

Ana Cláudia Colla

A NOÇÃO DE JUSTIÇA DO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Maria del Carmen Cortizo

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Colla, Ana Cláudia
A NOÇÃO DE JUSTIÇA DO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO
/ Ana Cláudia Colla ; orientadora, Maria del Carmen
Cortizo, 2019.
125 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de
Pós-Graduação em Serviço Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Serviço Social. 2. Justiça. 3. Noção de Justiça .
4. Serviço Social brasileiro. I. Cortizo, Maria del
Carmen . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.
III. Título.

Ana Cláudia Colla

A NOÇÃO DE JUSTIÇA DO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós Graduação em Serviço Social

Local, 14 de junho de 2019.

Prof.^a Beatriz Augusto de Paiva, Dr.^a

Banca Examinadora:

Prof.^a Maria del Carmen Cortizo, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Hélder Boska de Moraes Sarmiento, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Vilmar Adelino Vicente, Dr.
Faculdade Católica de Santa Catarina

Àquele cuja vida eu devo e no qual eu a encontro.

De todas essas vozes trovejantes será preciso ouvir uma voz. De toda essa horrenda e dolorosa batalha de luzes a nos cegar, sem uma sombra que lhes dê forma, será preciso arranjar um modo de descobrir o rasto de uma estrela e então segui-lo.
(Chesterton, 2013)

RESUMO

As atuais discussões em torno da incompatibilidade teórico-metodológica entre o Serviço Social e algumas práticas de mediação de conflitos, como a Justiça Restaurativa (CRESS/SP, 2016), deram origem ao objetivo geral deste trabalho: investigar a concepção de Justiça do Serviço Social brasileiro. Através de pesquisa bibliográfica o trabalho apresenta, inicialmente, uma dificuldade: definir Justiça. Posteriormente, expõe concepções de Justiça em diferentes momentos históricos: Grécia Antiga, Idade Média, Moderna e Contemporânea. Além disso, discorre sobre as principais teorias que fundamentaram e fundamentam o Serviço Social: Doutrina Social da Igreja Católica, Positivismo, Funcionalismo, Marxismo e Teologia da Libertação, analisando a possível concepção de justiça inerente a cada uma delas. Também apresenta a origem e desenvolvimento histórico da expressão ‘justiça social’, valor fundante do atual Código de Ética Profissional do (a) assistente social (CFESS, 1993). E por fim, expõe e analisa a história do Serviço Social brasileiro paralelamente aos respectivos Códigos de Ética Profissional do (a) assistente social e, demonstra, a partir dos fundamentos teóricos, a concepção de Justiça predominante em cada um. Conclui revelando que a concepção de Justiça do Serviço Social brasileiro, com base no atual Código de Ética Profissional do (a) assistente social (CFESS, 1993), decorre da junção da teoria marxista e da filosofia cristã, ou seja, está em conformidade com a concepção de Justiça da Teologia da Libertação.

Palavras-chave: Serviço Social. Justiça Social. Concepções de justiça.

ABSTRACT

The current discussions regarding the theoretical-methodological contradiction between Social Service and few conflict resolutions methods, such as Restorative Justice (CRESS/SP, 2016), raised the general objective of this research: to investigate the concept of justice in the Brazilian Social Service area. Through bibliographical research, this work presents, at first, a struggle: to define *justice*. Subsequently, it shows concepts of justice in different historical contexts: the Ancient Greece, the Medieval Period, the Modern Period and the Contemporary History. Moreover, it argues the main theories that grounded and have grounded Social Service: the Social Doctrine of the Catholic Church, Positivism, Functionalism, Marxism and Liberation Theology, analyzing the possible concept of justice inherent in each of them. Also, it introduces the root and historical unfolding of the expression 'social justice', the merit that founds the present Code of Ethics of the Social workers (CFESS, 1993). And finally, it presents and analyses the history of the Brazilian Social Service simultaneously with the Codes of Ethics of the Social workers, and shows the predominant concept of justice on each of them through theoretical principles. It concludes by demonstrating that the concept of justice in the Brazilian Social Service area, based on the present Code of Ethics of the Social workers (CFESS, 1993), succeeds from the combination of the Marxist theory and Christian philosophy, in other words, it is in conformation to the concept of justice by the Liberation Theology.

Keywords: Social Service. Social Justice. Conceptions of Justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
<i>Aspectos teórico-metodológicos e desenvolvimento dos capítulos ..</i>	
<i>19</i>	
1. O PROBLEMA DA JUSTIÇA	23
<i>1.1 Contribuições ao problema do conceito de Justiça por Chaïm Perelman</i>	
<i>24</i>	
<i>1.2 Contribuições ao problema do conceito de Justiça por Agnes Heller.....</i>	
<i>28</i>	
2. CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA NA FILOSOFIA	35
<i>2.1. A concepção de justiça na Antiguidade: “República” de Platão</i>	
<i>35</i>	
<i>2.2. A concepção de justiça na Antiguidade: “Ética a Nicômaco” de Aristóteles</i>	
<i>42</i>	
<i>2.3. A concepção de justiça em Tomás de Aquino</i>	
<i>48</i>	
<i>2.4. A noção de justiça na teoria liberal: John Locke</i>	
<i>50</i>	
<i>2.5 A noção de justiça no positivismo de Auguste Comte.....</i>	
<i>54</i>	
<i>2.5 A noção de justiça no funcionalismo de Émile Durkheim ...</i>	
<i>65</i>	
<i>2.5 A noção de justiça no Marxismo</i>	
<i>71</i>	
<i>2.8. A noção de justiça na Doutrina Social da Igreja Católica</i>	
<i>81</i>	
<i>2.8.1. Rerum Novarum (1891)</i>	
<i>81</i>	
<i>2.8.2. Quadragesimo Anno (1931).....</i>	
<i>83</i>	
<i>2.9. A noção de justiça na Teologia da Libertação</i>	
<i>87</i>	
3. AS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA NO SERVIÇO SOCIAL ...	95
<i>3.1. O conceito de Justiça Social.....</i>	
<i>95</i>	
<i>3.2 Fundamentos teóricos e filosóficos do Serviço Social: o desafio de delimitar temporalmente as diferentes fases do Serviço Social brasileiro</i>	
<i>100</i>	
<i>3.3. Serviço Social no Brasil: (1930 –1940).....</i>	
<i>101</i>	

3.3.1. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1947)	108
3.4. Serviço Social no Brasil (1940- 1970)	109
3.4.1. Concepção de justiça do Código de Ética do (a) Assistente social (1965)	127
3.4.2. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1975)	131
3.5. Serviço Social no Brasil (1970- 1990).....	134
3.5.1. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1986)	145
3.5.2. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1993)	146
CONCLUSÃO	155
REFERÊNCIAS	157

INTRODUÇÃO

A busca por justiça tem sido ao longo dos séculos um anseio da humanidade. Esta afirmação justifica-se quando nos reportamos ao passado, observamos mais detalhadamente o presente e vislumbramos o futuro. Ao voltarmos ao passado encontraremos inúmeros pensadores que se debruçaram sobre a temática da justiça, objetivando compreendê-la e conceituá-la. Neste aspecto, observaremos ao longo deste trabalho que conceituar a justiça é um problema, haja vista que conceituá-la pressupõe uma visão de mundo, e em se tratando de visões de mundo existem inúmeras teorias explicativas que se desenvolveram ao longo da história da humanidade. Outra importante característica desta busca por compreender o significado da justiça, é que quem se propõe a esta empreitada depara-se com outros valores que também são suscetíveis a diversas interpretações, como a igualdade e a liberdade, por exemplo.

Em nome da justiça guerras e revoluções aconteceram (PERELMAN, 2008), instituições, leis e profissões foram criadas. Muitas atitudes são tomadas com base em ideias de justiça, sejam elas no cotidiano por um cidadão comum, assim como as grandes decisões que implicam em mudanças de vida de milhares de pessoas. Podemos observar ao nosso redor movimentos sociais, agendas de governos, planejamentos institucionais e muitos outros ideais e ações cujo horizonte é a justiça.

Mas o que a justiça tem a ver com o Serviço Social? Além do fato de a profissão ser constituída por pessoas que decidem e agem cotidianamente com base em alguma ideia de justiça, algumas são as respostas para tal pergunta. Começemos pelo princípio, a gênese da profissão.

Durante os séculos XVIII e XIX acontece a Revolução Industrial na Inglaterra, considerada marco do advento do sistema de produção capitalista. A emergência deste sistema de produção e seu desenvolvimento desencadearam inúmeras transformações na Inglaterra e, em virtude de sua rápida expansão, em todo o globo terrestre. Tais transformações tiveram implicações degradantes na vida de milhares de trabalhadores, que inseridos na lógica da supremacia do lucro em detrimento da vida tiveram de enfrentar trabalhos extenuantes, com cargas horárias altíssimas e sem as mínimas condições de trabalho. Além disso, os trabalhadores recebiam salários que não supria suas reais necessidades, repercutindo em inúmeras mazelas em toda a sociedade.

Durante a Revolução Industrial, Karl Marx e Friedrich Engels estudaram o modo de produção capitalista e a partir disso defenderam

uma nova sociabilidade, o comunismo (MARX; ENGELS. 1848). Algumas décadas depois a Igreja Católica, partindo da indignação perante situação degradante à qual estavam submetidos os operários do campo fabril, publica a Encíclica *Rerum Novarum*, do sumo pontífice Leão XIII¹, em 15 de maio de 1891.

Quarenta anos depois da publicação da referida encíclica, papa PIO XI pública a encíclica *Quadragesimo Anno* e nela o pontífice afirma que após a publicação da *Rerum Novarum* “[...] foram surgindo por toda parte e cada vez mais numerosas as associações de mútuo socorro para operários, artistas, agricultores e jornaleiros de toda a espécie, fundadas segundo os conselhos e directivas da Igreja e ordinariamente sob a direção do clero” (PIO XI, 1931, p.6-9).

O Serviço Social se expande² como resposta ao apelo do Papa Leão XIII na Encíclica *Rerum Novarum*³ e posteriormente passa a incorporar, no seu *modus operandi*, os objetivos de outros documentos sociais da Igreja, encíclicas sociais, que hoje compõem a Doutrina Social da Igreja Católica⁴, e outros pronunciamentos do Magistério Eclesiástico

¹ Pode ser acessada em: < http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 10/04/2019.

² O Serviço Social surgiu no final do século XIX e início do século XX em âmbito mundial. Na América Latina no século XX (LIMA, 2016). No Brasil, “[...] o surgimento do Serviço Social – e sua institucionalização – atravessa as décadas de 1930 e 1940 (SANTOS; SILVA, 2015, p. 3). Cabe destacar, também, que Conforme Balbina Ottoni Vieira (1969), a assistência social existe desde os primórdios da humanidade. Em 1788 em Hamburgo, em 1833 e 1852 na França surgem organizações cujo objetivo é prestar assistência aos que não tem meios de subsistência. Uma delas, a qual tinha São Vicente de Paula como Patrono, se expandiu ao ponto de chegar nos Estado Unidos, sendo inspiradora de uma das maiores organizações de Serviço Social: “Catholic Charities”.

³ No que concerne a gênese do Serviço Social ver as duas teses explicitadas pelo autor Carlos Montanõ (2009), fruto de relevante pesquisa com autores no âmbito do Serviço Social. Título da obra: “A natureza do Serviço Social”.

⁴ Na introdução do compêndio da Doutrina Social da Igreja é relatado: “Este Documento entende apresentar de maneira abrangente e orgânica, se bem que sinteticamente, o ensinamento social da Igreja, fruto da sábia reflexão magisterial e expressão do constante empenho da Igreja na fidelidade à Graça da salvação de Cristo e na amorosa solicitude pela sorte da humanidade”. Retirado em: <

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html#APRESENTA%C3%87%C3%83O>. Acesso em: 07/01/2018.

(VICENTE, 1992). Enquanto no Brasil em 1930 começa a surgir o que José Paulo Netto (2002) denomina de protoformas do Serviço Social, a Ação Social da Igreja Católica estava sendo criada também neste momento histórico em vários países como forma de atender aos apelos papais contidos nos ensinamentos sociais da Igreja (LIMA, 1982). O Serviço Social, portanto, emergiu e se expandiu com base nos “[...] princípios duma solução, conforme a justiça e a equidade” (LEÃO XIII, 1891, p.2) e enquanto “[...] profissão técnico – científica inspirada no humanismo cristão e voltada para a busca de soluções dos desafios sociais, tem no conceito de Justiça, o paradigma axiológico fundamental de sua epistemologia” (VICENTE, 1992, p.698).

Como veremos no decorrer do trabalho, nos Códigos de Ética do (a) assistente social de 1965, 1975, 1993 a palavra justiça ou justiça social, no sentido de um valor ou princípio a ser alcançado, está presente, com exceção do Código de Ética de 1947 e o de 1986. No primeiro a palavra justiça não aparece, sendo substituída pela palavra bem comum. No segundo a palavra justiça aparece, referindo-se ao sistema de justiça.

O Serviço Social também se aproxima de questões relacionadas à justiça pela via das políticas sociais. O profissional de Serviço Social é “investido como um dos agentes executores das políticas sociais” (NETTO, 2011, p.74) e estas, por sua vez, tem sido um campo em que “[...] a justiça tem aparecido como uma questão, embora não tematizada, que perpassa uma ampla gama de questões políticas e sociais” (MARIO, 2015, p.5).

Inúmeras são as instituições e áreas que permitem ao assistente social entrar em contato com as ideias de justiça. A proposta de investigar a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro surgiu pelo fato de haver posicionamentos díspares dentro da categoria profissional acerca do exercício profissional do (a) assistente social em práticas que visem a mediação de conflitos, uma delas é a Justiça Restaurativa.⁵ No ano de 2016 o Conselho Regional de Serviço Social - CRESS de São Paulo publicou uma nota técnica com posicionamento preliminar contrário ao

⁵ Justiça Restaurativa é a denominação dada a práticas ancestrais de resolução de conflitos que foram sistematizadas e começaram a ganhar corpo nas décadas de 1970 e 1980 (ZEHR, 2012), repercutindo em projetos desenvolvidos em diversos países do mundo, incluindo o Brasil. Atualmente é um espaço de exercício profissional do (a) assistente social em expansão, tendo em conta que no ano de 2016 o Conselho Nacional de Justiça instituiu a Política Nacional de Justiça Restaurativa, suscitando a expansão da mesma em todo o território nacional, no âmbito do Poder Judiciário.

exercício profissional do (a) assistente social em práticas que visem a mediação de conflitos⁶. O posicionamento contrário decorre do entendimento de que há incompatibilidade teórico-metodológica entre o Serviço Social e práticas que visem a mediação de conflitos.⁷

Diante da justificativa desta incompatibilidade teórica metodológica entre práticas que visem a mediação de conflitos e o Serviço Social, surge a pergunta da qual essa pesquisa parte: Qual é a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro? Desta pergunta, problema da presente pesquisa, decorre o objetivo deste trabalho: investigar a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro.

O objetivo geral se desdobra nos seguintes objetivos específicos:

- 1) Expor diferentes perspectivas filosóficas sobre a justiça presentes na história do Ocidente;
- 2) Estudar as concepções de justiça presentes ao longo do desenvolvimento do Serviço Social brasileiro;

⁶ Retirado em: < <http://cress-sp.org.br/nota-tecnica-posicao-preliminar-sobre-servico-social-e-mediacao-de-conflitos/>>. Acessado em: 23/04/2018. Uma das conclusões do documento: “Diante da incongruência de pressupostos éticos e de atribuições profissionais legalmente estabelecidas, exposta em análise supra, entendemos que a Mediação de Conflitos é incompatível se ser exercida enquanto “profissão” ou cargo em concomitância com o exercício profissional de assistente social. Isto significa que entendemos ser inconcebível o exercício profissional de Mediador de Conflito durante a jornada de trabalho prevista na contratação ou na posse de cargo público de assistente social” (CRESS/SP, 2016, p.52).

⁷ Destacamos aqui o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) desta autora intitulado “Serviço Social e Justiça Restaurativa” (COLLA, 2016). No referido trabalho a autora compara alguns princípios fundamentais do atual Código de Ética do (a) assistente social (1993) em relação aos valores norteadores da Justiça Restaurativa. Tal comparação demonstrou uma aparente correspondência entre o Serviço Social e a Justiça Restaurativa. Para que essa aparente correspondência seja investigada faz-se necessário compreender a noção de justiça do Serviço Social brasileiro, a partir de suas bases filosóficas, e compará-la com a noção de justiça que subjaz a Justiça Restaurativa. Além disso, salientamos que a Justiça Restaurativa é uma das práticas de mediação de conflitos das quais a Nota Técnica do CRESS/SP se posiciona premilinarmente contrária ao exercício profissional do (a) assistente social. Existem outras práticas como a mediação, a conciliação, a arbitragem e a negociação, que também medeiam conflitos, contudo, possuem particularidades que as diferem entre si. Algumas dessas particularidades são apresentadas no referido TCC desta autora.

- 3) Estudar o conceito de justiça social presente nos princípios éticos fundamentais do atual Código de Ética do Serviço Social brasileiro (1993).

Aspectos teórico-metodológicos e desenvolvimento dos capítulos

A metodologia utilizada para que os objetivos anteriormente elencados sejam alcançados é a pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo, descritivo e explicativo.

São poucos os trabalhos relacionados ao tema “Serviço Social e Justiça”.⁸ No que se refere à investigação de conceitos de justiça no Serviço Social encontramos apenas três teses. A primeira defendida pelo autor Vilmar Adelino Vicente no ano de 1992 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no programa de pós-graduação em Serviço Social, sob o título “*Concepção de Justiça e o serviço social: por uma perspectiva histórico-crítica do conceito cristão de justiça e sua incidência no serviço social*”, orientado pela professora Dr.^a Myriam Veras Babbista. A referida tese demonstra a influência do conceito cristão de justiça no Serviço Social, mais especificamente se até a uma ideia de justiça de porte dialético que foi anunciada gradativamente pelo pensamento “[...] teológico Filosófico Latino Americano, restabelecendo-

⁸Busca realizada na *Plataforma Scielo* (Scientific Eletronic Library Online) atesta que quando pesquisadas as palavras-chaves “*Serviço Social e Justiça*” 29 resultados são encontrados, mas somente 03 trabalhos contemplam as palavras-chaves pesquisadas, sendo que nenhum dos três investiga a concepção de justiça do Serviço Social. No *Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES* a busca pelas palavras-chaves “*Justiça Serviço Social*” resultou em 1.671 resultados. Contudo, quando pesquisadas as palavras-chaves “*Justiça Serviço Social*” no título do trabalho aparecem apenas 03 resultados, quando pesquisadas no assunto do trabalho 13 são os resultados. Ressaltamos que nenhum dos 13 trabalhos investiga a concepção de justiça no Serviço Social. Pesquisa realizada nas revistas brasileiras na área de Serviço Social de qualis A1 e A2 conforme a tabela qualis Periódicos CAPES resultaram nas seguintes informações: 175 é o número de trabalhos que contêm as palavras-chaves “*Justiça Serviço Social*”. Destacamos que de todos os trabalhos pesquisados não encontramos nenhum que investigue especificamente a concepção justiça no Serviço Social. Ressaltamos ainda que a palavra justiça relacionada às instituições de justiça não foram levadas em conta na contagem de trabalhos. Pesquisa realizada em: 03/04/2018.

se assim uma possibilidade de diálogo entre o legado marxista e a tradição cristã” (VICENTE, 1992, p.74).

A segunda tese foi defendida em 2008 pela autora Sheila Backx, intitulada “*Justiça Social: contribuições para sua ressignificação no âmbito do Serviço Social*”, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no programa de pós-graduação em Serviço Social, sob orientação da professora Dr^a Maria Carmelita Yazbeck. Sheila Backx objetivou com a referida tese recuperar o debate entre as principais concepções de justiça social, a fim de iluminar suas implicações na política social brasileira contemporânea. A autora afirma que a expressão justiça “[...] aparece explícita e implicitamente na produção, no projeto ético-político e no discurso dos profissionais [...] sendo quase uma marca registrada da profissão (BACKX, 2008, p.11)”.

A terceira tese, defendida em 2014 pela autora Raquel da Silva Marinho Falcão, na Universidade Federal de Pernambuco, no Programa de Pós Graduação em Serviço Social, sob orientação da professora Dr^a Maria Alexandra da Silva Monteiro Mustafá, tem como título “*Serviço Social e Direitos Humanos: o sentido da justiça e a igualdade numa sociedade desigual. (a partir da crítica marxista ao conceito de direitos humanos)*”. O objetivo da autora foi “[...] conhecer e analisar qual a percepção do Princípio de Justiça do Código de Ética Profissional do Assistente Social, a partir das concepções de justiça em disputa na sociedade, da tensão entre justiça formal e justiça concreta, verificando como se dá a “reprodução” de valores que estão na base dos critérios que as definem, tendo como referencia a Lukács [...]”. Além disso a autora verificou “[...] como essas questões estão sendo mediadas nas relações sociais entre professores e alunos, na formação profissional de serviço social, especificamente na UFPE. A autora constatou a partir da pesquisa realizada “[...] que na percepção da maior parte dos entrevistados, é que teoricamente há um posicionamento em favor da justiça pretendida, mas que, isso fica no formal e não no praticado” (FALCÃO, 2014, p. 184). A justiça que a autora referencia é a que está contida no Código de Ética profissional do (a) assistente social. A autora parte do entendimento de que este princípio está vinculado a teoria crítica marxista, segundo ela, isso está claro teoricamente.

Durante a pesquisa bibliográfica deparamo-nos com algumas categorias fundamentais a compreensão das ideias de justiça que influenciaram o Serviço Social brasileiro, as quais serão desenvolvidas ao longo do trabalho, são elas: Justiça Social; Justiça Comutativa e Justiça Distributiva. No âmbito do Serviço Social encontramos autores

primordiais no que se refere ao resgate histórico da profissão no Brasil, como por exemplo: Marilda Yamamoto, Raul de Carvalho, Balbina Ottoni Vieira, Helena Iraci Junqueira, Maria de Guadalupe Silva, Arlette Alves Lima, Antônio Geraldo de Aguiar, José Paulo Netto, etc.

Os capítulos foram desenvolvidos da seguinte maneira:

A fim de adentrarmos na problemática da justiça, no primeiro capítulo demonstramos a complexidade que gira em torno da pergunta: “o que é a justiça?” Para tanto utilizamos as reflexões de Chaïm Perelmam (2008), filósofo do Direito, e Agnes Heller, filósofa.

Posteriormente apresentamos reflexões sobre a justiça com base nos gregos Platão e seu discípulo Aristóteles, autores que dedicaram grande parte de sua vida em entender o que é a justiça. Os referidos autores são imprescindíveis no estudo sobre a justiça, uma vez que as reflexões de ambos foram utilizadas por muitos pensadores que os sucederam. Tomás de Aquino é um dos pensadores que utilizou as reflexões de Aristóteles para fundamentar sua teoria sobre a justiça. O pensamento de Tomás de Aquino é fundamental à investigação a que se propõe este trabalho, pois fundamentou a ideia de justiça da Doutrina Social da Igreja a qual sustentou teoricamente o Serviço Social em sua gênese (IAMAMOTO; CARVALHO, 2001; LIMA, 1982; NETTO 2011).

Após o resgate da ideia de justiça presente em autores da Grecia Antiga e da Idade Média, primordial à compreensão de justiça presente na Doutrina Social da Igreja, partimos para o segundo capítulo, no qual discorreremos sobre outros momentos históricos, a Idade Moderna e Contemporânea. Nos referidos períodos emergiram algumas visões de mundo que implicaram em diferentes percepções do justo que em maior ou menor grau influenciaram o Serviço Social brasileiro. A teoria liberal sob o prisma do liberalismo clássico de John Locke, o qual é responsável pelos fundamentos do liberalismo; Doutrina Social da Igreja, a partir da *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo Anno* (1931); Positivismo com base em Auguste Comte; Funcionalismo com base em Émile Durkheim; Marxismo a partir de Karl Marx e Teologia da Libertação, com base em Leonardo Boff, Clodovis Boff e Michael Löwy.

Feita a exposição dos fundamentos teóricos que são imprescindíveis à investigação da concepção de justiça no Serviço Social brasileiro, partimos para o terceiro capítulo. Neste capítulo apresentamos a origem histórica da expressão justiça social. Salientamos que o atual Código de Ética Profissional (1993) tem como um de seus princípios fundamentais o “posicionamento em favor da equidade e *justiça social*,

que assegure universalidade de acesso aos bens e serviços relativos aos programas e políticas sociais, bem como sua gestão democrática” (CEFESS, 1993, p. 23).

Apresentamos, por conseguinte, a história do Serviço Social brasileiro e os documentos que materializam a perspectiva teórica predominante de cada período histórico. A partir dos fundamentos teóricos encontrados nos Códigos de Ética profissional do (a) assistente social⁹, investigamos a concepção de justiça predominante em cada um.

Acreditamos que ao investigar a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro essa pesquisa pode dar maiores elementos teóricos ao posicionamento da categoria profissional frente ao exercício profissional do (a) assistente social em práticas que visem a mediação de conflito (s), além de contribuir com outras pesquisas que investiguem os fundamentos históricos teórico-metodológicos da profissão.¹⁰

⁹ 1947, 1965, 1975, 1986, 1993.

¹⁰ No que diz respeito à metodologia utilizada e ao processo de investigação do qual decorreu o presente trabalho temos algumas considerações a fazer. Quanto à metodologia destacamos que a compreensão, a descrição e a explicação dos diferentes elementos teóricos e conceitos encontrados ao longo da investigação formam a base necessária para que o objetivo da presente pesquisa seja alcançado. A investigação do conceito de justiça, necessária para um trabalho que versa sobre a noção de justiça, mesmo que seja de uma profissão, revelou à pesquisadora que as definições de justiça são unúmeras e inerentes a diferentes teorias que, por sua vez, possuem diferentes concepções de mundo. Além disso, a investigação da história do Serviço Social brasileiro demonstrou a influência de diferentes teorias sobre as quais os (as) assistentes sociais pautaram o exercício profissional. Tal fato foi determinante à construção deste trabalho, pois tendo isso em conta investigamos a noção de justiça do Serviço Social brasileiro a partir das concepções de mundo inerentes as diferentes teorias que subsidiaram a subsidiaram o exercício profissional do (a) assistente social brasileiro.

1. O PROBLEMA DA JUSTIÇA

Como já explicitado na introdução deste trabalho o conceito de justiça é um problema sobre o qual inúmeras pessoas se debruçaram. Antes de adentrarmos nas diferentes concepções de justiça que, pelos motivos já apresentados, são fundamentais à finalidade deste trabalho, faz-se necessário uma breve contextualização do tema, a começar pela exposição de seus dois significados principais, com base em ABBAGNANO (2007, p. 593-594). “1º Justiça como conformidade da conduta a uma norma; 2º Justiça como eficiência de uma norma (ou de um sistema de normas), entendendo-se por eficiência de uma norma certa capacidade de possibilitar as relações entre os homens”.

O primeiro significado diz respeito ao julgamento do comportamento humano em relação à norma, a fim de que o primeiro se adeque ao segundo. Neste significado “[...] a polêmica filosófica, jurídica e política versa apenas sobre a natureza da norma que é tomada em exame. Esta pode ser de fato a norma natural, a norma divina ou a norma positiva”. Abbagnano (2007) cita alguns autores cujas teorias de justiça conformam-se a este primeiro significado:

Assim, Aristóteles, filósofo grego, afirmava que justo é quem se conforma a lei (Aristóteles, 2017) Ulpiano, jurista romano, definiu justiça como vontade constante de dar cada um o que é seu com base na lei (Dig., I, 1, 10 apud ABBAGNANO, 2007), Kelsen, jurista e filósofo, prescreve a função da lei em dar aquilo que cabe a cada um (General Theory of Law and State, 1945, I, I, A, c, 2 apud ABBAGNANO, 2007). Hobbes, político e filósofo, afirmava que não existe justiça sem um pacto entre os homens (Leviath., I, 15 apud ABBAGNANO, 2007). Kant, filósofo, reduz a justiça ao respeito a uma norma já estabelecida (Met. Der Sitten, I, Divisão da doutr. Do Dir., A apud ABBAGNANO, 2007). O referido significado de justiça se confunde ao direito, pois o que determina o justo ou injusto é a norma jurídica. Em síntese: “Quer se entenda a norma como norma de direito natural, quer como norma moral ou de direito positivo, a Justiça é sempre considerada conformidade do comportamento a norma” (ABBAGNANO, 2007, 594).

O segundo significado “justiça como eficiência de uma norma”, não objetiva julgar o comportamento humano em relação à norma, mas a própria norma. “[...] Desse ponto de vista as diferentes teorias da Justiça são os diferentes conceitos do fim em relação ao qual se pretende medir a eficiência da norma como regra para o comportamento intersubjetivo” (ABBAGNANO, 2007, 594). Ou seja, a norma é justa quando atende o fim para o qual foi criada. E qual é o fim mais apropriado de uma norma?

Abbagnano (2007) cita Platão, para o qual a justiça tinha como finalidade o acordo e a amizade. Aristóteles (2017) compreendia-na como meio para a felicidade, Tomás de Aquino (2005) concebia a prática da justiça enquanto finalidade para o bem comum. Os sofistas da Antiguidade, por sua vez, associavam-na com a utilidade, Hume com a felicidade e a segurança Inc. Conc. Morals, III, 1 apud ABBAGNANO, 2007). Kant identificava a Justiça com a liberdade (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher absicht, 1784, Tese V apud ABBAGNANO, 2007) Alguns outros filósofos, como Hobbes, entendem como justa a ordenação que garanta a paz (De cive, I § 15 apud ABBAGNANO 2007). A partir dos pitagóricos a igualdade como reciprocidade passou a ser fundamento objetivo sobre ordenações normativas, ou seja, foi reconhecida como fim a ser alcançado através da justiça (ABBAGNANO, 2007).

Definir o justo como aquilo que designa a lei (1º significado) é uma tarefa muito fácil comparada com a definição de uma lei justa (2ª significado). Este último requer o discernimento do que é justo ou injusto. Como vimos, a partir das definições apresentadas por Abbagnano (2007), uma lei justa é uma lei eficiente, ou seja, que cumpre a finalidade para a qual foi criada. Qual é o fim da justiça? Para que ela existe? É por causa desses questionamentos que conceituar a justiça é um problema. Como dito anteriormente as definições de justiça são intrínsecas a visões de mundo, e diferentes visões de mundo decorrem em finalidades distintas.

O dilema de responder o que é justiça instigou o autor Chaim Perelman (2005) a buscar um conceito que abarcasse as ideias de justiça mais recorrentes na sociedade que, de acordo com ele, são seis no total. Sua pesquisa resultou em uma definição formal de justiça que contempla todas as ideias de justiça, mas que, por outro lado, não pode abarcar o que ele denomina de justiça concreta. Os resultados obtidos por este autor ao final de seu raciocínio contribuem na compreensão da dificuldade em conceituar a justiça.

1.1 Contribuições ao problema do conceito de Justiça por Chaim Perelman

O autor ao qual daremos ênfase neste momento esforçou-se para encontrar o que há em comum entre as diferentes concepções de justiça mais recorrentes na sociedade.

De acordo com o referido autor, definir uma noção que preexiste na linguagem com todo o seu sentido emotivo está longe de ser um ato arbitrário ou indiferente. Definir uma noção de justiça significa expressar

o que estimamos e desprezamos, significa prender-se a uma escala de valores que pauta nossa existência.

A definição de termos carregados de sentido implica no acordo sobre os valores em pauta ou na imposição de algum valor em detrimento dos outros¹¹. Outra forma de definir o conceito de justiça é partindo de uma concepção somente analítica “[...] na medida em que nenhum sentido emotivo é vinculado ao termo definido” (PERELMAN, 2008, p.5).

No que se refere à ideia de justiça faz milhares de anos que muitos autores se empenham em provar que a justiça está do seu lado, quando se recorre a árbitros, por exemplo, percebe-se os inúmeros sentidos atribuídos a essa noção e a [...] confusão extraordinária que é provocada por seu uso (PERELMAN, 2008, p. 9). É ilusório querer enumerar todos os sentidos possíveis da noção de justiça, mas Perelman consegue expor seis ideias que são usadas com maior recorrência, são estas:

1. A cada qual a mesma coisa.
2. A cada qual segundo seus méritos.
3. A cada qual segundo suas obras.
4. A cada qual segundo suas necessidades.
5. A cada qual segundo sua posição
6. A cada qual segundo o que a lei lhe atribui

1º *A cada qual a mesma coisa* significa que todos devem ser tratados da mesma forma, sem levar em conta qualquer particularidade que os distinga. “[...] No imaginário popular, o ser perfeitamente justo é a morte que vem atingir todos os homens, sem levar em consideração nenhum de seus privilégios” (PERELMAN, 2008, p.9).

2º *A cada qual segundo seus méritos* consiste em dar um tratamento proporcional a uma qualidade inerente ao mérito da pessoa humana. “Como definir esse mérito? Qual medida comum encontrar entre os méritos e deméritos de diferentes seres? Haverá, em geral, semelhante medida comum? Quais serão os critérios que se devem levar em conta para a determinação deste mérito? Cumprirá levar em conta o resultado da ação, a intenção, o sacrifício realizado, e em que medida?” Estas perguntas, conforme Perelaman, habitualmente não são realizadas e nem sequer formuladas.

3º *A cada qual segundo suas obras*. Esta concepção de justiça requer um tratamento proporcional conforme o resultado da ação. “[...] Essa fórmula da justiça permite só levar em conta, o mais das vezes,

¹¹ A parte que se refere sobre “a imposição de algum valor em detrimento dos outros” é colaboração desta autora a reflexão feita por Perelman.

elementos sujeitos ao cálculo, ao peso ou à medida” (PERELMAN, 2008, p.10).

4º *A cada qual segundo suas necessidades*. Esta fórmula de justiça objetiva diminuir os sofrimentos que resultam da dificuldade dos sujeitos de satisfazerem suas próprias necessidades, aproximando-se, de acordo com Perelman, da concepção da caridade. “É óbvio que, para ser socialmente aplicável, essa fórmula deve basear-se em critérios formais das necessidades de cada qual, pois as divergências entre critérios ocasionam diversas variantes dessa fórmula” (PERELMAN, 2008, p. 10).

5º *A cada qual segundo sua posição* significa tratar os seres conforme pertença ou outra categoria de seres. “O caráter que serve de critério é de natureza social e, a maior parte do tempo, hereditário, portanto independente da vontade do indivíduo” (PERERLMAN, 2008, p. 11).

6º *A cada um segundo o que a lei lhe atribui* pode ser traduzido como a cada qual o que lhe cabe no sentido jurídico. Portanto, “[...] ser justo é conceder a cada ser o que a lei lhe atribui” (PERELMAN, 2008, p.12).

Conforme Perelman se observarmos as seis noções de justiça veremos que apesar das divergências todas tem algo em comum. Por exemplo: O sujeito que reclama que se leve em conta o mérito, quererá que se trate da mesma forma as pessoas de mérito igual; aquele que levar em conta as necessidades quererá que se reserve um tratamento igual às pessoas com as mesmas necessidades; aquele que levar em conta a posição reclamará um tratamento justo, ou seja, igual para as pessoas de mesma posição social, e assim sucessivamente. Independente do desacordo entre as seis noções de justiça todas tem um ponto em comum: É “[...] justo tratar da mesma forma os seres que são iguais em certo ponto de vista, que possuem uma mesma característica, a única que se deva levar em conta na administração da justiça. Qualifiquemos essa característica de essencial”. (PERELMAN, 2008, p.18-19).

Conforme o autor essa característica essencial permite agrupar os seres em uma classe ou categoria, nesse sentido os seres que possuem uma característica essencial em comum farão parte da mesma categoria essencial. A justiça formal é definida por Perelman como “[...] um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma” (PERELMAN, 2008, p.19). Esta é a definição de justiça puramente formal a qual chegou Perelman. Vale ressaltar que “para fazer parte

da mesma categoria essencial, não importa possuir uma mesma característica determinada, mas possuí-la no mesmo grau. Não basta, para serem tratados da mesma forma, que dois seres tenham mérito: cumpre ainda que tenham esse mérito no mesmo grau” (PERELMAN, 2008 p.21).¹²

Perelman foi capaz de esmiuçar um dos significados de justiça já citados anteriormente, a de que o justo é aquilo que designa a lei. Compreendemos a partir da reflexão do autor que a justiça pode ser definida enquanto a lei que se aplica aos seres de uma mesma categoria essencial a fim de que eles sejam tratados igualmente. Como já apontamos, a definição de que a lei é justa (1º significado), é fácil comparada a definição de justiça enquanto eficiência da própria lei (2º significado). Mesmo tendo Perelman chegado a importante conclusão de que a justiça formal pode ser definida enquanto *um princípio de ação segundo o qual seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma*, e com isso avançado no entendimento da própria definição de justiça enquanto conformidade da conduta a uma norma, observamos que ele não consegue chegar a uma definição do 2º significado de justiça. O próprio autor (2008, p.19) explica a dificuldade para tanto:

Nossa definição da justiça é formal porque não determina as categorias que são essenciais para a aplicação da justiça. Ela permite que surjam as divergências no momento de passar de uma fórmula comum da justiça formal para fórmulas diferentes de justiça concreta. O desacordo nasce no momento em que se trata de determinar as características essenciais para a aplicação da justiça.

São três os elementos que compõem a justiça, diz Perelman (2008, p.63): O valor que a fundamenta, a regra que a enuncia e o ato que realiza. Os dois últimos elementos são os menos importantes uma vez que são os únicos que podem ser submetidos a exigências racionais, por

¹² O autor afirma, com base nas seis ideias de justiça apresentadas, que “[...] é justo tratar da mesma forma os seres que são iguais em certo ponto de vista, que possuem uma mesma característica [...]”. Isso ele qualifica de característica essencial. “Se a posse de uma característica qualquer sempre permite agrupar os seres numa classe ou numa categoria, definida pelo fato de seus membros possuírem a característica em questão, os seres que têm em comum uma característica essencial farão parte de uma mesma categoria, à mesmas categoria essencial” (PERELMAN, 2005, p. 18-19).

exemplo: “[...] Podemos exigir do ato que seja regular, que trate da mesma forma os seres que fazem parte da mesma categoria essencial; podemos pedir que a regra seja justificada, que decorra logicamente do sistema normativo adotado”. Quanto ao valor que fundamenta o sistema normativo formal, não há como submeter a nenhum critério racional, pois é [...] perfeitamente arbitrário e logicamente indeterminado”.

A noção de justiça é confusa porque ao falar de justiça precisamos definir o que o autor denomina de justiça concreta e esta, por sua vez, admite certa escala de valores que determinam o que importa e o que não importa, o que é essencial do que é secundário. “É a nossa visão do mundo, o modo como distinguimos o que vale do que não vale, que nos conduzirá a uma determinada concepção da justiça concreta” (PERELMAN. 2008, p.31).

Após longos anos de estudo sobre a noção de justiça Perelman (2008, p. 181) chega a seguinte conclusão: “[...] Nosso esforço de justificação das regras, para delas eliminar a arbitrariedade, deveria deter-se em princípios injustificados e não evidentes, em posicionamentos e em valores controversos”. Atesta ainda que “[...] basta analisar o modo como é posto em prática um ou outro valor que se busca realizar na sociedade pela moral, pelo direito ou pela religião, para que apareça uma pluralidade irredutível de postos de vista e de aspirações”. Na matéria de justiça Perelman não conseguiu chegar a uma verdade única, que se imporia a todos e sempre, mas em múltiplas visões, [...] que tornam inteligível a pluralidade das culturas, das ideologias, das religiões e das filosofias” (PERELMAN, 2008, p.219).

A partir das seis noções de justiça apresentadas pelo filósofo do direito Chaïm Perelman, a filósofa húngara Agnes Heller (1998) nos traz algumas contribuições. Perante a pluralidade de culturas com as quais Perelman se deparou no estudo sobre a justiça, a autora demonstra a possibilidade de haver pelo menos uma norma partilhada – que seja comum - por cada cultura.

1.2 Contribuições ao problema do conceito de Justiça por Agnes Heller

Agnes Heller (1998, p. 52) afirma existir uma ideia de justiça que não aparece nas seis noções de justiça apresentadas por Perelman, esta noção é: “a cada um o que lhe é devido por ser membro de um grupo social ou categoria essencial” (HELLER, 1998, p. 52). O fato de essa noção de justiça não aparecer nas seis noções apresentadas justifica-se por 1) nunca pode tornar-se uma ideia dominante de justiça e, depois, na visão de Perelman, 2) ela é idêntica à ideia “a cada um de acordo com suas necessidades”.

A referida autora exemplifica essa noção de justiça da seguinte forma: “Se a caridade é uma norma social, aqueles pertencentes ao grupo de ‘pessoas famintas’ deveriam ser providos com alimento, independente de seu mérito e competência” A noção “a cada um o que lhe é devido por ser membro de um grupo social ou categoria essencial [...]” não significa nós os abasteceremos de alimento, mas que os alimentemos porque “[...] eles estão em necessidade [...]” A autora explica que “[...] a ideia relevante de justiça, aqui, não é “a cada um de acordo com suas necessidades”, mas “a cada um o que lhe é devido” (por ser membro de um grupo em particular, segundo uma norma reconhecida socialmente” (HELLER, 1998, p. 52).

Nesta perspectiva Heller (1998, p. 53) entende que a noção “a cada um de acordo com suas necessidades” não é uma ideia de justiça e que Perelman concorda com ela, pois sugeriu uma versão restrita a esta noção de justiça: “A cada um de acordo com suas necessidades essenciais”.¹³ “Entretanto, o ponto crucial do assunto é que nós, simplesmente, não podemos dividir necessidades ‘essenciais’ e ‘não essenciais’, conforme o próprio Perelman admite em algum lugar”.¹⁴

Perante tal entendimento a autora afirma ser a versão restrita “a cada um de acordo com suas necessidades, isto é, “a cada um segundo suas necessidades essenciais” inconclusiva. Diante da insatisfação para com esta noção de justiça Heller (1998, p. 54) propõe que a ideia “a cada um o que lhe é devido por ser membro de um grupo social ou categoria essencial” a substitua. A substituição, conforme a autora, justifica-se pois “as próprias normas e regras definem aqui o que é devido a alguém em virtude de ser membro de um grupo social ou categoria essencial”.

¹³ Afirma Heller (1998, p. 53) que “Perelman estava ciente de a ideia “a cada um de acordo com suas necessidades”, como ela é, não ser uma ideia de justiça. Ao contrário, ele sugeriu uma versão restrita: “a cada um de acordo com suas necessidades essenciais. Entretanto, o ponto crucial do assunto é que nós, simplesmente, não podemos dividir necessidades em “essenciais” e “não essenciais”, conforme o próprio Perelman admite [...]”.

¹⁴ No que se refere à ideia de justiça “A cada qual segundo suas necessidades” Perelman (2008, p.25) afirma: “Com efeito, não se deseja levar em conta todas as fantasias do indivíduo, e sim suas necessidades mais essenciais, as únicas que serão levadas em consideração na execução da fórmula. Esta deveria, antes, ser enunciada: “a cada qual segundo suas necessidades essenciais”. Essa restrição provocará imediatamente discussões sobre o que se deve entender por “necessidades essenciais”, pois as diferentes concepções ensejam variantes dessa fórmula de justiça”.

A partir da constatação de Perelman, de que não há como definir a justiça verdadeira, pois, são inúmeras as visões de mundo sob a ótica de diferentes culturas, Agnes Heller empreita uma nova análise. Para entendermos a análise de Heller faz-se necessário a exposição do conceito de humanidade que a própria autora parte, exposta no livro “Além da Justiça”:

A Humanidade consiste em várias culturas e várias histórias. Indivíduos são socializados em diferentes culturas e fazem parte de diferentes histórias de acordo com diferentes tradições. Se falamos de Humanidade como ‘a soma total de seres humanos que habitam nosso planeta’, apenas ocultamos o fato de estarmos falando sobre a soma total das culturas humanas (HELLER, 1998, p.72).

A partir desta afirmação pode-se concluir, segundo a autora, que não há normas e regras comuns que se apliquem a todas as pessoas independente de sua cultura e que, portanto, não há “[...] medida comum para comparar e classificar ações humanas, nem mesmo um único padrão reconhecido como incondicionalmente válido para cada membro da Humanidade”. No entanto a própria autora interpela: “Nosso senso de justiça protestará, dizendo que nós temos um padrão – a Humanidade” (HELLER, 1998, p. 65).

O senso de justiça, conforme Heller, reivindica que “[...] a humanidade deveria tornar-se um grupo social onde algumas poucas normas e regras comuns deveriam ser aplicadas a todas as culturas e todos os membros do Homo sapiens” (HELLER, 1998, p. 65) Com base nessa afirmação, a interpretação a partir do espírito do relativismo cultural pode tranquilamente contestar: Cada cultura, crença, filosofia, religião é diferente uma da outra, não existe modo de compará-las! Contudo, o entendimento de que não há qualquer ponto de vista em comum entre as diferentes culturas já é a afirmação de uma verdade absoluta e, por mais paradoxo que seja, é uma verdade absoluta reivindicada pelo relativismo cultural. Agnes Heller (1998, p.68) explica essa situação da seguinte forma:

Qualquer um que declare que todas as culturas são únicas, e que não podemos comparar ou classificar diversas culturas por um ponto de vista comum – ademais, alguém que garanta que isso é verdade não apenas em relação às culturas como globais, mas também todas as crenças especiais e padrões de ação inerentes a cada cultura -, levanta in unum uma reivindicação à verdade e uma

reivindicação ao julgamento certo (bom). A reivindicação é que a proposição “todas as culturas são únicas e não podem ser comparadas nem classificadas por quaisquer padrões” é verdade, e que a norma “não compare ou classifique culturas por padrões comuns porque elas são únicas” é certa. Entretanto, se alguém reivindica que essa proposição é verdade e que essa norma é certa, uma comparação de várias culturas já aconteceu.

Heller (1998, p. 70) acredita que as culturas não deixarão de ser únicas e singulares por haver a possibilidade de haver uma norma partilhada por cada cultura, uma coisa não exclui a outra. O sentido de justiça indica que “alguma coisa” deve ser comparado, não que tudo deva ser comparado entre as culturas. O sentido de justiça, portanto, protesta contra o relativismo cultural, pois “[...] se culturas diferentes e únicas não podem ser comparadas, classificadas e posicionadas de qualquer modo, não há justiça”. Não existindo um padrão comum sobre o qual se pauta a noção de justiça, não há injustiça e, conseqüentemente, também não há justiça.¹⁵

A partir das contribuições de Chaim Perelman (2008) e Agnes Heller (1998) podemos concluir que:

Definir formalmente a justiça é possível. Como vimos a justiça pode ser definida como “conformidade da conduta a uma norma” (ABAGGNANO, 2007) e, como “um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma” (PERELMAN, 2008). Quando se trata de definir a justiça como “eficiência de uma norma (ou de um sistema de normas)”

¹⁵ Nas palavras da autora (HELLER, 1998, P. 70): “[...] se a Humanidade encobrir o grupo humano (essencial) pode haver pelo menos uma norma partilhada por cada cultura. As culturas não deixarão de ser únicas, mas elas podem e devem ser comparadas pelo padrão da verdadeira norma que partilham. Assim, o reconhecimento da singularidade de toda cultura, por um lado, e a possibilidade de comparar determinados padrões de várias culturas, por outro, não se excluem, em princípio [...] O sentido de justiça protesta contra o extremo relativismo cultural. Se culturas diferentes e únicas não podem ser comparadas, classificadas e posicionadas de qualquer modo, não há justiça [...] O senso de justiça indica, portanto, que “alguma coisa” deve ser comparada, mas não que tudo deva ser comparado. Se o senso de justiça expressa o desejo de que a Humanidade deveria tornar-se o “grupo (essencial) protetor” e, se o mesmo senso de justiça exige que algo, mas não tudo, seja comparado, então o “bom” é que esse desejo permite uma pluralidade de “bons” – os sistemas normativos e sistemas de valores – dentro dos limites do “bom” partilhado”.

(ABAGGNANO, 2007), ou escolher qual ideia de justiça das enunciadas por Chaim Perelman, há um problema. O denominamos nestes itens como o problema da justiça. Este problema consiste em definir a justiça para além de seu conceito formal o que, inevitavelmente, se esbarra em valores, culturas, crenças. Agnes Heller (1998) contesta a afirmativa de que é impossível conceituar a justiça¹⁶ para além de seu conceito formal, uma vez que acredita poder haver pelo menos uma norma partilhada por cada cultura que compõe a Humanidade.¹⁷

A seguir exporemos algumas ideias de justiça que foram desenvolvidas ao longo da história da humanidade. Ressaltamos que a referida exposição, com base nos autores que serão apresentados a seguir, é de grande importância para o objetivo deste trabalho: investigar a noção de justiça do Serviço Social brasileiro, uma vez que são os principais expoentes das perspectivas teóricas que influenciaram a gênese e desenvolvimento do Serviço Social brasileiro. O pensamento de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, ao passo que fundamentam a Doutrina Social da Igreja Católica, tem influência na gênese do Serviço Social brasileiro (1930). Cabe destacar que a apreensão do pensamento desses autores é fundamental para compreender a noção de justiça da Doutrina social da Igreja, principalmente no que diz respeito a compreensão das categorias como Justiça Comutativa e Distributiva.

¹⁶ Agnes Heller não se expressa com estas palavras, concluímos isto a partir da leitura de seu livro “Alem da Justiça”.

¹⁷ Tendo em conta as conquistas históricas da humanidade e a afirmação de Agnes Heller de que pode haver pelo menos uma norma partilhada por cada cultura, destacamos a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que teve aprovação unânime de 48 Estados, com apenas 8 abstenções (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948). A partir do pós guerra, em 1945, a referida Declaração surge como resposta às atrocidades cometidas contra o ser humano. Destaca-se que [...] a Declaração se impõe como um código de atuação e de conduta para os Estados integrantes da comunidade internacional. Seu principal significado é consagrar o reconhecimento universal dos direitos humanos pelos Estados, consolidando um parâmetro internacional para a proteção desses direitos (PIOVESAN, 1998, p.166). No preâmbulo do referido Tratado Internacional, consta que “[...] o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948, p. 2). Destaca-se que este valor zelado internacionalmente pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos refere-se a todos os membros da família humana, ou seja, a todos os seres humanos deve ser reconhecida a dignidade própria de sua condição humana.

Os autores, John Locke, Auguste Comte, Émile Durkheim, Karl Marx e Leonardo Boff estão entre os principais expoentes do Liberalismo, Positivismo, Funcionalismo, Marxismo e Teologias da Libertação, respectivamente. Tais perspectivas são algumas das principais correntes teóricas que influenciaram o pensamento da humanidade e do Serviço Social brasileiro, variando conforme o grau de influência.

2. CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA NA FILOSOFIA

2.1. A concepção de justiça na Antiguidade: “República” de Platão

A breve exposição da ideia de Justiça encontrada em Platão (428-347 a.C) e Aristóteles (384-322 a.C) é indispensável a este trabalho. Em primeiro lugar porque ambos estão entre os pioneiros na busca por compreender a essência da justiça. Em segundo porque exerceram grande influência sobre a sua posteridade.

Chaim Perelman (2005, p.194) atesta em parte de uma de suas citações que “[...] o filósofo não é, como o juiz, encarregado de fazer que se respeite a ordem estabelecida; tampouco deve, como o político, se amoldar aos desejos de seus eleitores para ganhar voto. Se existe uma missão, que seria a do filósofo, é a de ser o porta voz da razão”. Como explana o autor Alysson Leandro Mascaro (2014, p.40), “o método socrático da indagação é justamente a busca por extrair, no seio da multidão das opiniões e concepções divergentes a essência da ideia da verdade”.

Escolhemos, assim como o autor Sebastiano Maffetone Slavatore Vecca (2005), no livro “A ideia de justiça de Platão a Rawls” duas obras para compreendermos a ideia de justiça em Platão e Aristóteles, são elas respectivamente: “A República” e “Ética a Nicômaco”, dois textos clássicos da filosofia política.

Sócrates e posteriormente seu discípulo Platão utilizaram o método dialético¹⁸ na busca pela verdade acerca dos mais variados assuntos e conceitos. Conforme Platão (210, p.231) este método “[...] é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que

¹⁸ Esse termo, que deriva de diálogo, não foi empregado, na história da filosofia, com significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido uma vez por todas; recebeu significados diferentes, com diversas interrelações, não sendo redutíveis uns aos outros ou a um significado comum. Todavia, é possível distinguir quatro significados fundamentais: 1a D. como método da divisão; 2e D. como lógica do provável; 39 D. como lógica; 4e D. como síntese dos opostos”. Conforme o conceito de Platão, que se insere no primeiro significado: “a D. é a técnica da investigação conjunta, feita através da colaboração de duas ou mais pessoas, segundo o procedimento socrático de perguntar e responder” (ABBAGNANO, 2007 p.280).

está atolada e eleva-os as alturas”. Através deste método Sócrates se opunha a definição de justo alicerçada nas antigas tradições, a qual não provinha de investigação filosófica aprofundada, bem como ao pensamento dos sofistas¹⁹, que não buscavam a verdade, apenas o consenso através da boa retórica (MASCARO, 2014).

Platão foi o aluno mais importante de Sócrates, desde jovem acompanhou os passos e ensinamentos do mestre. Apesar de descender de família nobre e Aristocrática de Atenas e ser talhado desde jovem para a política optou por dedicar-se primeiramente a compreensão dos fundamentos da política e da justiça para, posteriormente, dedicar-se a prática da política. Platão lecionou na primeira grande escola de filosofia do passado a *Academia*. A referida escola foi fundada pelo próprio Platão e formou os melhores jovens filósofos da época, dentre eles Aristóteles (MASCARO, 2014).

São três os diálogos platônicos que tratam principalmente de assuntos políticos: “O político”, “A república” e “As Leis”. Escolhemos para fim de expor a ideia de justiça em Platão “A República” “[...] a obra maior do sistema platônico” (MASCARO, 2014, p.51) e a mais antiga, de acordo com os trabalhos recentes de Arturo Baccari (MOSCA, 1987).

A República foi escrita por Platão no século IV a.C e foi redigida por meio de diálogos de acordo com o método dialético. Platão utiliza-se de Sócrates como principal interlocutor dos diálogos. É possível, conforme Mascaro (2014), que em vários casos tenha sido Sócrates mesmo quem desenvolveu tais ideias. Por outro lado, nos diálogos escritos em sua maturidade, Platão utiliza Sócrates muito mais como argumento para o desenvolvimento de suas próprias ideias do que como personagem.

Os diálogos escritos por Platão são narrados em primeira pessoa, por Sócrates. Nota-se que Sócrates tende a buscar a verdade à medida que impele os diversos interlocutores a darem suas opiniões sobre o assunto em pauta.

Na “República” de Platão a busca por definir a justiça começa no desenrolar dos diálogos, mais especificamente com uma pergunta feita por Sócrates a Céfalo: “Qual o maior benefício que julgas ter usufruído graças à posse de uma abastada fortuna? (PLATÃO, 2010, p.14-15). Responde Céfalo: “Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo

¹⁹ “Ao contrário da velha tradição pré-socrática, que buscava entender a natureza das coisas, portanto sua *physis*, os sofistas creditavam a verdade, a moralidade, a religião, a justiça e os conceitos políticos e sociais ao consenso, a uma *convenção* entre os homens. Era da persuasão que se formava a verdade” (MASCARO, 2014, p.38).

involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas contribui em alto grau”. Simônides, outro interlocutor, afirma que é: “[...] justo restituir a cada um o que se lhe deve”. A partir desta afirmativa surge outra definição de justiça: “ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos”, que no decorrer do diálogo foi aprimorada para “é justo fazer bem ao amigo bom e mal a um inimigo mau” (PLATÃO, 2010, p.17-21).

Em determinado momento Sócrates indaga: “Mas a justiça não é a perfeição dos homens?” (PLATÃO, 2010, p.21). Esta pergunta demonstra a importância que a justiça tem para Platão. A partir da pergunta realizada por Sócrates: “[...] O homem justo é bom?” e a resposta de Polemarco: “Absolutamente”, Sócrates conclui que: Por ser um homem justo bom “[...] fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto” (PLATÃO, 2010, p.22).

Trasímaco, sofista, intervém na conversa e deixa a sua contribuição acerca da pergunta “O que é a justiça?”

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados, o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que *a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte*” (PLATÃO, 2010, p.25).

Após algumas argumentações Trasímaco e Sócrates concordam que “[...] nenhuma ciência procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim ao mais fraco e ao que é por ela governado” (PLATÃO, 2010, p.25). No entanto Trasímaco afirma que a injustiça é mais forte do que a justiça e é em virtude disso que a justiça é a conveniência do mais forte. Com esta afirmação quer Trasímaco dizer que a injustiça pode ser tida como justiça porque a definição é dada por quem detém o poder. Justiça, portanto, é a conveniência do mais forte.

Sócrates, através de suas indagações chega a conclusão, com a qual Trasímaco não teve saída a não ser concordar, de que “[...] o justo assemelha-se ao homem sábio e bom, e o injusto, ao mau e ignorante” (PLATÃO, 2010, p.38). Outra afirmativa de Sócrates, com a qual Trasímaco concordou, e nesse caso só para não discutir, é a de que “[...] a injustiça produz nuns e nos outros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade [...]” (PLATÃO, 2010, p. 39). Por fim concordam que “[...] a alma justa e o homem justo viverão bem, e ao injusto, mal” (PLATÃO, 2010, p.43).

Glauco adentra no diálogo e expõe o exemplo de uma pessoa injusta que se passa por justa e de uma pessoa justa que se passa por injusta. Ambas sofrem as consequências inerentes as suas aparências externas. Qual destas pessoas será a mais feliz? Adimanto contribui com a seguinte afirmação:

A verdade é que, como admites, se alguém puder demonstrar que é mentira o que dissemos, e estiver seguro de saber bem que a justiça é o maior dos bens, tem sempre uma larga compreensão, e não se encoleriza com as pessoas injustas, mas sabe que, a menos que alguém, por um instinto divino, tenha aversão à injustiça ou dela se abstenha devido ao saber que alcançou, ninguém mais é justo voluntariamente, mas que devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer [...] Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de outrora, cujos discursos se conservaram até os contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados” (PLATÃO, 2010, p. 53).

Adimanto, assim como Glauco, quer que Sócrates defenda a justiça. Em específico, quer ele saber, pelos efeitos que a injustiça e a justiça produz, porque justiça é o bem e injustiça o mal.

Sócrates acredita haver uma justiça mais ampla, aquela proveniente das cidades e uma menor, que é a do indivíduo. A cidade para Sócrates surge quando “[...] um homem precisa de outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes” (PLATÃO, 2010, p.56).

Para entendermos a ideia de justiça para Platão faz-se necessário expor o modelo de cidade onde a justiça impera. Esta cidade foi idealizada por Sócrates com o auxílio do interlocutor Glauco. Ambos concordam que a justiça só é possível quando a cidade é governada pelos guardiões e estes, por sua vez, precisam fundamentar suas vidas em virtudes como a temperança, a coragem e a sabedoria.

Nesta cidade “[...] cada um deve executar a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza” (PLATÃO, 2010, p. 147). Portanto, “[...] cada um só exerce bem uma profissão, e não muitas, mas, se tentasse exercer muitas, falharia em alcançar qualquer reputação” (PLATÃO, 2010, p.86). Os guardiões da cidade possuem algumas características próprias de sua natureza, são estas: Facilidade de aprender, memória, coragem e superioridade. Estas características são também próprias da natureza do filósofo e, conforme Sócrates, “[...] se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear filósofos (PLATÃO, 2010, p. 199)”.

Sócrates expõe no decorrer do diálogo outras características dos guardiões. Importa-nos compreender bem a figura do guardião uma vez que a cidade justa possui as virtudes do guardião idealizado por Sócrates e Glauco.

Os nossos guardiões, isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão de fazer ou imitar qualquer outra coisa. Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância: coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie (PLATÃO, 2010, p.87).

Sócrates e Glauco afirmam que os guardiões da cidade precisam dedicar-se a ginástica e a música a fim de possuir o equilíbrio entre a dureza e a moleza. Esta harmonia entre as naturezas, por sua vez, resulta em uma alma moderada. Os guardiões devem fazer em cada ocasião aquilo que é melhor para a cidade e “quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade [...]” (PLATÃO, 2010, p.108). Quanto à subsistência daqueles cujo ofício é guardar a cidade Sócrates atesta:

Nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a viveres, de que necessitarem atletas guerreiros

sóbrios e corajosos, ser-lhes-ão fixados pelos outros cidadãos, como salário da sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha (PLATÃO, 2010, p.110).

Além de expor a figura do guardião e as características fundamentais deste sujeito cujo ofício é governar e proteger a cidade, Sócrates expõe características e virtudes da própria cidade justa. Duas coisas não podem ser introduzidas na cidade, diz Sócrates e concorda Glauco: a riqueza e a pobreza. A primeira porque dá origem ao luxo, à preguiça, o gosto pelas novidades. A segunda, “[...] à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade” (PLATÃO, 2010, p.114).

Sócrates elenca quatro virtudes importantes para examinar a cidade: Coragem, sabedoria, temperança e justiça.

[...] Nós denominamos um indivíduo de *corajoso*, acredito, em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre que é temível ou não [...] E, denominamo-lo de *sábio*, em atenção àquela pequena parte pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui, por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma [...] Não lhe chamamos *temperante*, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ela? Efetivamente, a temperança não é outra coisa senão isso [...] (PLATÃO, 2010, p.138 - 139).

No que se refere a temperança Sócrates também explica: é uma espécie de ordenação e domínio de certos prazeres e desejos. Os interlocutores também exemplificam da seguinte forma: “[...] que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “ser senhor de si” [...]” e ser senhor de si é ser temperante (PLATÃO, 2010, p.125).

Percebe-se que apesar de elencar quatro virtudes como sendo importantes para se examinar a cidade Sócrates explica, com o auxílio de Glauco principalmente, apenas três: Coragem, sabedoria e temperança. A justiça não é desenvolvida pelo filósofo, no entanto, em determinado momento Sócrates afirma: “[...] me parece que há muito estamos a falar e a ouvir falar sobre o assunto, sem nos apercebermos de que era da justiça

que de algum modo estávamos a tratar” (PLATÃO, 2010, p.127). Para Sócrates “a cidade é justa quando existem dentro dela três espécies de naturezas, que executam cada uma a tarefa que lhe é própria [...]; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies” (PLATÃO, 2010, p.130). Nesse sentido, “[...] o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (PLATÃO, 2010, p.130). Ambos os interlocutores concordam que “[...] há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual” (PLATÃO, 2010, p.137). Seguindo a lógica da divisão de partes Sócrates atesta:

Uma vez que, tal como a cidade está dividida em três corpos, também a alma de cada um tem três partes [...] Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um e nome único e específico, mas designamo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: nós a conhecemos por concupiscência, devido à violência dos desejos [...]” (p.279-280).

Dessa forma são três as espécies de homens, diz Sócrates: o filósofo, o ambicioso, o interesseiro. Como vimos o responsável por guardar a cidade e que, através das virtudes gozará da justiça e da felicidade juntamente com todos os cidadãos, é o filósofo.

Sócrates e Glauco concordam que a honra ficará adstrita a todos estes:

[...] o rico é honrado pela maioria, e bem assim o corajoso e o sábio – de tal maneira que todos eles têm experiência da natureza do prazer derivado das honras. Porém a natureza do prazer que procede da contemplação do Ser é impossível a qualquer outro saboreá-la, exceto ao filósofo. Consequentemente, quanto à experiência, é este quem julga melhor dentre todos (PLATÃO, 2010, p.281).

A contemplação do Ser a qual se refere o filósofo diz respeito à contemplação da verdade por meio da iluminação proveniente da ideia do bem. Exemplificando: para o filósofo a luz do Sol é como a ideia do bem. Quando a alma se fixa em algum “[...] objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, e parece inteligente”. Contudo, “[...] quando a alma se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões vê mal [...]” (PLATÃO, 2010, p.206). A exemplo do Sol, portanto, a ideia do bem transmite a verdade aos objetos cognoscíveis.

Dessa maneira, afirma Sócrates “quando toda a alma obedece à parte filosófica e não se revolta contra nenhuma parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e o mais verdadeiro possível”. No entanto, se é “[...] uma das outras duas partes que manda, não lhe é dado encontrar o prazer que lhe é próprio, e de mais a mais, força as outras partes a ir em busca de um prazer que lhes é alheio e que não é verdadeiro” (PLATÃO, 2010, p.287).

Podemos concluir que para tratar da justiça Sócrates utiliza o exemplo de uma cidade, que posteriormente ele viera a comparar com o próprio homem e a sua alma. Um homem justo e, portanto, uma cidade justa, é aquela em que “cada um deve executar a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza” (PLATÃO, 2010, p.147), no caso do homem justo aquele que executa a tarefa em conformidade com a sua natureza. Além disso, a justiça é encontrada na cidade que é governada pelo filósofo, não pelo ambicioso e nem pelo interesseiro. O filósofo busca a verdade através da iluminação proveniente da ideia do bem. O filósofo, logo a cidade justa, é sábia, corajosa e temperante. As virtudes contrárias a estas atestam a injustiça e, portanto, a infelicidade. Apenas a cidade justa e, portanto o homem justo, são felizes.

2.2. A concepção de justiça na Antiguidade: “Ética a Nicômaco” de Aristóteles

Aristóteles (384-322 a. C.) foi o mais importante dos filósofos da Grécia clássica e é considerado o maior pensador da Grécia Antiga (MOSCA, 1987). No que se refere às reflexões jurídicas e filosóficas sobre o justo, suas ideias foram consideradas uma das melhores já desenvolvidas nessa seara. No âmbito da lógica e de aquilo que denominamos ciências, como a biologia, botânica, zoologia, ética, Aristóteles representou o que houve de melhor no pensamento clássico (MASCARO, 2014). Este brilhante filósofo “[...] estudou todos os ramos do saber humano, suas obras formam uma verdadeira enciclopédia, na qual é exposta toda a ciência da época mais brilhante da civilização helênica” (MOSCA, 1987, 49). O pensamento aristotélico teve grande influência na Antiguidade clássica e na Idade Média europeia. Vários elementos fundamentais do pensamento moderno são provenientes da obra deste grande filósofo de Estagira²⁰.

²⁰ Cidade na qual Aristóteles (384-322 a. C.) nasceu. É situada atualmente na Grécia.

Aristóteles participou – ainda que mais discretamente do que seu mestre Platão – da política e da elaboração de muitas legislações de diversas pólis²¹. Após o estudo sistemático de mais de uma centena de constituições de seu tempo, o filósofo escreveu um projeto de constituição para Atenas. A grande reflexão de Aristóteles sobre o direito está contida no livro *Ética a Nicômaco*, cujo título leva o nome de seu filho, a quem dedica a obra (MASCARO, 2014). As questões sobre a justiça e o direito estão concentradas especificamente no livro V da referida obra. De acordo com Mascaro (2014), além de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata de questões jurídicas em outras obras. As mais conhecidas são *A política* e a *Retórica*.

A fim de expor a ideia de justiça contida em Aristóteles utilizamos o livro V da obra *Ética a Nicômaco*, bem como os comentários de Tomás de Aquino referente a este mesmo livro, as reflexões de Alysso Mascaro (2014) e Michael J. Sandel (2017) e Chaim Perelman (2005).

Conforme Sandel (2017, p.233) há duas concepções centrais na filosofia política de Aristóteles:

1. A justiça é teleológica. Para definir os direitos, é preciso saber qual é o telos (palavra grega que significa propósito, finalidade ou objetivo) da prática social em questão.
2. A justiça é honorífica. Compreender o telos de uma prática – ou discutir sobre ele – significa, pelo menos em parte, compreender ou discutir as virtudes que ela deve honrar e recompensar.

Compreendemos – a partir desta citação – que a justiça em Aristóteles requer uma finalidade, e para compreendermos a finalidade da justiça faz-se necessário discutir as virtudes que ela honra e recompensa. Aristóteles (2017, p. 123) deixa claro no início do livro V da obra *Ética a Nicômaco* que “[...] a justiça é um meio termo”²². O justo age com base na igualdade – justo-meio – entre o mais e o menos. O Justo é definido de duas maneiras: Justo legal e justo natural. O primeiro age por meio da observância das leis, o segundo “[...] deseja possuir igualmente os bens e

²¹ “Comunidade cujo governo era desenvolvido pelos próprios cidadãos (homens livres, em grego: *politikos*), separando claramente o espaço público, do privado; regida por normas gerais, preceitos e um poder por eles guiado, realizava comércio com outras cidades, durante a Antiguidade Grega (século VIII, a.C.): Pólis Grega”. Retirado em <https://www.dicio.com.br/polis/>. Acesso em: 09/06/2018.

²² As palavras meio-termo, igual, intermediário, equanimidade são citadas por Aristóteles ao se referir à justiça (ARISTÓTELES, 2017).

os males”. Em ambos os casos a igualdade impera. A atitude justa é igual e legal, semelhantemente, a atitude injusta desigual e ilegal. (AQUINO, 2012, p.21). A justiça é compreendida pelo filósofo como a virtude completa, não em absoluto, mas em relação ao outro, pois a máxima da justiça é o “bem dos outros”.

A justiça e a lei se confundem, pois a justiça é virtuosa e a lei preceitua todas as virtudes e proíbe qualquer vício. “[...] O homem que transgredir a lei, assim como o ganancioso e o ímprobo, são ambos injustos, de modo que é evidente que o que segue a lei e o homem honesto, são justos. O ‘justo’, então, é o que respeita a lei e é probo, e o injusto é o que não respeita a lei e é ímprobo”. O justo age de acordo com a lei “[...] visando à educação e ao bem comum” (ARISTÓTELES, 2017, p. 123 - 128).

Aristóteles afirma que o homem injusto é aquele que tem mais do que lhe é devido. O contrário, o que tem aquilo que lhe é devido, portanto, é justo. Mas o que é devido a cada um? Sandel (2017, p.234) explica-nos que “[...] Isso depende do que está sendo distribuído. A justiça envolve dois fatores: ‘as coisas e as pessoas a quem elas são destinadas’. E geralmente dizemos que - pessoas iguais devem receber coisas também iguais”. Segundo o filósofo a justiça possui duas espécies, a comutativa (corretiva) e a distributiva. Ambas dão a cada um o que convém com base na igualdade proporcional, no entanto, a forma como a igualdade é estabelecida se difere em cada caso (AQUINO, 2012).

A justiça distributiva é baseada em algum tipo de mérito (ARISTÓTELES, 2017). Tomás de Aquino (2012, p.52) explica que “[...] se as riquezas comuns das cidades ou de outros homens devem ser distribuídas aos sujeitos singulares, isso será feito de forma que a esses seja dado algo comum, em conformidade com a proporção pela qual contribuíram para o bem”. No caso das cidades, recebe mais bens comuns àquele que mais serve a comunidade. Em outro momento o Doutor Angélico²³ (2012, p.44) afirma que Aristóteles compreende a justiça distributiva a partir da definição de dignidade, afirmando que é através dela que se prova a noção de justo, conforme a proporcionalidade. “Uma coisa é chamada de justa nas distribuições – quando, a cada um, é dado o que corresponde a sua própria dignidade. O dado é considerado justo na exata medida em que corresponde ao que é digno de ser dado, e isso é a proporcionalidade”.

²³ Doutor Angélico é um título dado Santo Tomás de Aquino.

A igualdade proporcional, sobre a qual a justiça distributiva está baseada, não é uma proporção contínua – exata - pois não pode existir um termo numericamente único para uma pessoa e para uma coisa. (ARISTÓTELES, 2017). Tomás de Aquino (2012, p.49) esclarece que a referida proporcionalidade é tomada segundo a igualdade de proporção chamada pelos matemáticos de geométrica, que corresponde a “[...] proporção do todo para o todo, bem como da parte para a outra parte”. Esta espécie de justiça aplica-se na distribuição dos bens públicos (MASCARO, 2014).

Mascaro (2014, p. 68-69) sintetiza esta espécie de justiça com o seguinte exemplo:

Um professor, quando aplica uma prova a uma turma de alunos, será considerado justo em sua correção quando distribuir notas de acordo com uma *proporção*, tendo por vista o *mérito*. De uma prova com cinco questões valendo cada qual dois pontos, o aluno que acerta quatro questões merece a nota oito. O aluno que acerta duas questões merece a nota quatro. Qualquer outra nota diferente dessa para cada um desses alunos rompe com a proporção entre seus méritos e suas notas, e, portanto, a distribuição meritória de notas demonstra a justiça do professor.

A segunda espécie de justiça demonstrada por Aristóteles denomina-se justiça corretiva, ou comutativa. Diferentemente da justiça distributiva que pressupõe a “[...] distribuição das honrarias, bens e cargos de acordo com o mérito, nessa vertente a justiça é tratada como uma reparação do quinhão que foi, voluntária ou involuntariamente, subtraído de alguém por outrem” (MASCARO, 2014, p. 69). No que tange a *justiça corretiva* Aristóteles (2017, p.132) afirma:

[...] o igual é intermediário entre o maior e o menor, mas o ganho e a perda são respectivamente maior ou menor em sentidos opostos, maior quantidade de bem e menor mal, é ganho, o contrário, perda; e o intermediário entre os dois nós dissemos que é o igual, que identificamos com o justo; por consequência a justiça corretiva será o intermediário entre uma perda e o ganho.

No caso da Justiça corretiva o meio-termo consiste em tirar daquele que tem mais e dar para o que tem menos, a fim de somar ao que possui menos “[...] o exato valor que excede à metade” (AQUINO, 2012,

p.59). Para o filósofo as transações que resultam naquilo que é próprio a cada um são aquelas que “[...] não trazem consigo nem o enriquecimento nem o empobrecimento, mas apenas exatamente o que eles já tinham” (ARISTÓTELES, 2017, p.133). A proporcionalidade da justiça comutativa, diferente da distributiva que é geométrica, é aritmética, pois nesse caso a igualdade não é determinada pelas proporções, mas pela igualdade quantitativa. No âmbito da justiça corretiva a condição das pessoas não é levada em conta, a lei é aplicada a todos igualmente. Aristóteles exemplifica:

Ir diante do juiz é ir diante da justiça, pois o juiz tende a ser como a justiça viva, e procura-se no juiz um meio-termo (em algumas regiões os juízes são chamados mediadores), pensando que, ao obter o que é o meio termo, obter-se-á o que é justo. Assim, o justo é um tipo de meio-termo, se é verdade que o juiz também o é. O juiz, então, restaura a igualdade. Ele é, nesse contexto, como uma linha dividida em dois segmentos desiguais: ao segmento mais longo, o juiz remove essa parte que excede a metade da linha inteira e a junta ao segmento mais curto; e quando o total foi dividido em duas metades é então que os litigantes declaram que eles obtêm aquilo que lhes é próprio, isto é, quando eles receberam o igual (ARISTÓTELES, 2017, p.132).

Destacamos que segundo o filósofo a voluntariedade é fator determinante para avaliar se um ato foi justo ou injusto. Se um homem prejudica o outro por deliberação ele age injustamente, quando viola a igualdade. Semelhantemente é o homem justo que por escolha realiza um ato justo, promovendo a igualdade (ARISTÓTELES, 2017).

Conforme Aristóteles (2017) a cidade subsiste por meio da reciprocidade. Quando os homens possuem necessidades recíprocas, ou quando uma das partes tem necessidade de algo que está na posse do outro, surge à reciprocidade (AQUINO, 2012). A justiça sob a forma de reciprocidade só é possível quando todas as coisas que são objetos de transação podem ser comensuráveis de algum modo. Para esse fim que o dinheiro existe: mensurar todas as coisas a fim de que as comutações necessárias sejam realizáveis. “É um tipo de meio-termo, pois ele mede todas as coisas e, por consequência, também o excesso e a deficiência [...]”. (ARISTÓTELES, 2014, p.135). Se não houver comensurabilidade não há igualdade nas transações.

Aristóteles (2017, p. 150) trata também da noção de equidade – corretivo da justiça legal. “O equitativo é justo e superior a uma espécie de justiça, não superior à justiça absoluta, mas somente ao erro que surge devido ao caráter absoluto da regra”. A natureza do equitativo é ser um corretor da lei. Mas porque a lei deve ser corrigida? Perelman (2005) auxilia-nos a compreender. A equidade é necessária quando as antinomias da justiça nos forçam a transgredir a justiça formal na aplicação da justiça. Ou seja, é impossível aplicar a justiça formal quando, simultaneamente, são levadas em conta duas ou várias características essenciais. Por exemplo:

[...] tendo que contratar dois operários que fazem o mesmo trabalho, dos quais um seria solteiro e o outro pai de família numerosa, tratando-os da mesma forma, segundo a fórmula “a cada qual segundo suas obras”, nós os trataremos de forma demasiado diferente se desejarmos levar em conta a fórmula “a cada qual segundo suas necessidades”. A equidade nos incitará a diminuir essa diferença. Mas, se quisermos aumentar o salário do pai de família numerosa, deixaremos de tratar da mesma forma dois operários que fazem parte da mesma categoria essencial do ponto de vista de seu trabalho. Seja qual for a atitude adotada, seja qual for a medida em que se levará em conta uma ou outra fórmula de justiça seremos levados a transgredir a justiça formal (PERELMAN, 2005, p. 37).

A equidade, diz Perelman (2005, p.36), é a muleta da justiça, pois “[...] é o complemento indispensável da justiça formal, todas as vezes que a aplicação desta se mostra impossível”.

A partir do exposto compreende-se que a justiça para Aristóteles (2017, p.137) é um hábito pelo qual o homem justo age com justiça por meio da escolha deliberada, dando “[...] a cada um a parte proporcionalmente igual e que lhe convém”. Dar a cada o que convém é uma ação justa, a qual tem por finalidade o meio-termo entre o mais e o menos, o excesso e a falta. A justiça legal - cuja origem esta na justiça natural - tem por finalidade última o bem comum. A justiça natural, por sua vez, é a virtude completa que ordena todas as coisas com base no justo meio. Todas as outras espécies e definições de justiça decorrem desta premissa.

2.3. A concepção de justiça em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino nasceu na província de Nápoles na Itália. Não há registro da data exata de seu nascimento, estima-se que entre final de 1224 e princípio de 1225 (NUNES, 2011), faleceu no dia 07 de março de 1274, antes de completar 49 anos de idade (TORREL, 2015).²⁴ Como vimos – através de alguns comentários do Livro V de Ética a Nicômaco – o Doutor Angélico era um estudioso de Aristóteles. O contato com o filósofo se deu através de seu ingresso na congregação dos mendicantes dominicanos, fundada por Domingos de Guzmán.²⁵

Tomás de Aquino nasceu em uma família nobre. Iniciou os estudos primários, por volta dos cinco, seis anos de idade na Abadia de Montecassino da ordem beneditina. Posteriormente, no ano 1239, quando Tomás estava com 14 ou 15 anos de idade, seus pais o enviaram a Nápoles a fim de desenvolver estudos mais aprofundados. Em Nápoles ingressou na ordem dos dominicanos, cujo carisma era o estudo e o ensino por meio da pregação, sua família se opôs drasticamente, pois o ingresso em uma ordem religiosa de mendicantes dominicanos não traria prestígio à família.²⁶ Tomás de Aquino acabou sendo sequestrado pela sua própria família e ficou preso na torre do castelo de Montesangiovanni por menos de um ano. Ali Tomás foi duramente questionado e provado em sua decisão por ingressar na congregação dominicana. Neste tempo em que

²⁴ Há controvérsias quanto ao ano de sua morte (TORREL, 2015).

²⁵ “Sacerdote fundador da Ordem dos Pregadores (Dominicanos). (1170-1221). Canonizado por Gregório IX no dia 3 de julho de 1234”. Disponível em: <<http://franciscanos.org.br/?p=59427>>. (Acesso em: 21/06/2018).

²⁶ A Ordem dos Dominicanos se distinguia sobretudo em razão da indumentária que ostentava. Seus membros vestiam uma túnica branca, com escapulário, capucha e uma capa negra exterior feita de lã. As vestes e os símbolos na Idade Média constituíam um ritual identificável nas instituições, inclusive as religiosas. As universidades, por exemplo, passaram a adotar e ser identificadas por brasões, ritual que se conserva até hoje. Os votos de pobreza dos dominicanos incluíam pedidos de esmolas nas ruas das cidades medievais para o próprio sustento de seus aderentes. Rezavam em coro no próprio convento e tinham o objetivo central de converter as almas humanas, especialmente por meio da prática da vida em pobreza. Entre os princípios reinantes na ordem dos dominicanos estava a obrigação de dedicação aos estudos. A abertura e difusão dos chamados *estudios generalis* por diversos países da Europa Ocidental eram o indicativo da formação de uma espécie de infraestrutura para cumprimento desse dogma dos dominicanos. Isto talvez tenha sido um motivo importante para adesão de Santo Tomás à referida ordem religiosa (NUNES, 2011, p.33).

ficou preso dedicou-se a leitura e ao estudo. Após a fuga, graças ao auxílio de um frei, retornou à congregação.

Ao retornar à ordem dominicana, Tomás é encaminhado para Paris. Ali foi aluno de Alberto Magno, responsável por sua iniciação nos estudos de Aristóteles. Foi nesta ordem religiosa que Tomás de Aquino elaborou sua doutrina conciliando a fé e a razão. Suas obras foram pautadas numa espécie de síntese das principais correntes de ideias, confrontando-as e apresentando soluções (científicas) dos confrontos.

A conceituação de justiça, segundo o pensamento filosófico-cristão de Tomás de Aquino é, conforme Nunes (2011, p.35), “[...] dotado de ímpar e inquestionável propriedade científica, senão perfeição, conquanto consequência da síntese de ideias antagônicas a respeito do tema envolvendo a virtude da Justiça”. O tratado da justiça, escrito por Tomás de Aquino, está contido na II parte – da parte II da Suma Teológica, a sua obra mais importante. A exposição sobre a justiça está condensada principalmente na questão nº 58, cujo título é: A Justiça – em doze artigos. Inicialmente Tomás de Aquino realiza uma pergunta e expõe uma sentença como resposta. Posteriormente ele expõe de 3 a 6 objeções – cujo fundamento se encontra em diferentes autores que versam sobre a sentença inicial. Em seguida expõe uma sentença contrária às objeções. Esta sentença é de autoria do próprio Doutor Angélico, ou de outro filósofo, algumas delas, por exemplo, provêm de Aristóteles. Seguidamente argumenta em favor da sentença e posteriormente responde a cada uma das objeções iniciais com base na sentença contrária. Ressaltamos que ao escrever o tratado de justiça, Santo Tomás de Aquino tomou como fundamento o Filósofo Aristóteles, mas precisamente o livro V da obra *Ética a Nicômaco*.

Conforme Tomás de Aquino a justiça é um hábito bom – e uma ação proveniente da vontade. Ordena todas as outras virtudes em relação ao outro, objetivando dar a cada um o que é seu com base na igualdade proporcional, que é real. Claro está a similaridade entre a concepção de justiça em Aristóteles e Tomás de Aquino. Contudo, a concepção de finalidade última do ser humano difere por um aspecto central.

De acordo com MacIntyre (1991), na obra *Ética a Nicômaco* está claro que há um fim último para os seres humanos, contudo, não há referência sobre qual é este fim último. Para o Doutor Angélico a felicidade plena é a finalidade última do ser humano, e esta só é possível quando este contempla a Deus. Ou seja, a felicidade terrena – resultado da justiça e bem comum –, é apenas uma parte, ou prefiguração do que

será perfeito quando o ser humano atingir sua finalidade última: Contemplar a Deus face a face.

Compreender Tomás de Aquino requer ciência de que sua doutrina parte de uma complexa tradição de argumentação e conflito que inclui Aristóteles, Agostinho e muito mais. O projeto de Tomás de Aquino foi “desenvolver o trabalho da construção dialética sistematicamente, de modo a integrar toda a história anterior da pesquisa, à medida que a conhecia, na sua própria” (MACINTYRE, 1991, p.225).

2.4. A noção de justiça na teoria liberal: John Locke

Observamos até aqui que o anseio por definir a justiça impeliu reflexões e produções de importantes autores da Grécia Antiga e Idade Média. Tais reflexões tem impactado direta ou indiretamente as atuais concepções acerca do justo. Igualmente, o advento da Idade Moderna, momento histórico marcado pela dissolução do absolutismo e emergência do Estado liberal, foi bojo de diversas reflexões acerca do justo.

Diferentes visões de mundo podem ser constatadas nos mais lúcidos teóricos do contratualismo: John Locke (1632 – 1704), Thomas Hobbes (1588 – 1679) e Jean – Jacques Rousseau (1712 – 1788) (SILVA; NETTO, 2008). Todos partem de concepções diferentes acerca da natureza humana²⁷ e, portanto, propõem diferentes pactos para a convivência em sociedade, denominados de “contrato social”.

Neste item vamos nos ater ao pensamento liberal, em cuja doutrina se encontra o poder de representação, formulado pela primeira vez por John Locke (PAIM, 1987).

Primeiramente por liberalismo entende-se “uma doutrina do Estado limitado tanto com respeito aos seus poderes quanto às suas funções. A noção corrente que serve para representar o primeiro é *Estado de direito*; a noção corrente para representar o segundo é *Estado mínimo*” (BOBBIO, 1988, p.17).

John Locke (1632 – 1704) nasceu na Inglaterra, era filho de um advogado, o qual educou seus filhos com base no puritanismo. O contratualista formou-se em medicina e a partir do estudo das ciências

²⁷ John Locke compreende que o estado de natureza é um estado de perfeita liberdade, onde todos podem dispor de sua pessoa e posses da forma como bem entender (LOCKE, 2005). Thomas Hobbes compreende o estado de natureza enquanto um estado de guerra, marcado pela belicosidade, onde não há segurança e nem paz (SILVA, NETTO, 2008). Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, atesta que o estado de natureza é marcado pela felicidade plena do homem, o qual vive em contínua harmonia com as leis da natureza (SILVA; NETO, 2008).

naturais, desenvolveu “[...] uma concepção empirista no campo da filosofia, criticando o inatismo e afirmando ser a experiência a fonte do conhecimento” (SILVA; NETO, 2008, p.175).

O ingresso de Locke no pensamento político se deu por intermédio do Lord Ashley, de quem ele era médico. “Em 1672, tendo Ashley se tornado Conde de Shafstesbury e presidente da Câmara dos Lordes, designou Locke como secretário para as nomeações eclesiásticas e um ano depois o nomeou secretário do Conselho do Comércio e da Agricultura, do qual Ashley era presidente” (SILVA; NETO, 2008, p.176).

Locke vivenciou momentos turbulentos da política inglesa. Primeiro a Revolução Puritana ²⁸, posteriormente o governo republicano de Oliver Cromwell, que durou até 1660. Vivenciou também a Revolução Gloriosa, estopim da crise da monarquia (1660-1688) em detrimento da ascensão de Guilherme de Orange - chefe de Estado da Holanda - ao poder. Neste contexto político Locke aderiu a corrente anti-absolutista igualmente seu amigo Lord Ashley, o qual foi obrigado a exilar-se na Holanda em 1681 por conta de acusações de conspiração contra o rei Carlos II. Tal acontecimento levou John Locke a refugiar-se na Holanda também em 1683 (SILVA; NETO, 2008).

Durante sua permanência na Holanda, por um período de cinco anos, Locke tornou-se um interlocutor dos anti-absolutistas junto ao governo da Holanda, tendo mantido estreitas relações com Guilherme de Orange. Assim, quando retornou à Inglaterra, retornou também à vida política inglesa, tendo exercido o cargo de Comissário de Apelação e, posteriormente, o cargo de Comissário do Conselho de Comércio e Agricultura. Suas condições de saúde o obrigaram, pouco tempo depois, a distanciar-se da vida política, vindo a dedicar-se tão somente aos estudos (SILVA; NETO, 2008, p.177).

No campo da filosofia John Locke publicou dois Tratados sobre o Governo Civil, sua tese central acha-se formulada no Segundo Tratado²⁹ (PAIM, 1987).

²⁸ Ocorrida em 1640, em razão do confronto entre o rei Carlos I e o parlamento, o que gerou uma guerra civil, a qual só veio a terminar em 1649 com a vitória dos parlamentares e a execução de Carlos I (SILVA; NETO, 2008).

²⁹ A de que a associação em repúblicas e a submissão a governos tem a finalidade de conservar a propriedade (PAIM, 1987).

De acordo com John Locke o estado de natureza é um estado de perfeita liberdade. Esta liberdade consiste em “[...] regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 2005, p. 382). Muito embora o homem goze de perfeita liberdade no estado de natureza, esta liberdade é limitada no que concerne a auto-destruição ou de “[...] qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija” (LOCKE, 2005, p.384). Isto porque o estado de natureza possui uma lei natural que o regula, e de acordo com esta lei todos são iguais e independentes, portanto ninguém deve “[...] prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. Afirma ainda o autor: “[...] Cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem (LOCKE, 2005, p. 385). Nestes casos “[...] todo homem tem o direito de punir o transgressor e de ser o executor da lei da natureza” (LOCKE, 2005, p. 387).

No que se refere ao transgressor da lei natural, sob a qual o estado de natureza é regido, Locke (2005, p. 386) afirma que este “[...] declara estar vivendo segundo outra regra que não a da razão e da equidade comum, que é a medida fixada por Deus às ações dos homens para mútua segurança destes; e, assim, torna-se ele perigoso para a humanidade [...]”.

Locke (2005, p. 407) afirma que o mesmo Deus que deu aos homens o mundo, deu-lhes também a razão, “[...] a fim de que dela fizessem uso para maior benefício e conveniência da vida. A Terra, e tudo quanto nela há, é dada aos homens para o sustento e o conforto de sua existência”. Embora a Terra e as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, “[...] cada um tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem o direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele” (LOCKE, 2005, 409).

Segundo Locke mesmo que o fruto do trabalho humano pertença aquele que transformou a natureza através do trabalho, não é lícito afirmar que quem trabalha tem direito de acumular os frutos de seu trabalho, pois Deus nos deu a propriedade para usufruirmos “tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague, disso pode, por seu trabalho, fixar a propriedade [...]”. Nesse sentido, “nada foi feito por Deus para que o homem estrague ou destrua”. (LOCKE, 2005, p. 412).

Conforme Locke (2005) a apropriação de determinada terra mediante o trabalho não é prejudicial aos outros, pois há mais terras do que os homens poderiam usar. Afirma o autor: “Ninguém poderia julgar-se prejudicado pelo fato de outro homem beber, mesmo que tenha tomado um bom gole, se houvesse todo um rio da mesma água sobrando para saciar sua sede. E o caso da terra e da água, quando há bastante de ambos, é perfeitamente o mesmo” (LOCKE, 2005, p. 414). No entanto esta regra de propriedade, “[...] segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto pode usar” passa a ter um impacto social diferente com advento do dinheiro, o qual foi inventado, através de um acordo consensual entre os homens. Explica o autor:

É certo que, no princípio, antes que o desejo de ter mais que o necessário houvesse alterado o valor intrínseco das coisas, que depende apenas da utilidade destas para a vida do homem, ou antes que os homens houvessem acordado que um pedacinho de metal amarelo que se conserva sem se perder ou apodrecer valeria um pedaço grande de carne ou todo um monte de grãos, embora os homens tivessem o direito de apropriar-se, mediante o seu trabalho e cada um para si, de tantas coisas da natureza quantas pudessem usar, isso não poderia ser muito, nem em detrimento de outros, se restasse ainda a mesma abundância para aqueles que usassem do mesmo esforço (LOCKE, 2005, p. 417).

Para o autor é legítimo que o dinheiro, representado por um pedaço de metal amarelado, seja um meio de acumulação de riquezas, pois o exagero nos limites da justa propriedade não reside na extensão das posses, “[...] mas no perecimento inútil de qualquer parte delas” (LOCKE, 2005, p. 426).

A sociedade política ou civil surge, conforme John Locke (2005, p. 460), “[...] sempre que qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei da natureza e o coloque nas mãos do público [...]”. E por que tal iniciativa dos homens é necessária, uma vez que eles gozam de perfeita liberdade no estado de natureza? Locke (2005, p. 495) responde:

[...] embora tivesse tal direito no estado de natureza, o exercício do mesmo é bastante incerto e está constantemente exposto à violação por parte dos outros, pois que sendo todos reis na mesma proporção que ele, cada homem um igual seu, e por

não serem eles, em sua maioria, estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto que lhe cabe da propriedade é bastante incerto e inseguro. Tais circunstâncias o fazem querer abdicar dessa condição, a qual, conquanto livre, é repleta de temores e de perigos constantes. E não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade.

Em síntese, conforme Locke no estado de natureza os homens gozam de uma liberdade perfeita, regulam suas ações e posses como lhes apraz, dentro dos limites da lei natural. Todos possuem uma propriedade inerente a sua condição de pessoa humana: seu trabalho. Nesse sentido, a natureza que é transformada através do trabalho humano torna-se propriedade daquele que com o seu trabalho a transformou. O que não é permitido, uma vez que contraria a lei natural, é a deterioração da propriedade, quando o homem produz mais do que pode usar. O dinheiro, por sua vez, propiciou que os homens acumulassem riquezas que não se deterioram, dessa forma a lei natural não é violada.

Justiça, de acordo com a doutrina liberal de Locke, é a conservação da liberdade perfeita inerente ao estado natural do homem. Para tanto um pacto é firmado entre todos os homens, ou seja, um contrato social é feito a fim de que a propriedade que abarca, segundo Locke, a vida, liberdades, bens, seja conservada contra possíveis violações.

2.5 A noção de justiça no positivismo de Auguste Comte

Michael Lowy (2009, p. 20) compreende que o positivismo, oriundo no final do século XVIII – princípio do século XIX - emergiu como uma utopia crítico-revolucionária da burguesia antiabsolutista, e torna-se, no decorrer do século XIX até o século XXI, “[...] uma ideologia conservadora identificada com a ordem (industrial/burguesa) estabelecida”.

Linneu de Camargo Schutzer (1958, p. 280) explica que o positivismo:

[...] não provém de sistemas anteriores, nem procura justificar-se em doutrinas das quais seria a continuação ou a correção. Como expressão ideológica da burguesia revolucionária êle virá anunciar uma nova problemática em que a razão, aliada à experiência, encontra na pró-pria realidade o seu ideal de conhecimento. Voltado inteiramente

te para a ação, de que procura ser a direção racional, o positivismo renuncia às especulações da metafísica e ao socialismo utópico. O critério único da ciência impõe-lhe os limites da verdade — e é natural, portanto que êle se apresente como o "evangelho da razão". E a sua vocação pedagógica resulta diretamente de seus pro-pósitos políticos de salvação pelo progresso.

Segundo Dicionário de Filosofia (ABBAGNANO, 2007, p. 787) o termo positivismo:

[...] foi empregado pela primeira vez por Saint-Simon, para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia (*De la religion Saint-Simonienne*, 1830, p. 3). Foi adotado por Auguste Comte para a sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do séc. XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do P. é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível.

As teses fundamentais do positivismo são as seguintes:

A ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica, que recorre a tal método, não tem nenhum valor. 2- O método da ciência é puramente descritivo, no sentido de descrever os fatos e mostrar as relações constantes entre os fatos expressos pelas leis, que permitem a previsão dos próprios fatos (Comte); ou no sentido de mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples (Spencer). 3a O método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana; toda a vida humana, individual ou social, deve ser guiada por ele (ABBAGNANO, 2007, p. 787).

Michael Lowy (2009, p. 19-20), ao expor as concepções positivistas no domínio das ciências sociais, destaca um certo número de premissas que subjazem o positivismo:

1. A sociedade é regida por leis naturais, isto é, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas; na vida social, reina uma harmonia natural.
2. A sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (o que classificaremos como “naturalismo positivista”) e ser estudada pelos mesmos métodos [...] e processos empregados pelas ciências da natureza.
3. As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando, previamente todas as prenoções e preconceitos.

A compreensão de que a ciência da sociedade é formada segundo o modelo das ciências da natureza é essencialmente “[...] inseparável do combate intelectual do Terceiro Estado contra a ordem feudal absolutista”. Atesta Michael Lowy (2009, p.21) que a filosofia positivista era contrária à ideologia tradicionalista clerical, seus adeptos acreditavam nas ciências sociais livres de “paixões”. “O positivismo moderno nasceu como um legítimo descendente da filosofia do iluminismo”.

Tendo em vista que o autor Auguste Comte foi o responsável por designar o positivismo como uma grande corrente filosófica, tomamos como base para expor com maior precisão o que é o positivismo, bem como a concepção de mundo da qual parte essa corrente teórica e, por conseguinte, sua noção de justiça.

Auguste Comte nasceu em Montpellier, na França, em 19 de janeiro de 1798. Era filho de um fiscal de impostos e tinha relação difícil com sua família. Aos dezesseis anos de idade, em 1814, Comte ingressou na Escola Politécnica de Paris, a qual teve grande influência no pensamento do autor. A Escola Politécnica foi “[...] fundada em 1794, como fruto da Revolução Francesa e do desenvolvimento da ciência e da técnica, resultante da Revolução Industrial” (GIANNOTI, 1983, p. 7).

O fato mais decisivo na formação de Auguste Comte foi o “[...] estudo do Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano de Condorcet (1743-1794), ao qual se referiria, mais tarde, como “meu imediato predecessor”. A referida obra “[...] traça um quadro do desenvolvimento da humanidade, no qual os descobrimentos e invenções da ciência e da tecnologia desempenham papel preponderante, fazendo o

homem caminhar para uma era em que a organização social e política seriam produto das luzes da razão (GIANNOTI, 1983, p. 7).

Em 1817 Comte tornou-se secretário de Saint-Simon (1760-1825), do qual recebeu profunda influência. Em 1824 Comte passou a dar aulas particulares e em 1826, “[...] iniciou em sua própria casa um curso, do qual resultou uma de suas principais obras, o Curso de Filosofia Positiva, em seis volumes, publicados a partir de 1830” (GIANNOTI, 1983, p. 8).

Entre 1852 e 1854 escreve uma extensa obra em quatro volumes, a “Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade”. Em 1852 Comte publica o Catecismo Positivista ou Exposição Sumária da Religião Universal. Para este trabalho, em específico, Comte preparou-se fazendo higiene cerebral, que ele compreendia ser uma abstenção de quaisquer leituras e aprofundamento na meditação solitária. Pretendia, dessa forma:

[...] afastar-se de todos os elementos perturbadores e assegurar unidade ao projeto de constituição das doutrinas da nova religião. Nesse mesmo período, dedicou-se ao estudo da música, à poesia italiana e espanhola e à leitura da Imitação de Cristo, obra que considerava um grande poema sobre a natureza humana. A palavra “Deus” do texto da Imitação deveria, segundo Comte, ser entendida como significando a humanidade em geral (GIANNOTI, 1983, p. 9).

Os últimos anos da vida de Auguste Comte foram de grande solidão e desencanto, sobretudo por ter sido abandonado por Littré; seu mais famoso discípulo, que não concordava com a ideia de uma nova religião. Comte faleceu em 1857, mais especificamente no dia 05 de setembro (GIANNOTI, 1983).

Conforme GIANNOTI (1983, p. 14) a América do Sul, sobretudo o Brasil, foi solo fértil encontrado pelo positivismo comteano. As primeiras manifestações do positivismo no Brasil iniciaram em 1850, “[...] quando Manuel Joaquim Pereira de Sá apresentou tese de doutoramento em ciências físicas e naturais, na Escola Militar do Rio de Janeiro”, posteriormente Joaquim Pedro Manso Sayão desenvolveu a tese sobre corpos flutuantes e Manuel Pinto Peixoto sobre os princípios do cálculo diferencial. Todos os trabalhos partiram de inspirações da filosofia comteana.

Em 1876 a primeira sociedade positivista do Brasil foi fundada e em seguida a Igreja positivista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro. A

influência positivista é explícita na bandeira brasileira, que tem como lema: “ordem e progresso”. Para a ciência positiva a ordem é condição fundamental do progresso e o progresso é a meta necessária da ordem. Michael Lowy (2009) atesta que a ordem que Comte aspira não é a de antes de 1789, a qual os doutrinários do absolutismo queriam restaurar, mas uma nova ordem, uma ordem industrial, aonde há o progresso, ou seja, o desenvolvimento da indústria e das ciências. “No século XX, o entusiasmo pelo positivismo religioso decresceu consideravelmente, mas continuou a existir a Igreja Positivista do Brasil, no Rio de Janeiro, que permanece atuante até os dias de hoje” (GIANNOTI, 1983, p. 15).

A partir do estudo do desenvolvimento da inteligência humana em suas diversas esferas, Auguste Comte afirma ter descoberto uma grande lei fundamental: “que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes [...]”, o estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato e estado científico ou positivo.” O primeiro “[...] é o ponto de partida necessário da inteligência humana [...]”, o segundo destinado a servir de transição para o terceiro, e este, por sua vez, é o estado fixo e definitivo (COMTE, 1983, p.4).

Conforme Comte no estado positivo o espírito humano:

[...] renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir (COMTE, 1983, p. 4).

Conforme Cuvillier (1948, p. 14) a filosofia identificada com a metafísica tem como característica o “[...] mais alto grau de generalidade e unidade [...], em especial, pretende dar explicações mais profundas. Ao passo que a ciência indica-nos as leis dos fenômenos, a filosofia, por sua vez, indica-nos “[...] os fins, as razões do universo ser o que é”. Nesse sentido, a física “[...] dá-nos apenas as leis da óptica, da acústica, do calor, etc.; a química indica-nos propriedades dos corpos e leis de suas

combinações; mas à filosofia compete dar-nos a natureza íntima da matéria” (CUVILLIER, 1948, p. 15-16).

O caráter fundamental da ciência positiva é: “[...] tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constitui o objetivo de todos [...]” os esforços. Nesse sentido a pretensão da ciência positiva não é expor as causas geradoras dos fenômenos, mas “[...] analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude” (COMTE, 1983, p. 7).

Lacerda (2009, p. 77) esclarece que:

A elaboração comtiana visa a tornar positivas – isto é, científicas e humanas – as especulações sociais e morais: retirando essas especulações do domínio da teologia e da metafísica, é possível o ser humano perceber-se como um ser social, isto é, histórico e que vive apenas na e por meio da sociedade. Esse reconhecimento, além de permitir ao ser humano compreender melhor e mais completamente a sua própria realidade, também é o primeiro passo para aperfeiçoar essa mesma realidade. Dessa forma, Comte inclui-se na relação dos reformadores sociais do século XIX, que lançaram as bases do pensamento social contemporâneo a fim de intervir na sociedade.

A partir dessa reflexão o referido autor destaca em nota de rodapé que “as correntes afirmações de que Comte era um pensador isolado em uma torre de marfim e cuja obra buscava uma “objetividade” ou uma “neutralidade” asséptica já se revelam falsas”.

A observação, conforme a ciência positiva, é a “[...] única base possível de conhecimentos verdadeiramente acessíveis, sabiamente adaptados a nossas necessidades reais”. (COMTE, 1983, p. 48). Assim, segundo o verdadeiro espírito positivo, é preciso ver para prever, em estudar o que é, a fim de concluir o que será, conforme “[...] o dogma geral da invariabilidade das leis naturais” (COMTE, 1983, p. 50).

A partir dos fenômenos observáveis, Comte expõe quatro categorias principais de fenômenos naturais, são estes: fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos. As categorias estão “[...] dispostas de tal maneira que o estudo racional de cada categoria funde-se

no conhecimento das leis principais da categoria precedente, convertendo-se no fundamento do estudo da seguinte” (COMTE, 1983, p. 30). Perante tais fenômenos Comte nota que há uma lacuna. Essa lacuna diz respeito a inexistência de uma ciência de observação que se destine a sociedade, denominada pelo autor de física social.

Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências da observação, fundar a física social. Esta é, conforme o autor, a maior e mais urgente necessidade de nossa inteligência e o primeiro objetivo do Curso de Filosofia positiva (COMTE, 1983, p. 9).

Todos os seres vivos apresentam duas ordens de fenômenos essencialmente distintos, os concernentes ao indivíduo e os concernentes a espécie, sobretudo quando esta é sociável. Daí Comte (1983) apresenta duas grandes seções da física orgânica: a fisiologia e a física social, esta última é fundada na primeira. Em todos os fenômenos sociais observa-se inicialmente a influência das leis fisiológicas e também “[...] alguma coisa de particular que modifica seus efeitos e que provém da ação dos indivíduos uns sobre os outros, algo que se complica particularmente na espécie humana por causa da ação de cada geração sobre aquela que lhe segue” (COMTE, 1983, p. 33). Nesse sentido Comte (1983, p.33) esclarece que:

Para estudar convenientemente os fenômenos sociais, é preciso partir de início do conhecimento aprofundado das leis relativas à vida individual. Por outro lado, essa subordinação necessária dos dois estudos não prescreve, de modo algum, como certos fisiologistas de primeira ordem foram levados a crer, a necessidade de ver na física social simples apêndice da fisiologia. Apesar de os fenômenos serem por certo homogêneos, não são idênticos, e a separação das duas ciências é de importância verdadeiramente fundamental. Pois seria impossível tratar o estudo coletivo da espécie como pura dedução do estudo do indivíduo, porquanto as condições sociais, que modificam a ação das leis fisiológicas, constituem precisamente a consideração mais essencial.

Dessa forma a física social tem íntima relação com a fisiologia, contudo, funda-se num corpo de observações que lhe são próprios.

Salientamos que os fenômenos sociais, pertinentes à física social, a última das ciências fundamentais, são os “[...] mais particulares, mais complicados, mais concretos e mais diretamente interessantes para o homem; dependem, mais ou menos, de todos os precedentes, sem exercer sobre eles influência alguma” (COMTE, 1983, p. 33 - 34). O estudo de cada ciência fundamental dentro da hierarquia enciclopédica³⁰, “[...] não pode fazer progressos reais e tomar seu verdadeiro caráter a não ser depois dum grande desenvolvimento das ciências anteriores [...]”. Por exemplo:

[...] Os físicos que não estudaram de antemão a astronomia, ao menos de um ponto de vista geral; os químicos que, antes de se ocuparem com sua própria ciência, não estudaram previamente astronomia e, depois, a física; os fisiologistas que não se prepararam para seus trabalhos especiais, graças ao estudo preliminar da astronomia, da física e da química, desrespeitaram todos eles uma das condições fundamentais de seu desenvolvimento intelectual. O mesmo acontece, de forma evidente, com os espíritos que pretendem entregar-se ao estudo positivo dos fenômenos sociais sem antes ter adquirido um conhecimento geral da astronomia, da física, da química e da fisiologia (COMTE, 1983, p. 36).

Quando a ciência positiva estiver completa, ou seja, quando os fenômenos sociais forem estudados assim como as ciências naturais, afirma Comte que “[...] o triunfo definitivo da filosofia positiva ocorrerá espontaneamente e restabelecerá a ordem na sociedade” (COMTE, p. 18).

Comte evidencia que a vida industrial da sociedade moderna tende a secundar o regime teológico em relação ao regime positivo. Pois, por uma parte, a vida industrial é intimamente contrária ao otimismo providencial e compreende que “[...] o mundo exterior não é dirigido por uma vontade qualquer, [...] mas submetido a leis suscetíveis de permitir-nos suficiente previsão, sem a qual nossa atividade prática não comportaria qualquer base racional” (COMTE, 1983, p. 57).

A ciência positiva tem como primeiro grande resultado a “[...] manifestação pela experiência das leis que nossas funções intelectuais seguem em suas realizações [...]” e “[...] o conhecimento preciso das

³⁰ Astronomia, física, química fisiologia e física social, respectivamente.

regras gerais convenientes para proceder de modo seguro na investigação da verdade”. O segundo resultado consiste na reforma do sistema de educação.³¹ Conforme as diretrizes de Comte (1983, p. 68-69), “[...] a razão pública deve encontrar-se implicitamente disposta a acolher atualmente o espírito positivo como a única base possível para uma verdadeira resolução da profunda anarquia intelectual e moral, que caracteriza sobremaneira a grande crise moderna”.

A filosofia positivista indica que o destino necessário de nossa existência pessoal e social é o melhoramento contínuo de nossa condição. Esse melhoramento consiste “[...] essencialmente, tanto para o indivíduo como para a espécie, em fazer predominar de modo progressivo os eminentes atributos que distinguem a mais nobre humanidade da simples animalidade [...]” (COMTE, 1983, p. 70-71). O espírito positivo é social. Afirma Comte (1983, p. 77) que “[...] o homem propriamente dito não existe, existindo apenas a Humanidade, já que nosso desenvolvimento provém da sociedade [...]”.

Comte (1983, p.73) evidencia que as utopias subversivas seja contra a propriedade, seja contra à família “[...] quase nunca saíram de inteligências plenamente emancipadas, nem foram acolhidas por elas, a despeito de suas lacunas fundamentais; foram-no, aliás, por aquelas que perseguiram ativamente uma espécie de restauração teológica, fundada sobre um vago e estéril deísmo, ou sobre um protestantismo equivalente”.

Destacamos também que, de acordo com Comte (1983, p. 104), a filosofia positiva é mais moral do que intelectual, “[...] colocando na vida afetiva o centro de sua própria sistematização [...]”. Segundo o autor a elaboração de questões sociais leva hoje a economia da natureza humana:

[...] a dissipar radicalmente as orgulhosas ilusões inerentes à sua preparação científica, quanto à pretensa supremacia da inteligência. Sancionando a experiência universal, melhor do que o pôde fazer o catolicismo, o positivismo explica por que a felicidade privada e o bem público dependem mais do coração do que do espírito. Mas, além disso, o exame direto da questão de sistematização o conduz a proclamar que a unidade humana só pode resultar duma justa preponderância do sentimento sobre a razão e até mesmo sobre a atividade.

³¹ O autor refere-se ao sistema de educação europeu.

O único caráter essencial do novo espírito consiste, segundo Comte (1983, p. 63), “[...] em sua tendência necessária a substituir, em todos os lugares, absoluto por relativo”.

Conforme Comte (LACERDA, 2009, p.84-85) “[...] a propriedade existe naturalmente, correspondendo a necessidades humanas elementares de alimentação, vestuário, moradia e trabalho”. A propriedade, também, “[...] pode assumir um caráter diretamente social”. A partir disso Comte atesta que “[...] o capital é social em sua origem e deve sê-lo em sua destinação”. Uma outra forma de entender essa fórmula é a seguinte: o capital deve ser utilizado para benefício coletivo, não podendo ser nem inútil (ou ocioso) nem se conferindo a ele o direito de “usar e abusar”; em outras palavras, *para Comte a propriedade não é absoluta*. (MARIETTI, 1997 apud LACERDA, 2009, p. 80-81) evidencia também que:

Vários dos primeiros escritos de Comte – os chamados “opúsculos de juventude”, redigidos entre 1817 e 1830 (quando publicou o volume I do *Sistema de filosofia positiva*) –, fosse sozinho, fosse já como secretário de St.-Simon, tratavam do que chamaríamos contemporaneamente de “economia”: orçamento público, relações financeiras e bancárias teoria da produção e assim por diante. Esses artigos eram inspirados, por um lado, pelo desejo de influenciar o debate público, no sentido de melhorar as condições de vida dos franceses; por outro lado, foram esforços iniciais para elaborar uma compreensão geral da realidade. O guia teórico nesse empreendimento foi Jean-Baptiste Say – um dos poucos economistas que, depois, seriam elogiados por A. Comte –, cujas preocupações eram, até certo ponto, semelhantes às do fundador do Positivismo, no sentido de ter uma compreensão geral da realidade e que levasse em conta não apenas a perspectiva “material”, mas também a social e a política; a diferença entre ambos é que Say era propriamente um economista que levava em consideração os elementos sociológicos, ao passo que Comte deseja criar uma Sociologia que compreendesse os elementos econômicos.

Tendo em vista que a filosofia positivista parte da invariabilidade das leis naturais como explicação legítima do mundo natural e da sociedade; Da ordem e o progresso serem idealizados como consequência social da aplicação generalizada da ciência positiva na sociedade; Da lógica do sistema industrial ser concordante com a ciência positiva e da crítica realizada às utopias subversivas seja contra a propriedade, seja contra a família, demonstram que: a concepção de mundo positivista vincula-se a corrente de pensamento que dispensa explicações teológicas e metafísicas e diverge das que fazem críticas severas ao ordenamento social industrial.

Comte deixa claro que a maneira de filosofar anterior ao positivismo “[...] conduzia necessariamente a opiniões vagas, comportando apenas uma indispensável disciplina, baseada numa repressão permanente apoiada numa autoridade sobrenatural” (COMTE, 1983, p. 62).

É relevante destacar que para Comte e para a Sociologia:

[...] a economia não existe *per se*, mas somente integrando uma realidade social mais ampla, socialmente constituída e condicionada. Ora, a doutrina do *laissez-faire*, do ponto de vista teórico, ignora essas mútuas relações ou considera-as “externalidades”; do ponto de vista prático, afirma que os problemas econômicos resolver-se-ão sozinhos, graças a uma propriedade qualquer que o sistema econômico apresentaria – a famosa e vulgarizada “mão invisível” – a longo prazo e independentemente de qualquer outra consideração sociológica, política ou mesmo moral, o que equivale à mais completa omissão política, especialmente do governo, responsável pela reação de conjunto social sobre as diversas partes constituintes.

No meio dessas concepções, estariam implícitas ou explícitas 1) a apologia do egoísmo, 2) a afirmação cínica de que o altruísmo é uma forma hipócrita de justificar o egoísmo, 3) a postulação de que a propriedade é absoluta e 4) a consideração de que o bem comum é no máximo a soma das utilidades particulares. Essas são as críticas de Comte, elaboradas em 1838 e repetidas mais ou menos até sua morte, em 1857.

Destacamos também que apesar de demonstrar que a explicação científica é superior as demais, o autor evidencia em determinado

momento de seus escritos que a “[...] unidade humana só pode resultar duma justa preponderância do sentimento sobre a razão e até mesmo sobre a atividade” (COMTE, 1983, p. 104).

Nesse sentido destacamos a dificuldade em determinar a concepção de justiça do autor. Buscamos nesse item, a partir das características que conseguimos expor da teoria em questão, demonstrar os elementos que elucidam a possível concepção de justiça do positivismo.

Salientamos que, de acordo com Silva (1983, p. 52-53), “a influência exercida na área da sociologia pelo positivismo foi responsável pela informação científica do serviço social, cujas experiências esparsas não focalizavam a problemática do homem numa visão globalizada, mas sim com dimensões distintas desvinculadas de um contexto globalizante”. Afirma ainda que “o positivismo impregnou a própria estrutura do serviço social. Sendo assim, a visão parcializada da realidade vinha explicar as abordagens do serviço social a nível de indivíduo, de grupo e de comunidade, como realidades isoladas e estanques”.

2.5 A noção de justiça no funcionalismo de Émile Durkheim

Segundo o Dicionário de Sociologia (GLOBO, 1963, p. 14) o funcionalismo consiste numa “tendência para ressaltar a função (v.) dos elementos culturais em detrimento de sua forma (v.). Também a opinião de que a todo elemento cultural deve ser atribuída uma função, pode ser qualificado como funcionalismo”. O referido dicionário atesta haver dois tipos de funcionalismo nas Ciências Sociais: “O estrutural e o cultural, que se baseiam no conceito de função. O primeiro tipo a considera identificada com a própria estrutura da vida social, e o segundo, em sua realização dentro da cultura como satisfação de necessidades orgânicas totalizadas na vida social”.

De acordo com o dicionário de sociologia intitulado “novo dicionário de sociologia” (MITCHELL, 198-?, p 251):

Os antecedentes das orientações funcionalistas em sociologia são ilustradas por um dito de Voltaire com o sentido geral de que, se Deus não existisse, seria preciso que o homem o inventasse; ao dizer tal Voltaire considerava a fé em Deus como funcionalmente indispensável ao homem. O impulso de empregar o termo função veio dos sociólogos do séc. XIX como Auguste Comte e Herbert Spencer, para quem grupos de sociedades ou sociedades individuais eram semelhantes a

organismos biológicos no modo como trabalhavam. Por seu turno, Émile Durkheim defendeu que toda a explicações sociológica deveria consistir na descoberta primeiramente, do fenômeno em causa e, em segundo lugar, da sua função [...]

Durkheim foi, conforme o referido dicionário de sociologia, provavelmente a maior influência do moderno funcionalismo. Segundo Giannotti (1978, p.7), Durkheim compreendia que a lei dos três estados, como a formulada por Auguste Comte, “pode ter alguma utilidade para a filosofia da história, mas não tem serventia maior para o estudo dos fatos sociais concretos”.

Ainda com base no referido dicionário de sociologia (MITCHELL, 198-?, p 254), ressaltamos que o funcionalismo sociológico ganhou a sua formulação mais sistemática e rigorosa a partir da teoria “estrutural-funcional” de Parsons. As principais características do funcionalismo-estrutural funcional são:

a) A delimitação de fronteiras entre o social e os outros sistemas relevantes, sobretudo o cultural, o da personalidade e o biológico; b) uma delimitação abstracta e trans-histórica das maiores unidades estruturais do sistema social, e uma acentuação exagerada das relações normativas entre essas unidades; c) uma preocupação relevantíssima com as condições de estabilidade, integração e máxima efectividade do sistema tal como é abstractamente descrito.

A partir da obra “Manifest and Latent Functions” cujo autor é Robert Merton (1949), tem-se visualizado duas grandes variantes no funcionalismo sociológico (MITCHELL, 198-?, p 255):

Merton apressou o estabelecimento de uma perspectiva menos comprometida com os focos do funcionalismo-estrutural de estabilidade, consenso e integração. Deste modo, enquanto maior parte dos sociólogos são funcionalistas sociais relativamente à preocupação com sistemas que compreendem partes interdependentes, e ao interesse nas consequências sociais não queridas da acção social e na organização, e também à recusa em reduzir a análise da vida social ao nível psicológico, apenas os funcionalistas-estruturais baseiam o seu trabalho na concepção altamente abstracta do sistema normativamente integrado.

Como observado o funcionalismo foi desenvolvido por vários autores ao longo da história, além disso, foi aderido por várias disciplinas, como a sociologia, psicologia, antropologia, linguística, arquitetura, entre outras.

A fim de compreender a concepção de mundo e noção de justiça inerentes ao funcionalismo, escolhemos o funcionalismo desenvolvido por Émile Durkheim que, como já visto, é provavelmente a maior influência do moderno funcionalismo.

Durkheim nasceu em 15 de abril de 1858. Sua família era constituída por rabinos da Alsácia, na cidade de Épinal³². Conforme Giannotti (1978, p.6):

Seus primeiros estudos foram feitos no colégio de Épinal e continuados no Liceu Louis-Le-Grand e na Escola Normal Superior, ambos em Paris. Posteriormente, expressaria desagrado pelo ensino demasiado literário e pouco científico recebido nessas instituições. Diplomado em 1882, Durkheim lecionou filosofia nos liceus de Sens, Saint Quentin e Troyes, ao mesmo tempo que se aprofundava no estudo das obras de Herbert Spencer (1820-1903) e Alfred Espinas (1844-1922). Sob a influência de Spencer, Durkheim adquiriu predileção marcada por modelos biológicos, sempre presentes nos seus primeiros trabalhos. O contato pessoal e com a obra de Espinas explica a gênese de uma das ideias centrais de seu pensamento posterior, a de consciência coletiva. A influência de Espinas explica também sua teoria de que as leis reguladoras da vida social são irredutíveis às de outros domínios, sobretudo às da psicologia.

Durkheim também teve contato com um laboratório de psicologia experimental fundado por Wilhelm Wundt (1832-1920). Com este autor Durkheim estudou antropologia e psicologia dos povos e dedicou-se às ciências sociais. Nesse momento Durkheim concebeu o projeto de transformar sociologia em ciência autônoma.

Em 1887, com vinte e nove anos de idade, Durkheim foi nomeado “encarregado de cursos” na Universidade de Bordéus. “Pela primeira vez na história do ensino superior francês, criava-se uma cátedra exclusivamente dedicada à sociologia” (GIANNOTTI, 1978, p. 6). A

³² Épinal: cidade situada no nordeste da França.

partir do ingresso na referida Universidade, Durkheim, dedicou-se ao desenvolvimento da sociologia, escrevendo algumas obras, tais como: “[...] Elementos de Sociologia (1889), A Divisão do Trabalho Social (1893), As Regras do Método Sociológico (1895), O Suicídio (1897), As Formas Elementares da Vida Religiosa (1912), Educação e Sociologia (1922), Sociologia e Filosofia (1924), A Educação Moral (1925), O Socialismo (1928)” (GIANNOTTI, 1978, p 7).

Em 1898 o sociólogo fundou a revista *L'Année Sociologique*. Em 1914, ao irromper o conflito europeu, “[...] Durkheim participou ativamente da causa francesa, escrevendo panfletos veementemente nacionalistas” (GIANNOTTI, 1978, p. 7). Durkheim faleceu em 15 de novembro de 1917.

Paulo Dourado de Gusmão (1972, p. 69) na obra “Teorias Sociológicas” afirma que Durkheim, na obra “As Regras do Método Sociológico” sustentou que:

1.º, é preciso afastar sistematicamente todas as prenoções quando se estuda o fato social; 2.º nunca tomar por objeto de pesquisa um grupo de fenômenos previamente definidos por certos caracteres exteriores que lhe são comuns, circunscrevendo a pesquisa aos que se enquadram nesta definição; 3.º, quando se empreender a exploração de uma ordem qualquer de fatos sociais, deve-se esforçar por considerá-los em seus aspectos gerais e comuns, e não em suas manifestações individuais; 4.º, quando se procura explicar um fenômeno social, é preciso buscar separadamente a causa eficiente que o produz e a função que desempenha; 5.º, deve ser pesquisada a causa determinante de um fato social entre os fatos sociais anteriores, e não entre os estados de consciência individual; 6.º, deve ser encontrada a origem primeira de todo processo social de alguma importância na constituição do meio social interno; 7.º, deve-se explicar um fato social de alguma complexidade somente seguindo o seu desenvolvimento integral através de todas as espécies sociais.

Giannotti (1978, p. 8) esclarece que “[...] partindo da exterioridade dos fatos sociais, Durkheim desemboca na compreensão da sociedade como um conjunto de ideias, constantemente alimentados pelos homens que fazem parte dela”. Partindo desse “[...] pressuposto e projeto

metodológicos, Durkheim foi levado a investigar a possibilidade de abordar a sociedade como um fato *sui generis* e, portanto, irreduzível a outros. Como resultado, chegou à conceituação de “consciência coletiva”, entendida como o sistema das representações coletivas em uma determinada sociedade”. A consciência coletiva também é explicada por Gusmão (1972, p. 79) como um “conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade, constitutivo de um sistema determinado que tem vida própria, eis a consciência coletiva”.

Para conhecer as representações coletivas Durkheim examina as “[...] expressões permanentes dessas representações, como, por exemplo, os sistemas jurídicos e as obras de arte. Outro procedimento é a pesquisa estatística, como o próprio autor realizou, “[...] estudando o problema do suicídio, não como fato psicológico individual, mas como “fato social” (GIANNOTTI, 1975, p. 8).

Segundo Durkheim:

Em cada uma de nossas consciências há duas consciências; uma que é conhecida por todo nosso grupo e que, por isso, não se confunde com a nossa, mas sim com a sociedade que vive e atua em nós; a outra, que reflete somente o que temos de pessoal e de distinto, e que faz de nós um indivíduo. Há aqui duas forças contrárias, uma centrípeta e outra, centrífuga, que não podem crescer ao mesmo tempo. Como consequência, estão, segundo Durkheim, as representações coletivas lado a lado com as individuais (GUSMÃO, 1972, p. 80).

Conforme Durkheim:

Para a Sociologia tornar-se ciência empírica, não lhe bastaria dar um método científico, pois era necessário considerar o “social” de forma objetiva. Daí insistir sobre a necessidade de se considerar o “fato social” como “coisa”, afastado de qualquer teleologismo [...]. Durkheim quis ressaltar a natureza objetiva do fato social, independente do investigador, dos seus desejos, ideias, valores, interesses, crenças ou concepção do mundo (GUSMÃO, 1972, p.70).

Giannotti (1975, p. 8) destaca, também, que:

As expectativas de Durkheim em relação a sociologia como disciplina científica eram muito grandes. Acreditava que os valores são em geral determinados pela natureza particular das

sociedades e que, por essa razão, seria possível formular uma ética com base no estudo dessas sociedades. Assim, a sociologia poderia substituir a moral, criticando os valores estabelecidos e esforçando-se para afastar tendências novas, possivelmente prejudiciais.

Um elemento importante da teoria de Durkheim é o conceito de solidariedade social, o qual possui dois significados: “A primeira forma de solidariedade seria a solidariedade mecânica, que ocorre nas sociedades onde os indivíduos diferem pouco entre si, partilhando dos mesmos valores e sentimentos. Essas sociedades tem coesão porque seus elementos individuais são similares”. A segunda forma de solidariedade consiste na solidariedade orgânica, “[...] presente nas sociedades mais complexas que resultam da crescente divisão de trabalho, exigida pelas tarefas econômicas menos simples” (GANNOTTI, 1978, p. 8).

A divisão do trabalho social produz dois resultados: Primeiro, aumenta a força produtiva e a habilidade do trabalho, tornando-se condição necessária para o desenvolvimento intelectual e material das sociedades. Nesse sentido, a divisão do trabalho social é a fonte da civilização”. Outra função importante da divisão do trabalho social é integrar a sociedade, estrutura-la, manter a coesão social, tornando os membros interdependentes (GUSMÃO, 1972).

O equilíbrio, a harmonia e a ordem sociais, obtidos com a divisão do trabalho social, têm como pressupostos duas tendências ou necessidades: a união e a aproximação pela semelhança e pela diversidade. Tais tendências possuem caráter moral e podem ser consideradas como formas de expressão da solidariedade social (GUSMÃO, 1972, p. 72).

A solidariedade social, por sua vez, “[...] não é expressão de tendências naturais ou inatas do indivíduo, pois resulta da divisão do trabalho social. Resulta da própria divisão; é fator que a fortalece: efeito que se torna causa” (GUSMÃO, 1972, p. 72). Em suma, “[...] a vida social, segundo Durkheim, emana de duas fontes: da semelhança das consciências e da divisão do trabalho social” (GUSMÃO, 1972, p. 76).

A desintegração das normas sociais é chamada pelo autor de anomia. A anomia ocorre quando diversas funções sociais se tornam muito tênues ou intermitentes. Como as sociedades mais complexas são baseadas na diferenciação, é necessário que as tarefas individuais correspondam a seus desejos e aptidões: como isso nem sempre acontece, os valores ficam enfraquecidos e a sociedade é ameaçada pela

desintegração. A partir desse entendimento, preocupado com as consequências políticas e éticas dessa desintegração, Durkheim sugere como remédio as formas cooperativistas de produção econômica.

Giannotti (1978, p. 9) salienta que o estudo das religiões tem papel importante no sistema de Durkheim. Conforme o sociólogo “[...] a sociedade ocidental moderna, racionalista e individualista, necessitaria de crenças comuns que – segundo o autor – não podem mais ser fornecidas pela religião tradicional”. Além disso, para Durkheim “[...] todas as religiões são apenas uma transposição da sociedade para o plano simbólico: através do totem, por exemplo, os homens cultuam apenas a realidade coletiva transfigurada”.

Diferentemente do positivismo que não pressupõe a investigação das causas do fenômeno, o funcionalismo além de investigar a função dos fenômenos, investiga, também, a causa.

A concepção de mundo e, conseqüentemente, noção de justiça do funcionalismo, parte do empírico, dos fatos e fenômenos sociais. A explicação da sociedade se dá por essa vertente e não de modo transcendente. A ordem e harmonia da sociedade, decorrente da divisão do trabalho e valores compartilhados, subjazem a noção de vida boa do funcionalismo. Justificamos essa afirmação com o fato de a desordem social ser denominada pelo autor de anomia.

Destacamos, a partir do resgate histórico do Serviço Social no Brasil, que o funcionalismo influenciou a profissão através de autores e bibliografias norte-americanas. É um exemplo a obra “Social Diagnosis”³³ (1917), da autora Mary Richmond, cuja influência teve destaque no chamado segundo bloco do Serviço Social brasileiro, que teve início em meados da década de 1940.

2.5 A noção de justiça no Marxismo

O marxismo, “amplo movimento de ideias que se estende desde a Filosofia até a Política [...]” fora desenvolvido por Karl Marx e Friedrich Engels, na metade do século XIX. Ambos os autores estudaram e analisaram o sistema capitalista e, embasados pelas reflexões de autores como Hegel e Feuerbach³⁴, teceram críticas ao capitalismo, as quais tiveram grande influência em sua posteridade. Além disso, através da vida

³³ Diagnóstico Social em português.

³⁴ Em determinado momento Marx rompe com o idealismo tradicional de Hegel e com o materialismo apenas contemplativo de Feurbach. De acordo com Mascaro (2014, p. 272) “tal ruptura consiste numa das maiores especificidades do pensamento marxista”.

e obras desenvolvidas, ambos defenderam uma nova sociabilidade, cuja instauração se dá a partir da supressão da propriedade privada, o comunismo (GIANNOTTI, 1978).

A corrente teórica denominada marxismo pode ser apresentada no plural, “marxismos”, uma vez que os escritos de Marx e Engels possuem diversas interpretações. Como veremos adiante, essas diferentes interpretações se aplicam a questão da justiça. Antes disso, vamos expor uma breve apresentação do autor, cujo sobrenome deu nome a corrente teórica aqui explanada.

Karl Marx nasceu em 5 de maio de 1818 na cidade de Trêves, situada hoje na Alemanha ocidental. O pai de Marx, Hirschel Marx, era advogado. Embora sendo de família judaica, Hirschel não praticava a religião, era um livre pensador e um liberal moderado. A mãe de Marx, Henriette Marx, era holandesa e também descendia de família judaica. Marx foi o terceiro dos nove filhos do casal.

Karl Marx iniciou seus estudos na cidade de Trêves até terminar o curso secundário. Posteriormente, em 1835, seu pai o enviou a Universidade de Bonn, onde estudou direito, história, filosofia, arte, literatura entre outras matérias. No ano de 1836, Marx casou-se com Jenny, com quem compartilhou a vida até que ela viera a falecer. Em outubro deste mesmo ano, foi estudar em Berlim, onde teve contato com o pensamento de Hegel. No ano de 1837 o autor passou a dedicar-se ao estudo da filosofia.

Em sequência Marx teve contato com o pensamento do autor Feurbach, mais especificamente através da obra “A essência do Cristianismo”. Neste íterim o autor decidiu conquistar uma cátedra universitária. Com esperanças de contar com o apoio de seu amigo Bruno Bauer para tornar-se professor da Universidade de Bonn, Marx redigiu nesta mesma universidade a tese intitulada: “Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e Epicuro (GIANNOTTI, 1978). No entanto, Marx “[...] logo perdeu as esperanças de abraçar a vida universitária, pois crescera a oposição contra Bauer, que acabaria sendo expulso de Bonn, antes disso, porém, Marx tivera a cautela de procurar uma universidade menor e mais neutra, doutorando-se então por Iena” (GIOANNOTTI, 1978, p. 10). Neste momento Marx passa a se preocupar com problemas propriamente sociais e políticos.

Marx viajou para França quando o jornal no qual escrevia - *Gazeta Renana* - foi fechado pelo governo alemão. Posteriormente, foi convidado para, juntamente com autores da esquerda hegeliana, ser diretor do jornal *Anais Franco-Alemães*. Marx aceitou o convite, o qual

viera a mudar a sua vida. Engels escreveu um artigo *Esboço de uma crítica da Economia Política*, o qual foi publicado pelo jornal, sendo responsável pela virada do pensamento de Marx. Marx e Engels, a partir da Crítica a economia política, passaram a desenvolver trabalhos em conjunto. O primeiro, a *Sagrada Família*, cujo subtítulo é *Crítica de uma Crítica Crítica*, no qual são analisadas as consequências políticas do neo-hegelianismo. A segunda obra desenvolvida em conjunto pelos autores chama-se *Ideologia Alemã*, “[...] um balanço de suas próprias consciências filosóficas, onde a ruptura com Feurbach, por certo, ocupa lugar mais importante” (GIANNOTTI, 1978, p. 14). Em 1848, momento em que a Europa estava sendo agitada por comoções sociais, Marx e Engels escreveram o *Manifesto do Partido Comunista*, que foi apresentado no segundo congresso da Liga dos Comunistas. O texto versa sobre a luta de classes e termina convocando os operários do mundo inteiro à união (GIANNOTTI, 1948).

Marx morou em Paris e depois fixou-se em Londres, onde dedicou-se integralmente a seus estudos. Em 1852 Marx escreve o *18 brumário de Luis Bonaparte*, obra na qual “[...] analisa o golpe de Estado de Napoleão III, e o bonapartismo como uma forma de governo em que a burguesia se deixa levar quando se vê na emergência de uma crise” (GIANNOTTI, 1978, p. 18). Em 1859 ficou pronto o texto *Para a Crítica da Economia Política*.

Esse foi o período mais produtivo da vida de Marx; o público porém deveria esperar até 1867, quando da publicação de *O Capital*, para ler um texto seu. À medida que aprofundava suas investigações, Marx escreveu para si próprio uma enorme quantidade de textos, hoje reunidos em grande parte nos Esboços da Crítica da Economia Política e Teorias sobre a Mais-Valia, sendo que este último deveria constituir o quarto volume de *O Capital*. (GAINNOTTI, 1978, p. 19).

Após a morte de sua mulher e, posteriormente de sua filha Jenny em 1883, Marx, acometido de um abscesso no pulmão faleceu em março do mesmo ano. A obra máxima de Marx, *O capital*, foi traduzida em russo em 1872, seguindo-se a tradução francesa. Marx não chegou a ver a edição na língua inglesa, que viera a ser lançada posteriormente a sua morte.

A célebre frase de Karl Marx quando se refere ao comunismo “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2012, p. 32) pode ser entendida como uma ideia

de justiça marxista? A sociedade comunista é uma sociedade justa ao passo que a capitalista não? Ricardo Rojas Fabres (2014, p. 7) afirma que “[...] em contraste com o legado teórico liberal, o marxismo não oferece respostas absolutas e conclusivas sobre o tema da justiça”.

Conforme o autor Will Kymlicka (2006, p. 204), no que concerne a ideia de justiça, há duas correntes teóricas marxistas. “Uma corrente se opõe à própria ideia de justiça. A justiça, nesta visão, é uma virtude remediadora, uma resposta a certa falha na vida social, enquanto que o “[...] comunismo supera estes conflitos e, portanto, supera a necessidade de justiça”.³⁵ A outra corrente “compartilha a ênfase que o liberalismo dá a justiça, mas rejeita a crença liberal de que a justiça é compatível com a posse privada dos meios de produção”. Nesta segunda corrente, há uma divisão entre os que criticam a propriedade privada com base na exploração e os que a criticam com base na alienação”, mas em ambos os casos a justiça marxista prevê a socialização dos meios de produção.

Agnes Heller (1998, p. 152) alega que no marxismo “o tradicional conceito ético-político de justiça – homens bons criam a boa sociedade, mas só a boa sociedade pode tornar todos os homens bons – é assim transformado: a liberação da Humanidade cria a sociedade livre, e apenas na sociedade livre todos os homens são livres”. Nesse sentido, as sociedades não livres possuem uma ética alienada uma vez que a ordem econômica é alienada. A autora (1998, p.152) aborda a questão da justiça em Marx de modo mais claro na seguinte citação:

A justaposição absoluta da não liberdade e liberdade (domínio da necessidade – domínio da liberdade), junto com a absolutização da própria liberdade, torna todas as ideias reguladoras de justiça irrelevantes para o projeto de Marx. Para ele, o único conceito sensível de justiça é o conceito formal. Em cada sociedade, as normas e regras de um grupo social devem ser aplicadas a cada membro daquele grupo. Nesse sentido, Marx raciocina, todas as sociedades são justas, inclusive o capitalismo. No capitalismo, as regras de mercado são, de fato, aplicadas consistentemente e continuamente a todos os membros da sociedade.

³⁵ Nesse sentido, por justiça se entendo o tipo de coisa que serve para mediar os conflitos entre os indivíduos, preenchendo as lacunas da vida social, por isso é desnecessária, uma vez que na compreensão dessa vertente marxista, no comunismo não haverá conflitos provenientes de falhas na vida social (KYMICKA, 2006).

Quando Heller afirma: “a absolutização da própria liberdade, torna todas as ideias reguladoras de justiça irrelevantes para o projeto de Marx”. Aqui a autora quer dizer que “o ponto de partida de Marx é a ideia de liberdade absoluta” e “liberdade absoluta não é equivalente a nenhuma autoridade e nenhuma restrição” (HELLER, 1998, p. 150). A ideia de liberdade absoluta, inerente ao projeto de Marx, diz respeito ao modelo de relativismo cultural total, o qual “não permite a imagem de uma cultura onde norma e regras são genuinamente contestadas” (HELLER, 1998, p.311). Nesse sentido “liberdade absoluta está além da justiça” (HELLER, 1998, p. 153). Por isso a ideia de justiça é irrelevante para o projeto de Marx, como afirma Heller.

Outra afirmativa de Heller na citação acima, a de que o único conceito de justiça para Marx é o conceito formal, quer dizer que: uma vez que esse projeto está além da justiça, não há necessidade de se definir o que é justiça, e por isso todas as sociedades são justas, desde que essa justiça esteja em conformidade com as regras e normas de um grupo social de cada sociedade, e seja aplicada a cada um de seus membros.³⁶ Na “Crítica do programa de Gotha” Karl Marx (2012, p.27) faz uma explanação que parece convergir com a afirmativa de Heller:

O que é distribuição “justa”? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de justiça?

A citação expressa que a ideia de justiça, para Marx, varia com o grupo social, portanto, com as normas e regras que são destinadas aos membros do respectivo grupo. Um conteúdo justo, portanto, precisa corresponder ao modo de produção. Por exemplo, a escravidão é injusta no modo de produção capitalista uma vez que o justo é o trabalho assalariado (SARTORI, 2016).

Karl Marx (2012, p.28) utiliza a expressão justiça na *Crítica ao programa de Gotha* na seguinte afirmação:

³⁶ Aqui destacamos a semelhança entre essa noção de justiça e a defendida por Trasímaco - na obra *A República* - já apresentada neste trabalho: “a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte” (PLATÃO, 2010, p.25).

Se tomarmos, em primeiro lugar, o termo “fruto do trabalho” no sentido do produto do trabalho, então o fruto do trabalho coletivo é o produto social total. Dele é preciso deduzir: Primeiro: os recursos para a substituição dos meios de produção consumidos. Segundo: a parte adicional para a expansão da produção. Terceiro: um fundo de reserva ou segurança contra acidentes, prejuízos causados por fenômenos naturais etc. Essas deduções do “fruto integral do trabalho” são uma necessidade econômica e sua grandeza deve ser determinada de acordo com os meios e as forças disponíveis, em parte por cálculo de probabilidades, porém elas não podem de modo algum ser calculadas com base na justiça.

Aqui o autor deixa claro que o “fruto integral do trabalho” enquanto produto social total, não pode ser calculado com base na justiça. Por outro lado, em uma outra citação, ainda no livro *Crítica ao programa de Gotha*, na parte referente aos “Estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores (Excertos) o autor afirma (2012, p. 80) “que todas as sociedades e indivíduos que a ela aderirem reconhecerão a verdade, a justiça e a moralidade como base de sua conduta uns para com os outros e para com cada homem, sem considerações de cor, credo ou nacionalidade [...]”. Destacamos que, quando o autor cita a adesão dos trabalhadores, está se referindo a “Associação Internacional dos Trabalhadores”. Perante estas duas citações buscamos compreender qual a ideia de justiça que Marx crítica ao falar do cálculo do “fruto integral do trabalho” e defende ao falar da adesão à “Associação Internacional dos Trabalhadores”.

Quando Marx afirma que o “fruto integral do trabalho” não pode ser calculado na justiça, o autor se refere à justiça do modo de produção capitalista. Essa justiça mesmo que seja distributiva, uma vez que decorre da esfera da produção capitalista, é essencialmente uma justiça burguesa. A ideia de justiça nesse sentido relaciona-se com a posição daqueles que defendem o modo de produção capitalista (SARTORI, 2017). Quando Marx afirma que os indivíduos que aderirem a Associação Internacional dos Trabalhadores reconhecerão a verdade, a justiça e a moralidade, sua posição vai ao encontro da vertente marxista que afirma existir a ideia de justiça em Marx.

A partir da leitura das obras de Karl Marx, Agnes Heller (1998, p. 152) nos auxilia na busca por compreender a ideia de justiça no projeto deste autor: “[...] Depois da revolução antropológica, onde não são

deixadas regras e normas externas, e não permanece nenhuma restrição, todas as ideias e noções de justiça tornar-se-ão irrelevantes; mas, então, a justiça abstrata também desaparecerá para sempre”. Nessa lógica, a sociedade dos “produtores associados” é uma sociedade além da justiça. Karl Marx (2012, p. 32) afirma que nessa fase superior da sociedade:

[...] Quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”.

Diante do horizonte idealizado por Marx, Ana Selva Castelo Branco Albinati (2009, p.9) complementa à nossa compreensão com a seguinte afirmação:

[...] A ideia de justiça em Marx não significa um ideal de justiça a ser alcançado em virtude de uma dada natureza humana ou de uma filosofia da história de caráter escatológico. Diferentemente, parece-nos tratar de uma possibilidade que se vincula à expansão da capacidade produtiva social, uma vez regulada em outras bases societárias. A ideia de justiça em Marx rompe com a métrica do equivalente, porque acompanha a superação histórico-social dessa medida.

O rompimento de uma métrica equivalente, de acordo com Albina, expressa uma nova possibilidade social. Mas em que irá se pautar esta nova possibilidade social quando a métrica equivalente for rompida, ou seja, quando a sociedade comunista for alcançada? “O que são as capacidades de cada um, e como medi-las?” O que são as necessidades de cada um?” A autora, responde: [...] cabe a cada geração responder às questões de seu tempo”. E complementa:

Não se trata de uma especulação sobre as medidas que surgirão na definição da justiça, trata-se tão somente do rompimento com uma dada medida, rompimento possível a partir da obsolescência social

dessa medida, o tempo de trabalho, sobre o qual se edifica o critério do mérito na justiça distributiva [...]. Os novos parâmetros, as novas medidas se colocarão a partir das novas condições sociais, que criam novas individualidades com novas necessidades e novas capacidades. (ALBINATI, 2009, p. 8-9).

No que diz respeito às necessidades, Agnes Heller (1998, p. 53-54) faz a seguinte reflexão: o alimento é essencial para a vida humana, “[...] mas que tipo de alimento se considera essencial é um assunto inteiramente distinto”. Acrescenta:

Sistemas de necessidades são moldados por normas e regras (os valores) de cada sociedade, e, por isso, diferentes sistemas de necessidades são alocados a diferentes grupos sociais. Os sistemas de necessidades atribuídos a um grupo social são necessidades reconhecidas. Em geral, presume-se que membros de um grupo social “têm” necessidades que são conferidas a eles por normas e regras. Assim, as necessidades reconhecidas como “essenciais” de cada membro de um grupo social são precisamente aquelas que foram impostas exatamente àquele grupo ao qual pertencem. Depende de normas e regras quais necessidades são consideradas “essenciais” e quais não o são.

A partir da reflexão de Albinati, a qual afirma ser o rompimento da métrica equivalente, ou seja, a superação do sistema capitalista e seus parâmetros, a expressão de uma nova possibilidade social, e de Heller, que nos mostrou que são as normas e regras sociais reconhecidas por cada grupo social que definem quais são as necessidades essenciais de determinado grupo, compreendemos que: Na sociedade vislumbrada e defendida por Karl Marx todos estarão de acordo com a necessidade de cada um, uma vez que “os sistemas de necessidades atribuídos a um grupo social são necessidades reconhecidas”. Mas, tendo em conta que “as necessidades reconhecidas como “essenciais” de cada membro de um grupo social são precisamente aquelas que foram impostas exatamente àquele grupo ao qual pertencem” (HELLER, 1998, p. 53-54), surge a pergunta? Quem imporá as necessidades reconhecidas como essenciais de cada membro ou grupo social?

Conforme Almeida (2015, p. 148) neste estágio, onde a escassez de recursos terá sido eliminada, bem como os conflitos entre os objetivos

das pessoas e quando as “[...] reivindicações conflitantes também seriam eliminadas [...], não se teria qualquer necessidade de uma teoria de igualdade jurídica”. E (2015, p.149) complementa:

A superação das concepções conflitantes de bens ocorreria a partir de uma comunidade tomada por uma identidade de interesses e vínculos afetivos, como se uma família fosse, a qual se apresenta como uma instituição não jurídica, onde há igualmente uma identidade de objetivos e na qual os seus integrantes reagem espontaneamente às necessidades dos outros por vínculos afetivos.

A partir do exposto, apontamos que, segundo Heller (1998), em Marx a ideia religiosa do “Reino de Deus” foi secularizada.

Até aqui trabalhamos uma das duas correntes que compreende a ideia de justiça no marxismo, àquela que afirma que a sociedade comunista está além da justiça.

A outra corrente vislumbra em um novo ordenamento social, que não o capitalismo, uma sociedade justa.

Segundo Almeida (2015) duas circunstâncias envolvem a corrente marxista que vislumbra em uma nova sociedade, que não o capitalismo, a sociedade justa. A primeira diz respeito à certeza de que a sociedade atual não avança em direção ao comunismo.

Ocorre que o transcurso da história demonstrou que o projeto comunista idealizado por Marx não se concretizou ou naqueles poucos lugares em que o socialismo se fez presente, foi tido como fracassado. Coube, então aos pensadores marxistas contemporâneos comprometerem-se com a análise de questionamentos filosóficos de ordem moral e igualitária, que antes se tinha pensado não exigissem a investigação sob o ponto de vista socialista (ALMEIDA, 2015, p. 155).

Conforme o referido autor uma das explicações acerca da necessidade de incluir no debate marxista formulações de questões relacionadas ao tema justiça, surgiu da inaplicabilidade do marxismo ortodoxo. A partir disso muitos autores se afastaram do ativismo antimoralista de Marx, e, ao mesmo tempo, procuraram “[...] compatibilizar os princípios normativos do igualitarismo, com os mais clássicos fundamentos do marxismo” (ALMEIDA, 2015, p. 155).

Ricardo Rojas Fabres (2014) é adepto dessa corrente. Segundo o referido autor, Karl Marx condenava o capitalismo com base em princípios de justiça. Além disso, Fabres (2014, p. 173) compreende que quando Marx aponta “[...] para a construção de uma nova sociedade, a partir da superação da propriedade privada [...], parece demonstrar a superioridade moral desta nova sociedade a partir de sua reafirmação dos valores negados pelo capitalismo. Luís Gustavo de Almeida (2015, p.141) concorda com a leitura de Fabres, ao afirmar que “a leitura de Marx permite-nos claramente estabelecer uma premissa fundamental em relação ao tema justiça, ou seja, vislumbra-se pelos seus escritos uma convicção em caracterizar como “justa, única e exclusivamente, a organização social que seria instaurada após a superação do capitalismo”.

Podemos ver claramente a perspectiva dessa corrente marxista, que compreende ser justa uma sociedade não capitalista, materializada nas Atas do Congresso de Unificação dos Sociais-Democratas da Alemanha, realizado em Gotha, nas quais os Sociais- Democratas alegam que a “justiça deve deixar de ser um monopólio de classe. Apenas na sociedade socialista a Justiça se torna justa” (2012, p.102).

A pergunta: “Seria possível uma concepção comunista de justiça [...]”? É respondida por Vitor Bartoletti Sartori (2016) de forma positiva, ao passo que usualmente é respondida de maneira afirmativa por importantes pensadores marxistas. Encontramos no autor Vilmar Adelino Vicente (1992, p. 424) uma interpretação de justiça que concorda com essa corrente à medida que afirma existir na proposição de Marx uma identidade de natureza ética e, por conseguinte, o conceito de justiça enquanto denúncia à exploração da classe trabalhadora. Nesse sentido, segundo o autor, uma das dificuldades do marxismo é não negar a categoria justiça, mas dela só falar indiretamente por meio de sinônimos. Além do mais, o autor afirma que “a verdadeira justiça para Marx só acontece quando nas relações sociais de produção o homem deixar de ser mercadoria e for considerado, de fato, sujeito histórico de sua libertação. Justiça, portanto, é a superação de toda a forma de reificação e exploração do homem pelo homem”.

Destacamos que a partir da metade da década de 1970 uma perspectiva renovadora, denominada projeto de ruptura teve início no bojo do Serviço Social brasileiro acadêmico. Tal projeto, de forma explícita ou implícita, remete à tradição marxista, que no decorrer do processo é apropriado pelos assistentes sociais de formas diversas.

2.8. A noção de justiça na Doutrina Social da Igreja Católica

A Doutrina Social da Igreja Católica consiste nos ensinamentos sociais da Igreja frente à chamada “questão social”.³⁷ Tais ensinamentos estão contidos em encíclicas papais³⁸ que desde 1891, com a encíclica *Rerum Novarum*, inaugura a manifestação da Igreja Católica em face dos “problemas sociais”.³⁹

Para compreendermos o conteúdo da Doutrina Social da Igreja selecionamos duas encíclicas: a *Rerum Novarum* (1891), que inaugura o ensinamento social da Igreja e a *Quadragesimo Anno* (1931), publicada 40 anos depois da primeira. Não escolhemos estas encíclicas apenas por serem as duas primeiras a constituírem o compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica, mas por estarem, em virtude da contextualização histórica, intimamente vinculadas ao surgimento do Serviço Social no Brasil e no mundo. (LIMA, 1982 IAMAMOTO; CARVALHO, 2001).

2.8.1. *Rerum Novarum* (1891)

A encíclica *Rerum Novarum* (1891)⁴⁰ tem como tema central de seus ensinamentos a *condição dos operários*, que com advento da Revolução Industrial viviam sob o jugo da exploração. A intenção da Igreja em escrever uma encíclica só sobre a condição era evidenciar “[...] os princípios duma solução, conforme à justiça e a equidade” (LEÃO XIII, 1891, p.2).

O documento é iniciado com uma profunda crítica aos homens ávidos por ganância que submetem uma grande multidão de proletários a

³⁷ Muitas das formulações que constam nos documentos pontifícios e do magistério da Igreja sobre a vida social, sobretudo entre a encíclica *Rerum Novarum* (1891) e o Concílio Vaticano II (1963), tiveram como referência o trabalho desenvolvido pelos economistas católicos do século XIX (VALES, 2015).

³⁸ As encíclicas consistem em uma comunicação escrita do papa, tornando-se um documento pontifício que é dirigido aos bispos de todo o mundo e, consequentemente, a todos os fiéis.

³⁹ De acordo com Sérgio Luiz Junkes (2013, p. 51) à Doutrina Social da Igreja deve-se a “[...] fixação e difusão do conteúdo da Justiça Social nos textos políticos e nas Constituições dos vários países, entre os quais a do Brasil [...]”.

⁴⁰ A encíclica *Rerum Novarum* (1891) foi preparada durante seis anos, período em que um grupo liderado pelo Cardeal Mermillod (1824-1892) e composto por Matteo Liberatore (1810-1892) – cofundador e 1º diretor do jornal *Civiltà Cattolica*, e Luigi Taparelli d’ Azeglio, que foi cofundador do mesmo jornal em 1850, trabalharam na preparação do documento a pedido do Papa Leão XIII (VALES, 2015).

um jugo quase servil. Por outro lado adentra na proposta socialista e critica-a. Para o pontífice é evidente que quem trabalha tem o objetivo de prover sua sustentação e às necessidades da vida, mas a razão inerente de quem exerce um trabalho é ter o direito de usar o seu salário como bem entender. “O trabalho tem uma tal fecundidade e tal eficácia, que se pode afirmar, sem receio de engano, que ele é a fonte única de onde procede a riqueza das nações” (LEÃO XIII, 1891, p.15). No que se refere à propriedade privada o documento alega que o poder público não tem o direito de aboli-la, mas regular-lhe o uso a fim de conciliá-la com o interesse do bem comum. Aponta ainda que a coletivização da propriedade teria como efeito tornar a situação dos operários mais precária, pois os retiraria a livre disposição do seu salário. Além disso, o documento afirma que a propriedade privada enquanto um direito natural pode ser usada de maneira estável através do justo uso da razão. A razão é a responsável por distinguir os homens dos animais, pois à medida que os animais agem por seus instintos, os homens, apesar de terem instintos, podem controla-los pelo uso da razão. Mas o que seria utilizar o justo uso dos bens privados através do uso da razão? A encíclica afirma que satisfeitas às necessidades dos que possuem os bens, deve-se compartilhar com os que não os têm, sendo este ato um dever de caridade cristã em prol do bem comum.

A encíclica também defende a família como sendo a sociedade doméstica que é anterior à sociedade civil, a qual “[...] será forçosamente necessário atribuir certos direitos e certos deveres absolutamente independentes do Estado” (LEÃO XIII, 1891, p.5). A interferência da sociedade civil ou do Estado no âmbito familiar só é permitida quando a família se encontra em uma situação desesperadora ou que esteja sendo um local onde ocorrem graves violações dos direitos mútuos. “A equidade manda, pois, que o Estado se preocupe com os trabalhadores, e proceda de modo que, de todos os bens que eles proporcionam à sociedade, lhes seja dada uma parte razoável, como habitação, vestuários, e que possam viver à custa de menos trabalho e privações” (LEÃO XIII, 1891, p. 15). Ao Estado é cabido assegurar a propriedade particular por meio de leis sábias e a remover as causas dos conflitos a tempo, de modo que as agitações sociais sejam reprimidas.

A luta de classes é repudiada e uma reconciliação entre as classes é defendida pela encíclica. O documento utiliza-se da seguinte analogia: Semelhante a um corpo que possui diversos membros diferentes que se complementam simetricamente, assim são as classes sociais que se complementam na diversidade. O documento também elenca deveres dos

empregados em relação ao seu patrão e vice-versa. “[...] Ao pobre e ao operário: deve fornecer integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu por contrato livre e conforme a equidade [...] quanto aos ricos e os patrões, não devem tratar o operário como escravo, mas respeitar nele a dignidade do homem” (LEÃO XIII, 1891, p. 8). No que diz respeito ao salário, o documento atesta:

Façam, pois, o patrão e o operário todas as convenções que lhes aprouver, cheguem, inclusivamente, a acordar na cifra do salário: acima da sua livre vontade está uma lei de justiça natural, mais elevada e mais antiga, a saber, que o salário não deve ser insuficiente para assegurar a subsistência do operário sóbrio e honrado. Mas se, constringido pela necessidade ou forçado pelo receio dum mal maior, aceita condições duras que por outro lado lhe não seria permitido recusar, porque lhe são impostas pelo patrão ou por quem faz oferta do trabalho, então é isto sofrer uma violência contra a qual a justiça protesta (LEÃO XIII, 1891, p. 19).

A Igreja por meio da *Rerum Novarum* também incita os fiéis a investirem em corporações que prestem serviços a prosperidade geral. Por inúmeras vezes é reiterada a importância dos costumes cristãos, desde que postos em ação a fim de transformarem a realidade. A religião é colocada enquanto fundamento de todas as leis sociais sendo só ela capaz de arrancar o mal pela raiz: “façamos tudo quanto estiver ao nosso alcance para salvação dos povos, e, sobretudo, alimentem em si e acendam nos outros, nos grandes e nos pequenos a caridade, senhora e rainha de todas as virtudes” (LEÃO XIII, 1891, p.26). Conforme os ensinamentos relatados em todo o documento, as pessoas são convidadas a tomar cada um à tarefa que lhe pertence.

2.8.2. **Quadragesimo Anno (1931)**

A *Quadragesimo Anno* foi escrita em virtude da comemoração dos 40 anos de publicação da *Rerum Novarum*, tendo como tema principal a *restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica*.⁴¹

⁴¹ Destaca-se que Pio XI encomendou os rascunho da *Quadragesimo Anno* a dois sacerdotes jesuítas alemães – Oswald von Nell-Breuning (1890 – 1991), professor da Universidade de Frankfurt a partir de 1928 e grande investigador na área das questões sociais, que foi o principal autor da encíclica, e Gustav Gundlach (1892-

A encíclica inicialmente reconhece a importância da *Rerum Novarum* enquanto sólido fundamento da atividade cristã no campo social e recorda alguns de seus pontos principais como, por exemplo, as consequências geradas pela Revolução Industrial. O documento ressalta o papel de inúmeros sacerdotes que fizeram de sua prática pastoral um atendimento aos apelos da *Rerum Novarum* e atesta a multiplicação das obras de caridade após a exortação de Leão XIII “[...] foram surgindo por toda parte e cada vez mais numerosas as associações de mútuo socorro para operários, artistas, agricultores e jornaleiros de toda a espécie, fundadas segundo os conselhos e directivas da Igreja e ordinariamente sob a direção do clero” (PIO XI, 1931, p.6-9). A referida encíclica reitera a importância da *Rerum Novarum* alegando:

Não negamos que alguns governantes, já antes da encíclica de Leão XIII, tivessem provido às necessidades mais urgentes dos obreiros e reprimindo as injustiças de maior vulto a estes feitas. Mas foi só depois que a palavra Apostólica ressoou ao mundo inteiro desde a cátedra de Pedro, que os governos, capacitando-se mais da sua missão, se aplicaram a desenvolver uma política social mais activa [...]

No que se refere às corporações e associações operárias suscitadas por Leão XIII, Pio XI afirma que muitas destas passaram a enfrentar vexações dos poderosos e dentre os católicos muitos passaram a ver com maus olhos a associação dos operários, acusando-os de socialistas ou anárquicos. O papa sugere que os operários organizem-se em sindicatos, desde que ao lado destes existam grupos que os auxiliem dando uma formação religiosa e moral. Uma nova questão abordada por Pio XI são os títulos de aquisição⁴², de acordo com o documento não comete injustiça quem se apodera de uma coisa abandonada ou sem dono (PIO XI, 1931).

Nesta encíclica o pontífice, assim como Leão XIII, defende o direito à propriedade privada enquanto um direito natural e o papel do Estado como moderador do uso da propriedade em prol do bem comum. A relação de compra e venda de trabalho também é defendida por Papa Pio XI, mas adverte: “[...] tanto vale o trabalho e tanto deve importar a paga, quanto é o valor dos seus frutos; e que por isso na locação do próprio trabalho tem o operário o direito de exigir por ele tudo o que produzir (PIO XVI, 1931, p.17)”. Conforme o documento, o salário precisa,

1962), professor de filosofia social e pensamento social cristão na Universidade Gregoriana em Roma (ALVES, 2015).

⁴²“Ocupação de coisas sem dono” (PIO, 1931, p.13).

necessariamente, prover o sustento do proletário e de sua família, e a grandeza do salário deve ser proporcionada para o bem da economia pública. Por outro lado, atesta que seria injusto exigir salários demasiados dos empresários, visto que eles não conseguiriam pagar e arruinariam suas empresas e consigo os operários.

O Papa deixa claro o repúdio ao socialismo e ao liberalismo ao afirmar: “Como não pode a unidade social basear-se na luta de classes, assim a recta ordem da economia não pode nascer da livre concorrência de forças” (PIO XI, 1931, p 21). Segundo o pontífice não é seguro que economia se auto regule, sendo necessário que ela se subordine a princípios, tais como a justiça e a caridade social. Conforme o documento são necessárias duas coisas para que as pessoas colham vantagens melhores e mais abundantes: a reforma das instituições e a emenda dos costumes, assim como afirmara Leão XIII em 1891.

Papa Pio XI retoma em todo o documento os ensinamentos de seu antecessor Leão XIII. Nenhum ponto da *Rerum Novarum* é refutado, apenas alguns esclarecimentos em relação às dúvidas pertinentes a *Rerum Novarum* e questões que surgiram com o decorrer da história foram acrescidos à encíclica. O pontífice finaliza o documento afirmando que é pela difusão do espírito evangélico e do espírito de caridade universal que irá brotar a restauração da sociedade em Cristo. Acrescenta as últimas páginas um pedido: “Unam-se, pois todos os homens de boa vontade, que sob a direção dos Pastores da Igreja querem combater este bom e pacífico combate de Cristo” (PIO, 1931, p. 35) e convida a todos a seguirem as diretivas e ensinamentos da Igreja.

O sentido de justiça presente na Doutrina Social da Igreja Católica parte de uma concepção de mundo. Nessa perspectiva o mundo é criado por Deus e todos os habitantes da terra são criaturas de Deus que devem ter sua dignidade humana respeitada. “Não é justo nem humano exigir do homem tanto trabalho a ponto de fazer pelo excesso da fadiga embrutecer o espírito e enfraquecer o corpo [...] é, portanto, contra a justiça social diminuir ou aumentar demasiadamente os salários em vista só das próprias conveniências e sem ter em conta o bem comum” (PIO XI, 1931, p. 18).

A sociedade é concebida pela Doutrina Social como sendo o corpo de Cristo. Este corpo possui membros que são diferentes entre si, mas que se complementam na diversidade, tudo o que vier a interferir nesta ordem natural é injusto. Portanto, a luta de classes e a força da livre concorrência, cuja essência ideológica fere a unidade social, são injustas. “Para, evitar o escolho quer do individualismo quer do socialismo, ter-se-á em conta o

duplo caráter individual e social tanto do capital ou propriedade, como do trabalho”. As relações entre as pessoas e a sociedade, no que concerne o trabalho e o capital, devem ser reguladas conforme as leis de uma rigorosa justiça comutativa⁴³, apoiada na caridade cristã (PIO XI, 1930, p. 25).

Além disso, parte-se do princípio de que a propriedade é um direito natural, pois foi adquirida pelo homem ao longo da história por meio do trabalho. “Suportaria a justiça que um estranho viesse então a atribuir-se esta terra banhada pelo suor de quem a cultivou? Da mesma forma que o efeito segue a causa, assim é justo que o fruto do trabalho pertença ao trabalhador” (PIO XI, 1931, p.4-5).

Faz justiça a autoridade pública que intervém na sociedade com vistas ao bem comum, ou seja, preservando a dignidade dos sujeitos, primando pela propriedade privada e promovendo a harmonia social. “Como, pois, seria desrazoável prover a uma classe de cidadãos e negligenciar outra, torna-se evidente que a autoridade pública deve também tomar as medidas necessárias para salvaguardar à salvação e os interesses da classe operária. Se ela faltar a isto, viola a estrita justiça que quer que a cada um seja dado o que lhe é devido” (PIO XI, 1931, p. 14). Nesta última afirmação fica claro, portanto, uma definição de justiça da Doutrina Social da Igreja Católica: “dar a cada um o que lhe é devido”. Papa Pio XI afirma que a riqueza do todo pertence de alguma maneira a cada parte, sendo de responsabilidade da autoridade pública prover essa justa regulação “[...] observando rigorosamente as leis de justiça, chamada distributiva⁴⁴”.

As encíclicas aqui apresentadas tem como um de seus fundamentos principais o pensamento de Tomás de Aquino. Como já apresentado no primeiro capítulo, dar a cada um o que é devido é a conceituação de justiça formulada por Aristóteles, que compreendia ser a justiça o meio termo. Dessa forma, o que é devido a cada um é o justo meio, com base na proporcionalidade (geométrica ou aritmética), mérito, ou dignidade. Tomás de Aquino parte da ideia de justiça formulada por Aristóteles com uma ressalva: o Doutor Angélico a condiciona ao pensamento cristão.

É deste último que a Doutrina Social da Igreja vai embasar sua ideia de justiça, expressa como justiça social. Nesse sentido compreende-

⁴³ A definição e justiça comutativa consta no primeiro capítulo quando exposto a concepção de justiça em Aristóteles e posteriormente em Santo Tomás de Aquino, assíduo estudioso de Aristóteles.

⁴⁴ A justiça distributiva parte do conceito Tomista que foi formulado com base em Aristóteles, como visto no primeiro capítulo.

se que a ideia de justiça expressa pela Doutrina Social da Igreja “como dar a cada um o que é devido” está pautada na ideia de justo meio e este, por sua vez, significa dar a cada um proporcionalmente a sua dignidade humana em prol do bem comum. A dignidade humana decorre do fato de os seres humanos serem filhos de Deus e por este motivo devem ter sua dignidade humana respeitada (LEÃO XII; PIO XI).

O Resgate histórico do Serviço Social no Brasil demonstra que as protoformas da profissão surgem enquanto braço da Ação Social da Igreja Católica. Nesse sentido, tentar compreender a perspectiva de justiça que as primeiras assistentes sociais tinham e que ainda permanece de modo latente na profissão (IAMAMOTO; CARVALHO, 2001), requer a compreensão do que a Igreja Católica entende por justiça.⁴⁵

2.9. A noção de justiça na Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação é definida por Leonardo Boff e Clodovis Boff na obra intitulada “Como fazer Teologia da Libertação”, na seguinte sentença: “Refletir a partir da prática, no interior do imenso esforço dos pobres com seus aliados, buscando inspirações na fé e no Evangelho para o compromisso contra a sua pobreza em favor da libertação integral de todo o homem e do homem todo, isso que significa a Teologia da Libertação” (BOFF; BOFF, 1993, p. 20). A Teologia da Libertação contém em sua espiritualidade e em seu objetivo final um sonho: a sociedade dos libertos (BOFF; BOFF, 1993).

Conforme os referidos autores a Teologia da Libertação nasceu a partir do confronto entre a fé e a injustiça feita aos pobres. Os irmãos Boff na obra *Da libertação: O sentido das libertações sócio-históricas* (1985, p. 11), atestam que: “no fundamento da teologia da libertação se encontra uma mística: o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade por um capitalismo dependente, associado e excludente”.

Os autores comparam a Teologia da Libertação com uma árvore, pois quem a vê, vê apenas os teólogos, ou seja, a galhada da árvore. Contudo, há o tronco, que consiste na reflexão dos pastores e demais agentes. Há, também, a raiz, a menos vista, uma vez que está abaixo da

⁴⁵ Conforme Vicente (1992, p. 629), “[...] o conceito de Justiça nas origens do Serviço Social está intrinsecamente relacionado ao universo conceitual da Doutrina Social da Igreja [...] Desta forma, a Doutrina Social da Igreja constituía, como expressão ideológica, a própria Teologia específica do Serviço Social, cuja prática profissional significava uma abordagem sistemática dos problemas sociais.

terra e que, por sua vez, sustenta a árvore. A raiz “[...] é a reflexão vital e concreta, embora submersa e anônima, de dezenas de milhares de comunidades cristãs, que vivem sua fé e a pensam em chave libertadora” (BOFF; BOFF, 1993, p. 24).

A Teologia da Libertação “[...] tenta articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse da libertação dos pobres: em função disto aciona as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações pastorais que ajudem a caminhada dos oprimidos” (BOFF; BOFF, 1985, p. 21).

A temática da libertação emergiu na América Latina e, especialmente no Brasil, nos primeiros anos da década de 1960. Esse período foi marcado pelo fenômeno subdesenvolvimento. Diante das possíveis explicações desse fenômeno, destacou-se a interpretação que compreende o subdesenvolvimento como a outra face do desenvolvimento, como um sistema de dependência de centros hegemônicos [...]” (BOFF; BOFF, 1985, p. 23). Afirmam os autores que:

O sujeito da transformação deveria ser o povo juntamente com aqueles estratos que se associassem organicamente a ele e não tanto às elites dominantes. Os vários populismos, o Movimento de Educação de Base (MEB), a Ação Popular (AP), o método Paulo Freire acerca da educação como prática de liberdade e a pedagogia do oprimido se estendem no quadro desta atmosfera (LIMA, 1979 apud BOFF; BOFF, 1985, p. 23).

Nestes movimentos relacionados à temática da libertação participavam muitos cristãos e agentes de pastoral da “[...] Ação Operária Católica (AOC), da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Juventude Estudantil Católica (JEC)” (BOFF; BOFF, 1985, p. 23). Em seus encontros refletiam sobre a dependência-libertação. Percebiam a insuficiência da teologia do desenvolvimento, bem como as limitações de uma teologia da revolução. Leonardo Boff e Clodovis Boff destacam que:

As comunidades eclesiais de base, os círculos bíblicos, os grupos de evangelização popular, os movimentos de promoção e defesa dos direitos humanos, particularmente dos pobres, os organismos ligados à questão da terra, dos indígenas, das favelas, dos marginalizados etc. mostraram-se, para além de sua significação

estritamente religiosa e eclesial, fatores de mobilização e espaços de ação libertadora, de modo especial, quando articulados com outros movimentos populares (BOFF; BOFF, 1993, p. 19).

Nesse sentido os irmãos Boff (1985, p. 24) discorrem que:

A fé se revelava não como freio mas como motor de libertação. Neste contexto se fizeram nos meados da década de 60 as primeiras reflexões mais aprofundadas daquilo que se chamaria depois de teologia da libertação. Como os problemas eram principalmente econômicos, políticos e educacionais procurava-se ver a relevância teológica do compromisso dos cristãos no campo da libertação econômica, política e educacional. A libertação econômica e política não tem também uma dimensão teológica? Se tem, o compromisso dos cristãos pelo econômico e pelo político implica também um compromisso com Deus, com o Reino e com a Salvação.

A Teologia da Libertação foi sendo delineada e materializada a partir da militância dos movimentos populares e grupos cristãos. No diálogo entre Igreja e sociedade, “[...] entre fé cristã e anelos de transformações e de libertação a partir das classes populares, se iniciaram as primeiras reflexões teológicas que apontavam para a Teologia da Libertação”. Encontros começaram a ser realizados e neles começou-se a aprofundar reflexões “[...] sobre a relação entre fé e pobreza, evangelho e justiça social (BOFF; BOFF, 1993, p. 97). Obras começaram a ser escritas sobre essa temática, como a *Teologia da Libertação – Perspectivas*, escrita pelo autor Gustavo Gutiérrez (1971), considerada marco da Teologia da Libertação na América Latina (1991).⁴⁶

A Teologia da Libertação foi difundida e recepcionada por parte da Teologia mundial, contudo “[...] é na América Latina e Caribe que a Teologia da Libertação possui maior poder de irradiação, a ponto de se confundir com a própria expressão “teologia latino-americana”. É lógico: aí ela nasceu e aí encontrou o húmus fecundo de um povo massivamente cristão e oprimido e de uma igreja que busca caminhar com esse povo rumo à sua libertação” (BOFF; BOFF, 1993, p. 110).

⁴⁶ Destacamos que Michel Lowy (1991, p. 47-50) expõe na obra “Marxismo e Teologia da Libertação” uma linha do tempo da Teologia da Libertação na América Latina com mais detalhes acerca de seu desenvolvimento.

A igreja brasileira é, por sua vez, conforme Löwy (1991, p. 51), a única Igreja da América Latina em que a Teologia da Libertação conquistou uma influência decisiva.⁴⁷

A importância desse fato é evidente se lembrarmos que se trata da mais numerosa das Igrejas católicas do mundo. Além disso, os novos movimentos populares brasileiros – a combativa Central Única dos Trabalhadores (CUT), o movimento dos camponeses sem terra, as associações dos bairros pobres – bem como sua expressão política, o novo Partido dos Trabalhadores (PT), são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividades de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base.

A Teologia da libertação extrapolou o âmbito eclesiástico, chegando à sociedade civil e política.

Em relação aos grupos marxistas em ação na América Latina e no mundo de modo geral, a Teologia da Libertação mostrou:

- que o marxismo não detém mais o monopólio da transformação histórica, pois os cristãos, em nome da própria fé, reivindicam esta causa e o fazem sem atitudes de concorrência ou de polêmica;
- que o apelo cristão pelo compromisso social encontra uma ressonância particular nas massas religiosas latino-americanas e manifesta um poder de comunicação de que se vêem cada vez mais destituídas as conhecidas ideologias revolucionárias;
- que a fé cristã está se libertando, sem retorno, do cativeiro capitalista, sendo que este não pode mais contar com a Igreja como um dos seus pilares de sustentação ideológica, pelo contrário, até receber dela ataques frontais e surpreendentes derivados do coração da própria fé (BOFF; BOFF, 1993, p. 122).

Cabe destacar que a elaboração da Teologia da Libertação se processa em três etapas fundamentais: ver, julgar e agir. Tais momentos

⁴⁷ Michel Löwy (1991, 53, 54) destaca que “[...] a esquerda católica brasileira dos anos 1960 elaborou a primeira teologia de origem latino-americana e foi a verdadeira precursora da teologia da libertação”.

correspondem a três mediações principais: mediação socio-analítica, mediação hermenêutica e mediação prática. “Diz-se “mediações” porque representam meios ou instrumentos de construção teológica”. A mediação socio-analítica “[...] olha para o lado do mundo do oprimido. Procura entender por que o oprimido é oprimido”. A mediação hermenêutica “[...] olha para o lado do mundo de Deus. Procura ver qual é o plano divino em relação ao pobre”. A mediação prática, por sua vez, “[...] olha para o lado da ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão de acordo com o plano de Deus” (BOFF; BOFF, 1993, p. 40).

A leitura socio-analítica quando articulada com a leitura hermenêutica da mesma realidade à luz da fé, leva a práticas pastorais transformadoras. Conforme os referidos autores (1985, p. 56): “são práticas que nascem da fé e são sempre marcadas pela consciência da fé atingindo a realidade social que deve ser transformada na direção dos ideais que a fé se faz de justiça social, da dignidade humana, da densidade de participação de todos em tudo”.

Ao buscar a libertação do pobre e oprimido há convergências entre Teologia Libertação e a teoria marxista em termos de mediação socio-analítica. Afirmando os irmãos Boff (1985, p. 51-52) que a Teologia da Libertação tem privilegiado a análise dialética da realidade social.

É aqui que se faz uma utilização não servil do instrumental analítico elaborado pela tradição marxista (Marx, as várias contribuições do socialismo, de Gramsci, de Althusser e de outros teóricos), desvinculado de seus pressupostos filosóficos (materialismo dialético). Neste ponto trata-se de ciência (saber controlado pela experimentação e verificação) e não de filosofia (interpretação universalizante do ser e da história global). Na análise da realidade social dentro da visão dialética entram também os dados da antropologia social, da psicologia social e uma consideração da história. Tudo deve concorrer para uma compreensão estrutural e causal da situação de pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, considerada, dentro de marcos éticos, como inumana e injusta.

Cabe destacar, ainda no que tange a relação entre Teologia da Libertação e marxismo que, “1º) Na Teologia da Libertação o marxismo nunca é tratado por si mesmo mas sempre a partir e em função dos pobres [...]” (BOFF, 1993, p. 46).

Michael Löwy (1991, p. 94-95) também faz sua contribuição acerca da relação entre Teologia da Libertação e marxismo. Segundo o autor o marxismo no qual os teólogos da libertação se inspiram certamente não é:

[...] daqueles dos manuais soviéticos de diamat, nem daqueles dos partidos comunistas latino-americanos. É, antes, “o marxismo ocidental” – às vezes designado como “neo-marxismo” em seus documentos – que os atrai: em Teologia da Libertação – Perspectivas, a grande obra inaugural de Gustavo Gutiérrez (1971), o autor marxista mais citado é Ernest Bloch: encontram-se também referências a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefébvre, Lucien Goldmann e... Ernest Mandel [...]. Mas essas referências europeias são menos importantes que as referências latino-americanas: Mariátegui, como fonte de um marxismo original, adaptado à realidade do continente, a revolução cubana como acontecimento que perturba a história da América Latina e, finalmente, a teoria da dependência: a crítica ao capitalismo dependente, avançada por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Aníbal Quijano [...].

Michael Löwy (1991, p. 27-28), no livro intitulado “Marxismo e Teologia da Libertação”, afirma que apesar de existir divergências entre os teólogos da libertação, na maior parte dos seus escritos encontra-se preceitos fundamentais, tais como:

1. Um implacável requisitório moral e social contra o capitalismo dependente, seja como sistema injusto iníquo, seja como forma de pecado estrutural.
2. A utilização do instrumental marxista para compreender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classes.
3. Uma opção preferencial em favor dos pobres e da solidariedade com a sua luta pela autolibertação.
4. O desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres, como uma nova forma da Igreja e como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista.
5. Uma nova leitura da Bíblia, voltada principalmente para passagens como o Êxodo –

paradigma da luta de libertação de um povo escravizado.

6. A luta contra a idolatria (e não o ateísmo) como inimigo principal da religião – isto é, contra os novos ídolos da morte, adorados pelos novos faraós, os novos Césares e os novos Herodes: Mammon, a Riqueza, o Poder, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a “Civilização Cristã Ocidental”.

7. A libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, como Reino de Deus.

8. Uma crítica da teologia dualista tradicional como produto da filosofia platônica grega e não da tradição bíblica – nas quais as histórias humana e divina são distintas mas inseparáveis.

Após expor a temática da libertação, através de um diálogo entre um militante, um vigário e um teólogo, Clodovis Boff (1985, p. 113-114) apresenta os principais resultados da discussão:

1. É preciso dizer claro e vigoroso: a libertação é a emancipação social dos oprimidos. Trata-se concretamente para nós de superar o sistema capitalista em direção de uma nova sociedade: uma sociedade de tipo socialista.

2. A libertação social porém nunca é meramente social. Ela é vivida como um fenômeno profundamente significativo, aberto à transcendência, implicando portanto uma referência trans-histórica que a Revelação chama de Salvação ou Reino de Deus.

3. Mas esta Salvação (ou Reino) se dá dentro do processo de libertação, mas quando e somente quando este processo é moralmente bom, ou seja: humanizador.

4. A fé faz perceber esta presença misteriosa da Salvação dentro da libertação, e a Teologia procura exprimi-la de modo crítico e metódico, rigoroso e sistemático.

5. A Salvação não se dá só na libertação, mas esse é o lugar mais importante de sua concretização, sua dimensão dominante no contexto de nossa situação concreta hoje, na nossa América Latina.

6. A Fé confessada na Igreja e vivida na prática é necessária em nossa história concreta para que se possa garantir uma libertação que vá no sentido do Reino (Salvação).

Conforme os irmãos Boff (1985, p. 31) “O momento espiritual situa-se no nascedouro da Teologia da Libertação. Em contato com os pobres, constituindo toda uma classe social de explorados, deu-se um verdadeiro encontro com o Senhor. Houve um compromisso com a justiça que é o bem primeiro do Reino de Deus”.

Como observado a Teologia da Libertação surge da indignação dos cristãos frente à pobreza latino-americana. Em nome da fé e em defesa da dignidade humana, inúmeros cristãos passam a agir em prol da libertação dos pobres oprimidos.

A Teologia da Libertação utiliza o instrumental analítico do marxismo, mas se desvincula de seus pressupostos filosóficos (materialismo dialético). É possível observar o uso do marxismo aliado à doutrina cristã no método: ver-julgar-agir. Conforme Vicente (1993, p. 686) “A justiça neste universo se apresenta como exercício da cidadania e de educação básica para os direitos sociais dos desassistidos, priorizando os segmentos populares como sujeitos de construção de um novo imaginário social”.

A justiça da Teologia da Libertação está vinculada a libertação dos pobres oprimidos, tendo em vista uma nova sociedade que não a capitalista (no caso da América Latina, o capitalismo dependente). Justiça nesse sentido consiste em uma nova sociedade sem opressão, onde a dignidade humana seja respeitada.

O processo de libertação para alcançar essa sociedade onde não haverá opressão, chamada pelos teólogos da libertação de Reino de Deus, [...] é moralmente bom, ou seja: humanizador” (1985, p. 114). O que motiva os adeptos à Teologia da Libertação são as causas da pobreza e o que essas causas significam: uma afronta a dignidade humana, ou seja, uma afronta a Cristo presente no pobre.

Esta é a nova concepção de justiça de porte dialético que foi anunciada progressivamente pelo pensamento Teológico Filosófico Latino Americano, o qual restabeleceu, conforme Vicente (1993, p. 74) “uma possibilidade de diálogo entre o legado marxista e a tradição cristã”.

Como veremos posteriormente a Teologia da Libertação possui relação com o Serviço Social latino americano.

3. AS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA NO SERVIÇO SOCIAL

Destacamos que a apresentação de diferentes concepções de justiça no capítulo anterior foi necessária, pois explicitou os fundamentos teóricos de concepções de justiça que tiveram ou tem interlocução com o Serviço Social, - como veremos no presente capítulo -.

3.1. O conceito de Justiça Social

A expressão justiça social pode ser localizada nos princípios fundamentais do Código de Ética do (a) assistente social vigente, mais especificamente no princípio nº V: “posicionamento em favor da *equidade e justiça social*, que assegure universalidade de acesso aos bens e serviços relativos aos programas e políticas sociais, bem como sua gestão democrática” (CFESS, 1993, p. 23).⁴⁸

Atualmente a expressão justiça social⁴⁹ tem diferentes significados, à medida que é utilizada com base em diferentes interpretações da realidade social (PIZZIO, 2016; RODWELL, 1998; AZEVEDO, 2013; TORRECILLA; CASTILLA, 2011). Esse item objetiva demonstrar como essa expressão surgiu historicamente e qual é o seu significado⁵⁰.

A expressão justiça social foi cunhada pela primeira vez pelo padre jesuíta Luigi Taparelli⁵¹ por volta do ano 1840, em seu livro intitulado

⁴⁸ De acordo com Vicente (1992, p. 632) “[...] a concepção de Justiça na conjuntura histórica da emergência do Serviço Social no Brasil está implicada em múltiplos aspectos que vão desde a formação profissional, até as perspectivas relacionadas à compreensão do Estado e da Sociedade, e à problemáticas específicas do trabalho, família, responsabilidade social cristã e desafios profissionais. Constituiu assim a Justiça Social a própria fundamentação e justificação da ação profissional”.

⁴⁹ Embora seja usada frequentemente nos discursos contemporâneos, a noção de justiça social não é definida rigorosamente pelos que a empregam (LACERDA, 2016).

⁵⁰ Conforme Lacerda (2016, p. 68) “[...] conhecendo a origem e o desenvolvimento histórico de um conceito, teremos maiores chances de entrar em acordo sobre o seu conteúdo e, conseqüentemente, sobre sua viabilidade teórica e possível aplicação”.

⁵¹ Padre italiano e filósofo – “Com seu tratado e mais de 200 artigos, Taparelli avançou o paradigma da lei natural de análise econômica, social e política que se tornou uma marca do ensino social católico, começando com a publicação de *Rerum Novarum* de Leão XIII (ou “Sobre a Condição das Classes Operárias”). em 1891. No século XX, o termo justiça social passou a significar muitas coisas dentro do discurso político protestante e judeu, bem como o discurso de grupos

“Saggio teorético di dritto naturale”⁵² (BEHR, 2004)⁵³. De acordo com Taparelli a justiça social “[...] deve igualar de fato todos os homens no que diz respeito aos direitos de humanidade, segundo o Criador os igualou na natureza” (TAPARELLI, 1851, p. 145 apud LACERDA, 2016, p. 69).

Quando Luigi Taparelli utilizou a expressão justiça social, havia um projeto de unificar a Itália, o qual gerou discussões sobre questões fundamentais de política e teoria filosófica⁵⁴. O objetivo de Taparelli foi desenvolver uma teoria econômica católica da sociedade, a qual contou com a contribuição do Tomismo enquanto alternativa ao liberalismo e ao *laissez-faire* (BURKE, 2010). Behr (2004, p. 9), oferece uma definição da justiça social cunhada por Luigi Taparelli:

A justiça social é tanto uma norma quanto um hábito - uma virtude social incorporada nas condições institucionais políticas, legais e culturais que se obtêm em uma determinada sociedade - de promover o bem comum ao estimular o livre exercício dos direitos das pessoas e particularmente das associações intermediárias, que formam livremente o seu próprio bem, de acordo com os princípios complementares da solidariedade e da subsidiariedade.⁵⁵

Taparelli tornou-se um dos criadores do neoescolasticismo e do neotomismo, passou muitos anos no Vaticano no jornal *Civiltà Cattolica*⁵⁶. Curiosamente um dos colaboradores do *Civiltà Cattolica*,

sem filiação religiosa ou mesmo com oposição aberta à religião” (BERH, 2004, p. 3, **tradução nossa**).

⁵² Em português: ensaio teórico de direito natural.

⁵³ Destacamos que esta afirmação é fruto de pesquisa bibliográfica em diversos trabalhos que se referem à noção de justiça social: (LACERDA, 2016), (TORRECILLA; CASTILLA, 2011), (BEHR, 2004), (BURKE, 2010), (VALES, 2015), (MUSTAFÁ, 2015).

⁵⁴ Maiores detalhes sobre o projeto de Unificação da Itália que se deu a partir da ocupação de Napoleão no continente Europeu, tendo como consequência a divisão do continente em reinos, sendo a Itália renomeada de “Reino da Itália”, no artigo “The Origins of Social Justice: Taparelli d’ Azeglio” (BURKE, 2010).

⁵⁵ Tradução nossa.

⁵⁶ “La *Civiltà Cattolica* é a mais antiga de todas as revistas italianas ainda ativas. Foi fundada em Nápoles por um grupo de jesuítas italianos e a primeira edição foi impressa em 6 de abril de 1850” Retirado em: <https://www.laciviltacattolica.it/la-civiltacattolica/>. Acesso em: 13/08/2018.

Gioacchino Pecci, seu antigo aluno sobre o qual tinha grande influência, tornou-se Papa Leão XIII (BURKE, 2010).

Após ser cunhada por Luigi Taparelli a expressão apareceu no opúsculo de Antônio Rosmini, intitulado “La costituzione secondo la giustizia sociale”. Em sua obra o autor afirma que são duas as necessidades da sociedade, a justiça e a utilidade. Ambas “[...] devem ser os escopos de qualquer governo. Quando os governos realizam os direitos de propriedade e os demais direitos civis ou individuais, eles asseguram a justiça e garantem a liberdade, permitindo que todos possam perseguir igualmente a utilidade” (ROSMINI, 1848, p.7 apud LACERDA, 2016, p. 70).

A expressão surge com força na obra “Trattato della giustizia sociale” escrita por Serafino Pachini. Na obra o autor explica que o homem recebeu de Deus o dom da inteligência para compreender o seu fim, o qual não está dissociado dos fins dos seus semelhantes e, por isso, cada homem deve procurar o seu bem, no direito da justiça social, em relação com os demais (PACHINI, 1865, p.118 apud LACERDA, 2016).

De acordo com Torrecilla e Castilla (2011, p.12)⁵⁷, autores que fizeram um trabalho de arqueologia conceitual em busca do conceito de justiça social, afirmam que “a expressão ‘Justiça Social’ foi generalizada nas últimas fases da Primeira Revolução Industrial, e a ideia era aplicá-lo aos conflitos dos trabalhadores que se estenderam como resultado do estabelecimento de máquinas da sociedade industrial”. Dessa forma, afirmam os autores que “[...] a Justiça Social cresceu sob a proteção de premissas motivadas pela injustiça econômica”.

Os supracitados autores expõem que demorou várias décadas para que a expressão fosse usada novamente. O termo aparece no início do século XX nos textos da Fabian Society Inglesa⁵⁸, que alegava ter esse conceito caráter ético por excelência, podendo guiar a evolução social através de mudanças não revolucionárias em direção a um sistema social democrata. Com base no Dicionario do Servizio Sociale⁵⁹,

⁵⁷ Tradução nossa.

⁵⁸ No português: Sociedade Fabiana Inglesa.

⁵⁹ O Dicionario di Servizio Sociale é uma obra que compõe o corpus teórico da produção de conhecimento em Serviço Social na Itália, escrito com a colaboração de intelectuais do Serviço Social e da Sociologia, tendo como organizadoras as Professoras Doutoras Annamaria Campanini, da Università di Milano Bicocca e a Professora doutora Milena Diomedede Canevini. A primeira edição foi lançada em 2005 e a segunda edição, revista e atualizada, foi lançada em 2013 (MUSTAFÁ, 2015).

Maria Alexandra Monteiro Mustafá (2015), afirma que o conceito também relaciona-se com a noção de saintsimonismo e de socialismo utópico.

A consolidação da expressão justiça social deve-se a duas encíclicas papais, a *Rerum Novarum* (1891) e a *Quadragesimo Anno* (1940). Na primeira o pontífice, “[...] Papa Leão XIII, procura dar uma solução a “questão social” que, naquele século, se delinea com os conflitos entre empregadores e empregados no contexto da Revolução Industrial”. Destacamos que no documento não está presente a expressão “justiça social”, contudo, a ideia é esboçada e sugerida pelo pontífice (LACERDA, 2016, p. 75-76). Na segundo, Papa Pio XI, reitera a importância da *Rerum Novarum* e reafirma as ideias basilares do documento, falando textualmente da “justiça social”.

De acordo com Lacerda (2016) a ideia de justiça social contida no ensinamento social da Igreja, inaugurado pela encíclica *Rerum Novarum*, tem um viés muito mais economicista, no sentido de distribuição de riquezas, do que a noção original cunhada por Luigi Taparelli, vista como garantia dos direitos oriundos da liberdade própria do ser humano.

A justiça social, de acordo com os autores que contribuíram para a maturação e consolidação do termo nas primeiras décadas do século XX, consistia na atenuação, por parte do Estado e da sociedade civil (JUNKES, 2013), das condições degradantes e insuficientes de vida, buscando por um esforço de solidariedade ofertar condições mínimas de sobrevivência para os menos favorecidos (LACERDA, 2016).

Em 1919 foi criada a Organização Internacional do Trabalho (OIT), que incorporou a noção de justiça social à sua Constituição, sendo mencionada na primeira sentença, como fundamento indispensável da paz universal: "Considerando que a paz para ser universal e duradoura deve assentar sobre a justiça social" (CONSTITUIÇÃO DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT-1919, p. 2).⁶⁰

No século XX a ideia de justiça social ganhou força, foi incorporada em importantes documentos político-jurídicos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, cujo art. 23, 3, declara que:

⁶⁰ Retir em: <http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilo-brasilvia/documents/genericdocument/wcms_336957.pdf>. Acesso em: 13/08/2018.

Todo homem que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como a sua família, uma existência compatível com a dignidade humana (...). Ou, ainda, no art. 25, I: Todo homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis (...)

(DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, p.13 apud LACERDA, 2016, p. 82).

Salientamos que Mario Ferreira dos Santos (1966, p. 888) no *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais* afirma que a justiça social tende ao bem coletivo, “[...] à prosperidade de todos para que todos vivam na plenitude da sua dignidade pessoal”. No *Dicionário de Filosofia* (BREUNING, 1949, apud CARVALHO, 1962) consta que a justiça social refere-se a uma justa ordem ao bem comum. Arnaud (1999, p.443 - 445) no *Dicionário Enciclopédico de Teoria e Sociologia do Direito*, explana que o conceito de justiça social, está de acordo com o seguinte significado de justiça: “A maneira pela qual cada sociedade dá forma e conteúdo preciso a esse princípio; daí ordem política e social correspondem a esse tipo de arranjo social; a legalidade que o fundamenta”. Afirma ainda que “[...] se o conceito de justiça social acarreta a utilização de noções como “bem comum” ou “preço justo”, se ela deixar supor a reorganização de uma “justiça distributiva” isto não deve nos enganar, ela não reata de forma alguma com a filosofia onde originariamente essas expressões haviam nascido”. Muitos dicionários de Filosofia, política, sociologia, Direito não discorrem sobre a justiça social. Destes, nos quais encontramos a expressão, pode-se notar a ambiguidade de seu significado.

É concordância entre os autores que versam sobre a justiça social o fato de existir uma confusão na atualidade acerca do seu conteúdo. Alguns afirmam referir se às noções aristotélicas de justiça geral e distributiva (LACERDA, 2016, apud Michel, 1919; TORRECILLA; CASTILLA, 2011). Outros a uma noção marxista de justiça, alegando ser a justiça social explicitada na frase “de cada um segundo suas capacidades, e a cada um segundo suas necessidades” (MUSTAFÁ, 2015). Outros afirmam uma ideia liberal igualitária de justiça, com base em uma efetiva realização dos direitos sociais através de uma redistribuição dos recursos primários da vida social (ANTOINE, 1961 apud LACERDA, 2016).

Torrecilla e Castilla (2011, p. 12)⁶¹ afirmam que atualmente três concepções de justiça coexistem:

[...] a justiça social como distribuição (Rawls, 1971, Nussbaum, 2006, Sen 2010), Reconhecimento (Collins, 1991, Fraser e Honneth, 2003; Fraser, 2008) e Participação (Young, 1990, Miller, 1999, Fraser e Honneth, 2003, Fraser, 2008). O primeiro, concentra-se na distribuição de bens, recursos materiais e culturais, capacidades; o segundo no reconhecimento e respeito cultural de cada um dos povos, na existência de relações justas dentro da sociedade; e o terceiro se refere à participação nas decisões que afetam suas próprias vidas, isto é, garantir que as pessoas sejam capazes de ter uma participação equitativa na sociedade. Obviamente, eles não são conceitos independentes, mas compartilham muitas de suas abordagens.

Os autores explicam com mais detalhes cada uma das concepções de justiça no artigo intitulado “Hacia un Concepto de Justicia Social”.

3.2 Fundamentos teóricos e filosóficos do Serviço Social: o desafio de delimitar temporalmente as diferentes fases do Serviço Social brasileiro

O exercício profissional dos (as) assistentes sociais brasileiros (as) é necessariamente pautado em determinada (s) teoria (s), possui fundamentos filosóficos e, portanto, determinada (s) concepção (ões) de mundo. As mudanças ocorridas no bojo do Serviço Social desde a gênese da profissão até os dias atuais (2019) têm fundamento em diferentes teorias apropriadas pela categoria a fim de responder às demandas subjacentes às transformações socioeconômicas a nível nacional e internacional. Afirma Vieira (1980, p. 79): “O que caracteriza o serviço social, no século XX, é a procura constante de um conjunto de princípios, conceitos filosóficos e científicos, aplicáveis através de processos e técnicas diversas às múltiplas situações encontradas”.

É possível encontrar em diversos autores que resgatam a história do Serviço Social a tentativa de delimitar temporalmente as fases do Serviço Social a partir das influências teóricas, nesse sentido Vieira (1980, p. 80) destaca:

⁶¹ Tradução nossa.

Nesta evolução percebem-se vários aspectos. Não constituem propriamente períodos, pois não podemos delimitar exatamente o início e o fim de cada um; não são estanques, mas, pelo contrário, passa-se, gradativamente, de um para outro e cada etapa conserva, durante um certo tempo, aspectos da anterior. Nem todos os países apresentam, a um tempo, os mesmos aspectos, nem se encontram no mesmo período. Por isso, nos congressos internacionais tem sido difícil chegar a uma conclusão unânime sobre a conceituação e operacionalidade do Serviço Social.

A partir do exposto e, portanto, tendo clara a dificuldade de delimitar com precisão temporal as fases pelas quais o Serviço Social passou em relação às perspectivas teóricas, exporemos três fases, bem como as respectivas perspectivas teóricas, filosóficas e científicas emergentes e predominantes em cada uma delas.

3.3. Serviço Social no Brasil: (1930 –1940)

O Serviço Social emerge no Brasil na década de 1930, no entanto as bases para a sua implantação em território nacional foram sendo delineadas historicamente desde a década de 1920. Este período é marcado por um processo de transição em que o mercado começa a ser formado aos moldes do sistema econômico capitalista. Com o advento do trabalho livre, característico do referido modo de produção, o trabalhador passa a vender sua força de trabalho. Este processo de compra e venda de força de trabalho é marcado por uma forte exploração por parte dos empregadores, afetando inclusive a capacidade vital dos trabalhadores. Os autores Marilda Yamamoto e Raul de Carvalho (2001, p. 131) nos dão um panorama de quem era a população que trabalhava e sob quais condições viviam:

A população operária se constitui em uma minoria – composta majoritariamente por imigrantes – marginalizada social e ecologicamente dentro das cidades [...] Amontoam-se em bairros insalubres junto às aglomerações industriais, em casas infectas, sendo muito frequente a carência – ou mesmo falta absoluta – de água, esgoto e luz [...] O poder aquisitivo dos salários é de tal forma ínfimo que para uma família média, mesmo com o trabalho extenuante da maioria de seus membros, a renda obtida fica em nível insuficiente para a subsistência

[...] A pressão salarial força a entrada no mercado de trabalho das mulheres e das crianças de ambos os sexos em idade extremamente prematura, o que funciona também como mecanismo de reforço ao rebaixamento salarial.⁶²

Balbina Ottoni Vieira (1980, p. 140) evidencia as características da sociedade brasileira nesse contexto:

[...] A sociedade apresenta ainda traços colonialistas; arraigada tradição de caridade individual e falta de ação social; grande número de obras privadas, porém de âmbito limitado, sem recursos financeiros e com atuação empírica, iniciativa deixada ao Estado em matéria de política e de ação social; perda da tradição da ajuda mútua, pela ênfase dada ao trabalho individualista, e do trabalho comunitário em cooperação, pelas atitudes paternalistas das autoridades.

Tal situação provocou reação dos trabalhadores. De acordo com os autores (2001, p.135) “aos movimentos desencadeados pelo proletário a resposta principal e mais evidente do Estado na Primeira República, face à sua incapacidade de propor e implementar políticas sociais eficazes, será a repressão policial”. Posteriormente o empresariado passou a utilizar medidas de cunho assistencialista. A Igreja Católica, por sua vez, diante de tal situação, passou a manifestar-se contra um catolicismo de fachada, tendo como um de seus principais expoentes Jackson Figueiredo ⁶³ (LIMA, 1982).

Emergiram neste contexto inúmeros grupos, a maioria vinculados à Igreja Católica, que passaram a intervir junto às classes mais empobrecidas, principalmente mulheres e crianças. As protoformas do

⁶² Vale ressaltar que em depoimento dado para a Revista Serviço Social & Sociedade, Helena Iracy Junqueira (1980, p. 28) posiciona-se em relação ao livro citado: “Eis uma coisa que me parece muito oportuna, uma discussão sobre o livro, recentemente publicado, de Marilda e Raul de Carvalho. Encontrei lá vários pontos realmente dignos de discussão, de um debate. É um livro sério, bem elaborado, bem trabalhado. É um livro que comportaria, nesses nossos estudos, que porventura venhamos a fazer, uma análise de vários pontos que lá estão e dos quais discordamos, e que achamos que é uma interpretação discutível”.

⁶³ “Jackson Figueiredo nasceu em 09 de outubro de 1891 em Aracaju. Estudou na Faculdade de Direito na Bahia, onde se formou em 1913 [...] Em 1918 converteu-se ao catolicismo”. Desempenhou um papel importante no chamado Movimento de Restauração Católica. Criou a revista chama “A ordem” junto ao laicato católico e o Centro D. Vital (CARLOS, 1991, 117).

Serviço Social brasileiro emergem nesse contexto como departamento da Ação Social, que surgiu da iniciativa do movimento católico leigo embasado na Doutrina Social da Igreja Católica.

Desde a colonização o catolicismo esteve presente em diversos momentos históricos do Brasil⁶⁴ e após a queda da república velha não foi diferente. Neste período um novo ciclo de mobilização católica emergiu imbuído de um projeto de cristianização da ordem burguesa. O corpo intelectual da época olhava a realidade sob as lentes das encíclicas sociais *Rerum Novarum*⁶⁵ e *Quadragesimo Anno*⁶⁶, tendo como horizonte a promoção da justiça social e do bem comum. O laicato católico tomou como exemplo de suas ações assistenciais os modelos e conteúdos das organizações que se formaram na Europa. Em 1930, Dom Leme, Arcebispo do Rio de Janeiro, recebeu a comunicação oficial que seria cardeal-arcebispo da então capital da república.

A partir de 1931, o cardeal inicia uma obra de recristinização da sociedade brasileira, objetivando uma aproximação entre a Igreja e o Estado. Por intermédio do referido arcebispo, fora organizada uma Liga Eleitoral Católica que posteriormente viera a conseguir algumas vitórias no plano político. A Juventude Operária Católica também teve grande influência sobre a sociedade, arrebanhando muitos jovens católicos a fim de que pudessem exercer ações sociais junto aos trabalhadores (LIMA, 1982).

Conforme Vicente (1992, p. 621), o movimento de recristianização ocorrido no Brasil, estava pautado na instauração de uma ordem econômica subordinada ao princípio ético da justiça social, que compreendia: “[...] a correção da ordem capitalista liberal, condenação dos monopólios, reforço à organização corporativista dos operários, rechaço ao regimes totalitários, especialmente o socialismo real e defesa de sindicatos mistos de patrões e empregados”.

Em 22 de novembro de 1982, em comemoração aos 50 anos de Serviço Social no Brasil, a Revista Serviço Social & Sociedade (1983),

⁶⁴ “As obras caridosas mantidas pelo clero (e leigos) possuem uma longa tradição, remontando aos primórdios do período colonial” (IAMAMOTO; CARVALHO, 2001, p.169).

⁶⁵ O documento pode ser acessado em: < https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 17/01/2018.

⁶⁶ O documento pode ser acessado em: < https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>. Acesso em: 17/01/2018.

promoveu uma mesa redonda na Reitoria da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, que decorreu na publicação de depoimentos prestados por diversos pioneiros do Serviço Social brasileiro, acerca do surgimento da profissão no país.

Helena Iracy Junqueira (1983, p. 16), relata que:

Nesse contexto, o Serviço Social originou-se de um movimento dentro da Igreja. É curioso atribuir-se hoje, por alguns grupos, ao Serviço Social, uma posição tradicionalista. Ela resultou de uma prática concreta de uma posição de vanguarda como já foi mencionado. Foi nesse período que a doutrina social da Igreja começou a ser mais divulgada, estudada, conhecida, e foram os cristãos que passaram a buscar respostas aos problemas sociais. Com base nessa doutrina e no pouco conhecimento da realidade, é que foram formulados alguns esquemas de intervenção da realidade brasileira. O Serviço Social surgiu em um grupo de vanguarda da doutrina social da Igreja, voltando-se para a formação de profissionais para a atuação sobre os problemas sociais que se colocavam na época. Ele começou com o ímpeto de renovação, de estudo, de posicionamento avançado para a época.

Raul de Carvalho, no artigo *Modernos Agentes da Justiça e da Caridade*, escrito para a Revista Serviço Social & Sociedade (1980), afirma que o aspecto que mais interessa a implantação do Serviço Social no Brasil, é que a mobilização do laicato católico terá por modelo, no que concerne o conteúdo e a forma, as organizações que se formaram na Europa, mais especificamente na Itália e França.

Myrian Veras Baptista em uma palestra proferida no evento *70 anos de Serviço Social no Brasil*, realizado em 24 de outubro de 2006, promovido pelo Curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina, contribui com este breve resgate histórico da gênese do Serviço Social brasileiro com as seguintes afirmativas “[...] em seu nascedouro esta profissão teve um componente eminentemente político, foi fruto de uma proposta política. Foi uma proposta política que, como qualquer outra, desenvolveu estratégias para sua implementação”. E complementa: “[...] como se costuma ouvir falar quando se trata das origens do Serviço Social brasileiro. Ele foi parte de um movimento político, doutrinário, mobilizado para fazer uma intervenção que tinha por objeto a questão social” (BAPTISTA, 2006).

De acordo com a autora a estratégia de implementação do Serviço Social no Brasil estava ancorada em um tripé:

Um de seus pilares era formado pela mais evidente estratégia assumida pela Igreja - o envolvimento do laicato (dos leigos) nesta ação, principalmente o laicato jovem. Além desses agrupamentos, havia os movimentos operários coordenados pela Igreja, os Centros ou Círculos Operários que funcionavam nos bairros e cidades industrializadas. O segundo pilar foi o investimento na formação de quadros, na construção de uma intelectualidade católica [...] O terceiro pilar desse tripé foi a conquista de um partido político [...] (BAPTISTA, 2006).

Junqueira, na Revista Serviço Social & Sociedade (1983, p. 16), afirma que a Doutrina Social da Igreja se contrapunha ao individualismo, ao liberalismo e ao comunismo. Diz a referida autora que “a Igreja não aceitava a doutrina liberal que vinha regendo as relações econômicas e políticas. Ela propunha uma intervenção mais direta, contrária ao famoso “laissez-faire” do liberalismo, e nesse sentido é que se explica, também, a posição de alguns cristãos desse tempo, que aderiram ao integralismo”.

Segundo Marilda Iamamoto e Raul de Carvalho (2001), de todas as iniciativas deste período, o apostolado social promovido pela Igreja Católica é a que vai alcançar maior amplitude social. Será a partir do lento desenvolvimento do Serviço Social enquanto um desdobramento da Ação Social da Igreja Católica que serão criadas as bases materiais e principalmente humanas que permitirão o surgimento das primeiras escolas de Serviço Social no Brasil.

Em 1932, ano em que aconteceu a Revolução Constitucionalista, movimento armado ocorrido no estado de São Paulo que objetivava derrubar o governo de Getúlio Vargas e convocar Assembleia Nacional Constituinte⁶⁷, surge o Centro de Estudos e Ação Social de São Paulo (CEAS). A formação promovida pelo Centro tinha caráter técnico e especializado a fim de dar respostas eficientes aos “problemas” sociais, com base Doutrina Social da Igreja. Conforme Nadir Gôuvea Kfourin, na revista Serviço Social & Sociedade (1983, p. 14), o CEAS inicia com a metodologia ver, julgar e agir. “Ver, quer dizer olhar; depois julgar de acordo com alguns princípios; e finalmente partir para um esquema de ação”. Metodologia esta que, segundo a autora, já estava presente em

⁶⁷ Informação retirada em <
[https://pt.wikipedia.org/wiki/Revolu%C3%A7%C3%A3o_Constitucionalista_d
e_1932](https://pt.wikipedia.org/wiki/Revolu%C3%A7%C3%A3o_Constitucionalista_de_1932)>. Acesso em: 16/04/2019.

Santo Tomás de Aquino: “[...] fazer análise, e depois contraposições, para depois se chegar à síntese e à ação”.⁶⁸

Conforme relato de Odila Cintra Ferreira em entrevista concedida à professora Maria Tereza Roy, historiadora, em 1977, tendo em vista auxiliar a elaboração da dissertação de Mestrado da professora Maria Carmelita Yaszbeck, afirma que as freiras de Santo Agostinho, mandam vir da Bélgica, da Escola de Serviço Social de Bruxelas, uma professora para dar um curso intensivo às alunas do colégio que dirigiam, na perspectiva de auxiliá-las a um maior engajamento na realidade social. A professora foi Mlle. Adèle Loneaux.

Conforme Odila Cintra Ferreira em entrevista descrita pela Revista Serviço Social & Sociedade (1983, p.39), após o curso duas alunas, Maria Kiehl e Baby Ramos, foram estudar na Escola de Bruxelas.

Baby porque gostava muito de trabalho social. Além disso, antes das duas terem partido para lá, o grupo das alunas do curso resolveu fundar uma entidade que continuasse despertando interesse pelo trabalho social. Então, fundamos o centro de Estudos e Ação Social, que era uma entidade de pouca repercussão, mas que teve uma ação grande, aqui no Brasil.

A Escola de Serviço Social de São Paulo, a primeira a existir no Brasil, surge em 1936 a partir dos esforços realizados por grupos da juventude feminina católica. No mesmo ano ocorreu a primeira semana de Ação Social no Rio de Janeiro, marco para a introdução do Serviço Social na então capital da República. No ano seguinte, 1937, é fundada no Rio de Janeiro a segunda Escola de Serviço Social do país e em 1939 surge a primeira revista da profissão, com orientação doutrinária, informativa e técnica (IAMAMOTO; CARVALHO, 2001).

Conforme Odila Cintra Ferreira (1983, p. 48) uma belga foi escolhida para dirigir a Escola de Serviço Social, contudo, em virtude de uma cirurgia não pode assumir a direção. Posteriormente Baby Ramos foi convidada para estar à frente da Escola, apesar de aceitar foi designada para fazer um trabalho social para a então deputada de São Paulo, Carlota Pereira de Queirós, o que inviabilizou a posse. Maria Kiehl foi a próxima a ser convidada para ser a diretora da Escola, aceitou, contudo, a pouco

⁶⁸ Em depoimento dado à Revista Serviço Social & Sociedade (1980) Helena Iracy Junqueira atesta que nesse contexto a concepção de homem e de mundo das assistentes sociais estava embasada na doutrina cristã e, portanto, a análise da função do Estado, da família e sindicato era discernida, também, sob esta ótica.

mais de um mês abdicou do cargo. Odila Cintra Ferreira assumiu a direção da Escola durante os primeiros quatro anos. Conforme o relato de Ferreira (1983, p.48):

A Escola, então, tinha uma forte influência europeia, que era a nossa. Quando a Escola formou a primeira turma, nós já tínhamos contato com algumas americanas que haviam passado por aqui. Nadir Kfoury foi convidada para ir aos Estados Unidos, fazer um curso de aperfeiçoamento, e quando estava no final do curso, Helena também foi convidada. Logo depois de formada a primeira turma, eu passei a direção da Escola à Helena. Helena foi a segunda diretora. Quando Nadir voltou, Helena partiu e Nadir ficou na direção. Foi aí que entrou em cheio a influência americana. Helena dizia: “nós nos ocupamos de problemas sociais, e os americanos se ocupam com trabalhos sociais. Já saem da Escola para trabalhar nessa ou naquela entidade...” A primeira aluna da nossa Escola de Serviço Social a obter um contrato de trabalho (nem estava ainda formada) foi Nair Oliveira Coelho – No Juizado de Menores.⁶⁹

Os primeiros núcleos do Serviço Social possuíam algumas especificidades, tratava-se “[...] fundamentalmente de um núcleo feminino, originado majoritariamente do sistema de ensino mantido pela Igreja e das modernas obras sociais [...]” eram constituídos por moças e senhoras da sociedade e tinham como ponto em comum alguma forma de militância nos meios católicos (IAMAMOTO; CARVALHO, 2001, p.223).

Helena Iracy Junqueira (1983, p. 16) considera inadequada a motivação do grupo pioneiro de assistentes sociais que tem sido apresentado em diversos trabalhos que buscam resgatar a história do Serviço Social, pois dizem que esse grupo se unia para a defesa dos seus privilégios. De acordo com a autora essa afirmativa não corresponde com a realidade histórica da época.

É verdade que alguns desses elementos, algumas senhoras, vinham de classes mais abastadas, foram aquelas que, num dado momento, reagiram contra os privilégios da classe, tanto que saíram à frente para uma ação social da Igreja. Foram apenas

⁶⁹ Conforme depoimento da mesma autora, a influência americana iniciou por volta de 1941.

aquelas que abriram o caminho, porque as primeiras turmas de Serviço Social – como tive oportunidade dizer em um dos meus artigos – eram todas de classe média, pessoas que necessitavam de um emprego (JUNQUEIRA, 1983, p. 16).

No ano de 1940 surgem inúmeras escolas de Serviço Social nas capitais dos estados, sendo que 14 destas estavam presentes no I Congresso Brasileiro de Serviço Social em 1947. Marilda Iamamoto e Raul de Carvalho (2001, p. 190) alegam que “a maioria se formará sob a influência das duas primeiras, de origem católica, tendo em sua direção ex-alunas dessas escolas formadas sob o regime de bolsas de estudo”. Tendo em vista o regime de bolsas de estudo, alarga-se o recrutamento de alunos nas escolas de Serviço Social. A formação dos assistentes sociais dividiam-se em quatro pontos: científica, técnica, moral e doutrinária. Algumas tentativas de sistematização da prática profissional eram realizadas em encontros e conferências promovidos pelo movimento católico (IAMAMOTO; CARVALHO, 2001).

De acordo com a exposição precedente é possível afirmar que a Doutrina Social da Igreja fundamentou a gênese do Serviço Social brasileiro. O primeiro Código de Ética Profissional dos (as) assistentes sociais brasileiros, aprovado em 1947 pela Assembléia Geral da Associação Brasileira de Assistentes Sociais (ABAS), também demonstra qual era o fundamento teórico do Serviço Social e, portanto, a concepção de justiça predominante nesse período.

3.3.1. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1947)

O primeiro Código de Ética Profissional dos (as) assistentes sociais brasileiros foi aprovado em 1947 pela Assembléia Geral da Associação Brasileira de Assistentes Sociais (ABAS). Conforme o documento a “[...] moral ou a ética podem ser conceituadas como as ciências dos princípios e das normas que se devem seguir para fazer o bem e evitar o mal”. A moral quando “[...] aplicada a uma determinada profissão recebe o nome de ÉTICA PROFISSIONAL; relacionada esta com o Serviço Social, pode ser chamada de DEONTOLOGIA DO SERVIÇO SOCIAL” (ABAS, 1947, p. 1). Deontologia é um termo criado por Jeremy Bentham para designar uma ciência/moral “[...] fundada na tendência a perseguir o prazer e fugir da dor e que, portanto, não lance mão de apelos à consciência, ao dever etc” (BENTHAM, 1834 apud ABBAGNANO, 2007, p. 240). Deontologia também significa a ciência normativa que indaga “como deve ser o ente para ser perfeito” (Psicol., Pref, § 19 apud

ABBAGNANO, 2007, p. 240-241). O ápice das ciências deontológicas é a ética.

O documento expressa que o Serviço Social “[...] trata com pessoas humanas desajustadas ou empenhadas no desenvolvimento da própria personalidade”. Afirmar também que é dever do assistente social:

cumprir os compromissos assumidos, respeitando a lei de Deus, os direitos naturais do homem, inspirando-se, sempre em todos seus atos profissionais, no bem comum e nos dispositivos da lei, tendo em mente o juramento prestado diante do testemunho de Deus” [...]; Respeitar no beneficiário de Serviço Social a dignidade da pessoa humana, inspirando-se na caridade cristã. [...]; Pautar suas atividades por critério justo e honesto, empregando todo o esforço em prol da dignidade e elevação das funções exercidas (ABAS, 1947, p. 1-2-3).

Dos cinco Códigos de Ética do (a) assistente social este é o de menor texto.

Conforme os elementos destacados é possível concluir que no Código de Ética profissional de 1947 a principal teoria que fundamenta a ação profissional do (a) assistente social é a filosofia cristã. Primeiramente o documento é claro quanto à filosofia que o norteia: a moral/ética. A moral e a ética são princípios e normas que devem ser seguidos para fazer o bem e evitar o mal. O respeito à lei de Deus, bem como os direitos naturais do homem são, conforme o documento, os primeiros deveres do (a) assistente social. Os princípios - *bem comum* e *dignidade humana* -, presentes no Código de Ética, aparecem diversas vezes nas duas primeiras encíclicas que inauguram a Doutrina Social da Igreja, a *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*.

Dessa forma a concepção de justiça predominante do referido Código de Ética Profissional está em conformidade com o defendido pela Doutrina Social da Igreja Católica⁷⁰.

3.4. Serviço Social no Brasil (1940- 1970)

O Brasil na década de 1940 é marcado pelo crescimento da produção industrial e surgimento de novas instituições, dentre elas grandes instituições assistenciais. Diante de novas demandas oriundas do

⁷⁰ A noção de Justiça da Doutrina Social da Igreja Católica está sintetizada no item 2.8 deste trabalho.

crescimento econômico e institucional no país, o Serviço Social requereu aporte teórico que subsidiasse uma intervenção profissional metódica e técnica.⁷¹

Nesse contexto o Brasil, sob a presidência de Getúlio Vargas, estreita relações com o governo norte-americano. Em 1941 é realizado o Congresso Interamericano de Serviço Social, em Atlantic City (USA), considerado marco dessa relação, pois estreitou os laços entre as principais escolas de Serviço Social do Brasil e as grandes instituições, escolas e programas de bem-estar social norte-americanos.

Conforme Setubal (1983) após o referido congresso quatro bolsas de estudo foram concedidas: Maria. J. R. Albano, em 1941, Maria Diniz Caneiro, em 1942, Balbina Ottoni Vieira, em 1943, e Maria Helena Correa de Araújo, em 1944, tiveram a oportunidade de estudar e conhecer como o Serviço Social era desenvolvido na realidade norte americana. Segundo Setubal (1983) ao regressarem ao Brasil as alunas expuseram boas impressões do Serviço Social norte americano.⁷²

A falta de aporte teórico que subsidiasse as respostas dos assistentes sociais frente as novas demandas do período exposto, somado ao acesso do Serviço Social norte americano, resultou na apreensão de teorias, técnicas e métodos provenientes dos Estados Unidos.

O Serviço Social norte americano, por sua vez, sofreu influência da psicanálise criada por Sigmund Freud (1856-1939). Vieira (1969, p.29) explicita:

Depois da 1ª grande guerra mundial, imensos progressos ocorreram nos campos de psicologia e da psiquiatria, sob a influência dos estudos de Freud. Apesar das críticas que sofreu seu método e dos erros de sua filosofia, Freud teve o grande mérito de desencadear um movimento em favor do estudo do indivíduo e de sua personalidade. Sua influência ultrapassou de muito a fronteira destas ciências e repercutiu em todas as esferas das relações humanas. O Serviço Social se beneficiou

⁷¹ Vale destacar que, Conforme Vieira (1983) até 1950 o Serviço Social apresentava-se na linha francesa no campo médico-social, objetivando ajudar pacientes a utilizar de forma adequada o tratamento médico-hospitalar e de empresa, a fim de promover o bem estar dos operários.

⁷² Destacamos que, conforme Odila Cintra Ferreira, as duas primeiras alunas que estudaram nos Estados Unidos, como já mencionado anteriormente, não expuseram as mesmas impressões que as aqui relatas por Setubal a partir da experiências das quatros estudantes aqui citadas.

destes estudos, recolocando o indivíduo em sua verdadeira posição de mestre de seu próprio destino e de agente de sua reabilitação. Esta influência psicanalítica se fez sentir particularmente nos Estados Unidos, onde a diversidade de seitas religiosas e o materialismo de muitos não propiciavam ao Serviço Social um ambiente propício a sua filosofia.⁷³

Conforme Vieira (1969) após a crise de 1930⁷⁴, que resultou numa grande quantidade de desempregados, os assistentes sociais passaram a estudar as reações dos sujeitos e a aplicar técnicas psicológicas através de entrevistas. A partir disso o Serviço Social “[...] reconhece a importância de fortalecer o indivíduo na posição por ele ocupada, respeitando sua personalidade e sua liberdade” (VIEIRA, 1969, p. 29). Nesse momento definiu-se o “*Serviço Social de Casos*”, descrito pela primeira vez em 1919 por Mary Richmond no livro intitulado “Social Diagnosis”.

Conforme Andrade (2008, p. 276), “[...] Mary Richmond foi a primeira a escrever sobre a diferença entre fazer a assistência social, caridade, filantropia e o Serviço Social”. Ela secularizou a profissão e ofereceu as bases técnicas ao exercício profissional. Cabe destacar que “por trás das ideias de Richmond, há uma clara e identificável concepção funcional da sociedade, elaborada pela sociologia norte-americana [...]”. Andrade (2008, p. 276) afirma que o arsenal técnico de Richmond, “[...] Helen Perlman, Florence Hollis, entre outros, conferiram uma autoridade advinda do saber fazer específico, distinto do senso comum aos assistentes sociais no Brasil”.

Afirma a autora Maria Auxiliadora Bezerra Borba (1983, p.21) que:

Recebendo influência do cristianismo e de correntes filosóficas: naturalismo, positivismo, liberalismo, empirismo e pragmatismo, o Serviço Social, através de Richmond, estabelece o seu esquema de valores. Tal esquema se transmite através das suas obras e dos escritos de seus seguidores, sob as formas de postulados básicos e ou princípios operacionais. Talvez, tenha a autora assimilado, também, padrões da filosofia do

⁷³ Compreendemos que a filosofia a que se refere a autora é a proveniente de raízes cristãs.

⁷⁴ Também conhecida como a Grande Depressão.

iluminismo, visto que, em seus artigos e compêndios, transmite a preocupação de fazer com que os assistentes sociais procurem ajudar os outros a se autoconhecerem.

Segundo Setubal (1983, 116), além das teorias de Mary Richmond, o Serviço Social de Caso (“casework”) orientava-se pelas teorias de Potter Lee⁷⁵ e Gordon Hamilton⁷⁶, cuja preocupação centrava-se na personalidade do cliente”. Acresce o referido autor que, “o trabalho orientado por essas teorias tinha como objetivo conseguir mudanças na personalidade do cliente, a partir de novas atividades e comportamentos. O indivíduo era visto como o elemento que deveria ser trabalhado, no sentido de ajustá-lo ao meio social e de fazê-lo cumprir bem seu papel no sistema vigente”.⁷⁷ Aguiar (1989) evidencia que as técnicas norte-

⁷⁵ Porter Raymond Lee: (1879 —1939) Trabalhador Social, Educador e Autor. “Porter Lee é lembrado por suas contribuições para o avanço da educação do trabalho social e, em particular, por ter desenvolvido o método de tratamento de casos. Ele trabalhou em Sociedades de Organização de Caridade em Buffalo, NY e Filadélfia, antes de começar sua carreira vitalícia como um educador de trabalho social. Nessa função, ele liderou vários de seus colegas nas escolas existentes de serviço social e, em maio de 1919, criou a Associação de Escolas de Serviço Social, precursora do Conselho de Educação do Serviço Social. Lee também estava envolvido na criação da Associação Americana de Assistentes Sociais e em 1929 serviu como presidente da Conferência Nacional de Serviço Social”
 <Retirado em:
https://www.google.com.br/search?q=google+tradutor&rlz=1C1GCEA_enBR775BR775&oq=google+tradutor&aqs=chrome..69i57j69i60j69i59j0l3.2571j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em: 06/11/2018. Tradução nossa.

⁷⁶ (Amy) Gordon Hamilton foi Docente em Serviço Social da Universidade de Columbia de 1923 a 1957. “[...] Foi uma grande colaboradora da literatura de Serviço Social. Seu trabalho mais importante foi “A Teoria e Prática do Serviço Social de Casos” cuja primeira edição foi publicada em 1940. Este livro e sua edição mais recente (1951) permaneceu como texto básico em educação e serviço social por muitos anos. Durante sua carreira acadêmica ela aliou atividades práticas a sua produção intelectual. Como resultado, seu trabalho escrito mostrou uma constante evolução de seu pensamento. Ela acreditava que a integração do conhecimento científico e dos valores sociais eram os princípios básicos da prática”
 Retirado em <
<http://servicosocialmemorialbibliografico.blogspot.com/2014/02/biografia-de-hamilton-gordon.html>> apud Nacional Association of Social Workers (NASW). Acesso em: 06/11/2018.

⁷⁷ Além disso, Vieira (1980, p. 149) atesta a influência da abordagem psicológica desenvolvida por Carl Rogers, abordagem centrada na pessoa: “as teorias

americanas tinham como pressuposto teórico o funcionalismo. Além disso explica que o Serviço Social de casos foi o primeiro método norte americano a ser ensinado no Brasil.

A aplicação dos conceitos psicológicos não se restringiu aos indivíduos ampliou-se aos grupos, afirma Vieira (1969, p. 30) que:

A 2ª Guerra Mundial trouxe uma outra valiosa contribuição ao Serviço Social: a necessidade de ocupar os soldados nos acampamentos, de combater a delinquência juvenil, de organizar os lazeres das populações concentradas em volta das usinas de guerra. Salientou-se, então, a importância da ocupação racional dos lazeres, a necessidade da educação para os adultos, permitindo, assim ao Serviço Social a aplicação dos conceitos psicológicos e sociológicos aos grupos e ao estudo das relações grupais. *O Serviço Social de Grupo* que até aquele momento era pouco conhecido e aplicado quase que exclusivamente às crianças assumiu uma importância maior.

O objetivo do Serviço Social de Grupo é “[...] capacitar os membros do grupo para uma efetiva participação do processo social [...]”, além de contribuir na introdução de “[...] mudanças sociais na medida das necessidades do homem” (CBCISS, 1984, p. 35).

Andrade (2008, p. 282-283) destaca os autores de maior influência no Serviço Social de Grupo: Grace Coyle, Gertrude Wilson, Gladys Ryland, Gisela Knopka, Robert Vinter, e no início da década de 1970, Natálio Kisnermam (assistente social e sociólogo argentino). Há algo central no discurso desses autores: todos explicitam “[...] como principal objetivo do Serviço Social de Grupo a capacitação do indivíduo para um correto funcionamento social”. A estruturação científica do trabalho em grupo fundamenta-se “[...] nas teorias sociológicas de Durkheim, Weber, Simmel e nas teorias da Psicologia Social e da Pedagogia, com as quais tinha íntima relação em função de seu caráter formativo e de sua conotação educativa” (ANDRADE, 2008, p. 283).

De acordo com Andrade (2008, p. 277) a ocupação de um espaço na divisão sociotécnica do trabalho, que se deu principalmente a partir da década de 1940, colocou “[...] o Serviço Social brasileiro diante

psicológicas do Serviço Social de Casos e os princípios rogerianos de não-diretividade, “centrados no cliente”, assimilados pelos assistentes sociais, os faziam equiparar as comunidades ao cliente, individualizando-as e lhes dando direito de decisão [...]”.

da matriz positivista, na perspectiva de ampliar os referenciais técnicos para a profissão”. Esse processo foi denominado de “[...] arranjo teórico-doutrinário e se caracteriza pela junção do discurso humanista cristão com o suporte técnico científico de inspiração da teoria social positivista, reiterando para a profissão o caminho do pensamento conservador mediado pelas Ciências Sociais” (IAMAMOTO, 1992, p. 21 apud ANDRADE, 2008, p. 277-278).

Assim como o “Serviço Social de Caso” e o “Serviço Social de Grupo”, o método denominado “Serviço Social de Comunidade” foi incorporado nas faculdades de Serviço Social brasileiras a partir das experiências estadunidenses. Helena Junqueira, uma das assistentes sociais que foi estudar nos Estados Unidos, quando voltou, em 1944, introduziu na Escola de Serviço Social de São Paulo a cadeira de Organização de Comunidade (VIEIRA, 1980).

Aguiar (1989) aponta que as primeiras experiências de desenvolvimento de comunidade em âmbito nacional foram realizadas concomitantemente a implantação do “Serviço Social de Caso”. Além disso, este método se expande no final da década de 1950 até 1964.

Aguiar (1989) destaca que a primeira obra publicada no Brasil sobre Desenvolvimento de Comunidade, em 1952, foi desenvolvida pelo Ministério da Agricultura, fruto de uma experiência de trabalho em comunidades rurais, mais especificamente em Itaperuna/RJ. Ainda na década de 1950 outros trabalhos com base no Desenvolvimento de Comunidades foram publicados, como por exemplo, o trabalho de Arthur Rios, intitulado *Educação dos Grupos* e a obra de Balbina Vieira, *Introdução à Organização Social de Comunidade*. Aguiar (1989) afirma que, de acordo com Safira Ammann, os pressupostos teóricos da primeira obra publicada pelo Ministério da Agricultura, bem como os das outras duas, estão assentados no positivismo comteano.

O Desenvolvimento de Comunidade nesse contexto se dava através de trabalhos imediatos em pequenas comunidades, objetivando atender as suas necessidades materiais. As funções do Serviço Social em Desenvolvimento de Comunidade eram “[...] orientadas para a deflagração dos processos de conscientização, motivação e engajamento de lideranças individuais, de grupos e instituições no sentido do desenvolvimento” (CBCISS, 1984, p. 38).

Segundo o documento de Araxá⁷⁸: “no Brasil, a origem e a evolução do Desenvolvimento de Comunidade (DC) estão intimamente ligados ao Serviço Social [...]”. De acordo com o documento, o processo de Desenvolvimento de Comunidade passou por três etapas em âmbito nacional. “A *primera* era ligada às experiências de organizações de comunidades, inspiradas em moldes norte-americanos, através de tentativas de coordenação de serviços e obras sociais em áreas funcionais”. A *segunda* se deu através de “[...] experiências isoladas, atingindo pequenas áreas e com finalidades específicas de melhorias imediatas de condições de vida, sem recursos político-administrativos e técnicos e nem tampouco a preocupação com perspectivas voltadas para o setor econômico”. A *terceira* foi “[...] definida por uma transição caracterizada pelo reconhecimento da necessidade de atender-se a problemáticas estruturais, motivando a necessidade de estabelecimento de metas para o desenvolvimento” (CBCISS, 1984, p. 36).

Em 1957 aconteceu em Porto Alegre um seminário sobre educação de Adultos como processo de Desenvolvimento de Comunidade, promovido pela União Católica Internacional de Serviço Social (UCISS) e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), cujo tema central foi *A tarefa educativa dentro do trabalho de Desenvolvimento de Comunidade*. Um dos grupos do referido seminário expôs alguns conceitos fundamentais do Desenvolvimento de Comunidade. O homem foi definido como “[...] um ser composto de corpo e alma, com direitos e deveres individuais e sociais; b) com um determinado tempo real e com direito ao bem-estar e à felicidade naturais; c) com um destino sobrenatural e eterno e com os consequentes direitos e deveres”. A educação, por sua vez, tem como primazia a busca da verdade, dispõe os corações para o apreço do belo e do bom, bem como anima a vontade para escolher o bem correspondente a natureza da pessoa humana (ANAIS DO SEMINÁRIO REGIONAL DE EDUCAÇÃO DE ADULTOS, 1957, p.74-75 apud AGUIAR, 1989, p. 88). Os pensamentos e obras de Jacques Maritain, assim como Pe. Lebret foram utilizados como base, entre outros autores, durante o referido Seminário.

Em 1956 a ONU define o Desenvolvimento de Comunidade com base nos conceitos de harmonia e equilíbrio. Em 1959, um grupo de

⁷⁸ O documento de Araxá é resultado do encontro de 38 assistentes sociais na cidade de Araxá, em Minas Gerais, de 19 a 26 de março de 1967, que através de grupos de estudos e sessões de plenárias fizeram um esforço de teorização do Serviço Social (DEBATES SOCIAIS, 1965).

especialistas ligados a ONU ressalta a importância do Serviço Social para o Desenvolvimento de Comunidade e apresenta um novo conceito de Serviço Social:

atividade organizada, cujo objetivo é contribuir para a adaptação recíproca dos indivíduos e de seu meio social. Este objetivo se atinge através da utilização de técnicas e métodos destinados a fazer com que indivíduos, grupos e comunidade possam satisfazer suas necessidades e resolver seus problemas de adaptação a um tipo de sociedade em processo de mudança, assim como através de uma ação cooperativa destinada a melhorar as condições econômicas e sociais (AGUIAR, 1989, p. 89 apud SILVA, 1974, p. 336).

Em 1950, tendo como base do exercício profissional o método Serviço Social de Caso, Grupo e Comunidade - este último principalmente - os assistentes sociais passam a coordenar obras sociais e trabalhar em centros sociais da área urbana e rural. Os centros sociais “[...] estavam ligados aos problemas locais e procuravam resolvê-los através da mobilização do povo [...]” (AGUIAR, 1989, p. 90).

Conforme Aguiar (1989, p. 90) até a década de 1960 a postura predominante do Serviço Social era: desenvolver seu trabalho em plena harmonia com os governos então no poder. “Essa posição recebeu a base ideológica do Governo Juscelino Kubitschek e terá apoio de Jânio Quadros que, em discurso, manifesta expressamente a importância do Serviço Social junto ao processo de desenvolvimento e mobilização popular”.

De 1947 a 1967, ou seja, entre o I Congresso Brasileiro de Serviço Social e o Seminário de Araxá, ocorre mudanças no Serviço Social, de uma prática empírica passa-se a procurar uma atuação científica. Os três processos, grupo, caso e comunidade, definem-se e sistematizam-se. A escolas passam a oferecer disciplinas para cada um, “[...] treinam-se os alunos primeiro em Serviço Social de Casos, depois em Serviço Social de Grupo e finalmente em Organização da Comunidade, obedecendo, portanto, a uma ordem lógica de complexidade: o indivíduo, o grupo, a comunidade” (VIEIRA, 1980, p. 145).

Na busca por racionalizar a atuação profissional, os assistentes sociais buscaram apoio científico na sociologia e psicologia. Na sociologia destacamos, com base em Andrade (2008, p. 280) “[...] a interdependência entre personalidade e o meio social (família e estrutura sócio-econômica)”. Na psicologia, buscou-se “[...] as teorias que

pudessem explicar melhor o comportamento dos clientes e contribuir na implementação de um método de tratamento (sugestão, treinamento, aconselhamento, educação e reeducação)”.

Destacamos três definições de Serviço Social que emergiram nesse interím:

[...] uma atividade que orientada por uma filosofia do homem e da sociedade com base em conhecimentos científicos atua através de métodos especializados, buscando promover o reajuste do indivíduo e grupos às condições atuais através de métodos especializados, buscando promover o reajuste do indivíduo e grupos às condições mais satisfatórias de vida, bem como promover melhor aparelhamento da comunidade para bem atender às necessidades humanas de seus componentes (VIEIRA, 1980, p. 147).

A segunda, de cunho mais restrito, presente no relatório brasileiro para a X Conferência Internacional de Serviço Social em Roma: “[...] método pelo qual os indivíduos, os grupos e as comunidades são ajudados, por profissionais devidamente formados em escolas especializadas, a identificar suas necessidades e interesses e a promover os meios para solucionar ou satisfazê-los” (VIEIRA, 1980, p. 147).

A terceira, no ano de 1965, em um seminário reunido em São Paulo, cujo objetivo foi estudar a dimensão regional e processo de desenvolvimento - a presença do serviço social consiste em “[...] um processo metódico, técnico, conduzido, de intervenção na realidade humana (individual, grupal e comunitária), visando desencadear um processo de capacitação que conduza o homem a uma realização individualizada da condição humana” (VIEIRA, 1980, p.148).

Conforme a referida autora, tais definições explicitam que neste período o Serviço Social “[...] reconhecia a necessidade de uma filosofia do homem e da sociedade para ajudá-lo através de processos de abordagem individual, grupal e comunitário [...]” mas que, por outro lado, esses processos deviam ser metódicos, técnicos e de intervenção na realidade; “[...] era o esforço para sair da esfera do empirismo para um método científico” (VIEIRA, 1980, p.148).

Nesse aspecto Aguiar (1989, p. 61) esclarece que:

Embora gradativamente o funcionalismo ganhe corpo, constatamos, ao analisar os programas de filosofia de 48,6% das 37 escolas existentes no período de 1936 a 1970, a presença marcante do neotomismo até início da década de 60. A presença

do neotomismo até esse período se justifica pelo desenvolvimento que ele vai ter entre nós, no período de 50, com a influência de Jacques Maritain, pela presença da UCISS e pela elaboração do tomismo nos Estados Unidos e Canadá, articulando seus pressupostos de Caso, Grupo e Comunidade. Para o desenvolvimento do tomismo na América do Norte, foi fundamental a presença de Maritain, que viveu longos anos nos Estados Unidos. Acreditamos que a influência funcionalista não foi a única herdada dos Estados Unidos – embora possa ser predominante – recebemos também e concomitantemente uma influência neotomista fundamentando as técnicas encontradas pelo Serviço Social norte-americano.

Kfouri (1956 apud AGUIAR, 1989, p.62) discorre que não foi difícil ligar as técnicas do método Serviço Social de caso aos princípios cristãos. Conclui ainda que “[...] é possível afirmar que no Brasil - em 1956 – o Serviço Social de Casos é aplicado dentro do espírito cristão”.

No que concerne ao método Serviço Social de grupo, Izquierdo, ao pesquisar a relação entre o referido método e os princípios cristãos, constatou dois grupos de resposta: “um que assimila os princípios gerais da caridade e justiça que informam todo trabalho social católico e outro respondeu referindo-se ao trabalho do Revdo. Pe. Cook⁷⁹ no qual orienta os princípios cristãos dessa técnica por pontos absolutamente concordantes com a filosofia de Sto. Tomás” (IZQUIERDO, 1956, p. 152 apud AGUIAR, 1989, p. 63).

Helena Junqueira (1956, p. 171-172 apud AGUIAR, 1989, p. 64) ao referir-se ao método Serviço Social de Comunidade mostra que, perante as doutrinas contrárias à visão cristã os assistentes sociais devem orientar-se da seguinte forma:

Tomada de consciência dos problemas e da posição do católico [...]. Estudo mais profundo

⁷⁹ Destaca-se que “o trabalho que aborda a relação Serviço Social de Grupo e Filosofia Tomista – e que serviu de Orientação para muitos profissionais – foi a tese de doutoramento do Pe. Terence J. Cook. Este autor levantou alguns princípios básicos do Serviço Social de Grupo, em seguida testou-os através de entrevistas com grupos de assistentes sociais e depois analisou esses princípios à luz de Santo Tomás (AGUIAR, 1989, p. 64). Algumas relações entre os princípios do Serviço Social de grupo e a filosofia Tomista são explicitados no livro “Serviço Social e Filosofia: das origens a Araxá” (AGUIAR, 1989, p. 64-65).

da doutrina social da Igreja em face dos problemas básicos da vida econômica e política, bem como o conhecimento seguro das realidades da sua comunidade, procurando viver com ela [...]. O aperfeiçoamento dos métodos e técnicas de ação [...]. Reforçar a vida paroquial colaborando com o desenvolvimento do serviço social paroquial.

Vicente (1992, p. 693 - 657) afirma que das origens do Serviço Social até a década de 1960 o conceito justiça aparece de modo explícito na bibliografia da profissão, “[...] com um forte conteúdo filosófico idealista assegurado pela mediação do discurso social da igreja”. Afirma ainda que “[...] embora fosse rejeitada pela Igreja, em nível teórico, a visão positivista e liberal, sobretudo na sua performance do funcionalismo sociológico norte-americano, consolida em linguagem das ciências humanas a mesma intencionalidade eclesial no exercício profissional”. O autor conclui que nesse momento histórico da profissão, a justiça “[...] equivale a bons serviços sociais face à demanda das necessidades humanas e sociais da população e, portanto, a [...] legitimação dos valores sócio-econômicos e político-institucionais do desenvolvimento capitalista”.

A partir da década de 1960, portanto, o Serviço Social assume a postura desenvolvimentista com clareza. Essa posição fica explícita no II Congresso Brasileiro de Serviço Social, organizado pelo CBCISS, realizado em 1961, na cidade do Rio de Janeiro. O tema central do congresso foi “O Desenvolvimento Nacional para o Bem-Estar Social”. Aguiar (1989, p. 98) destaca alguns pontos do Congresso a fim de demonstrar a predominância desenvolvimentista em âmbito profissional: “a Previdência Social para o Desenvolvimento, O Desenvolvimento e Organização de Comunidade no setor urbano e rural, A Formação e Treinamento de Pessoal para o Desenvolvimento e Organização de Comunidade e outros”.

Além disso, consta nos Anais do referido Congresso que:

Cumpre, pois, vincular estritamente o Serviço Social ao processo de desenvolvimento nacional e dar aos assistentes sociais, na área de sua estrita competência, as atribuições que lhe são próprias e que ainda não foram devidamente definidas. Nesse sentido, tanto o Serviço Social como os profissionais dessa atividade devem desempenhar

na sociedade brasileira um papel pioneiro e relevante no que toca ao desenvolvimento nacional (ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO DE SERVIÇO SOCIAL, 1961, p. 19-20 apud AGUIAR, 1989, p. 99).

De acordo com Aguiar (1989, p. 100) nessa década a concepção dualista, ou seja, a concepção de que o Brasil é composto de regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas, impera. Com base nos ANAIS do já citado II Congresso Brasileiro de Serviço Social, Vicente de Paula Faleiros (1974, p. 26 apud AGUIAR, 1989) afirma que o método do Serviço Social é totalmente positivista, pois “[...] relaciona os problemas de uma maneira estática e mecânica, por exemplo, fazendo depender o alcoolismo quase que exclusivamente do desequilíbrio psicológico”.

O desenvolvimentismo no âmbito do Serviço Social apresentou-se, também, no encontro “Perspectivas Cristãs de uma Promoção Humana e Social” realizado pela UCISS, em 1961. É possível visualizar o desenvolvimento segundo o humanismo cristão nas conclusões do encontro. Uma das sugestões do evento foi que o Serviço Social acompanhasse os Movimentos de Educação de Base (MEB)⁸⁰ da Conferência Nacional dos Bispos (CNBB) (UNIÃO CATÓLICA DE SERVIÇO SOCIAL, 1964 apud AGUIAR, 1989).

Em 1962 ocorre a XI Conferência Internacional de Serviço Social, em Petrópolis/RJ, sobre o tema *Desenvolvimento de Comunidades Urbanas e Rurais*, de 19 a 25 de agosto. Essa Conferência analisou e conceituou o Desenvolvimento de Comunidade e ressaltou que “[...] o

⁸⁰ O MEB é um organismo vinculado a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, constituído como sociedade civil, de direito privado, sem fins lucrativos, com sede e foro no Distrito Federal. Foi fundado em 21 de março de 1961. Há mais de 55 anos realiza ações diretas de educação popular em diversas regiões do Norte e Nordeste do país Missão: Contribuir para promoção humana integral e superação da desigualdade social por meio de programas de educação popular libertadora ao longo da vida. Ação Pedagógica: o MEB apresenta à sociedade brasileira um serviço de capacitação de agentes de educação de base que está sendo operacionalizado através da rede de dioceses e paróquias, aproveitando a estrutura montada em torno dos regionais da CNBB, bem como por eventuais convênios com o governo federal e/ou estaduais, sempre com o objetivo de trabalhar na linha da EDUCAÇÃO POPULAR. Retirado em: < <http://www.meb.org.br/quem-somos/>>. Acesso em: 17/04/2019.

desenvolvimento econômico só tem sentido com o desenvolvimento social” (AGUIAR, 1989, p. 102).

No período de 1960 a 1964 um pequeno grupo de assistentes sociais, muitos deles cristãos com posicionamento de esquerda, passam a analisar criticamente a sociedade e a se engajar no Movimento de Educação de Base (MEB). Tal movimento “[...] empreendeu [...] um trabalho de alfabetização, passando depois para animação popular e para um trabalho de sindicalização; bem como no trabalho de Cultura Popular de Paulo Freire”. Soma-se a isso a “[...] influência marcante nos estudantes de Serviço Social da posição da Juventude Universitária Católica – JUC” (AGUIAR, 1989, p. 102).

Aguiar (1989, p. 105) salienta que:

Assim como a Igreja marcou o início do Serviço Social, continua nessa fase, e mesmo hoje, a marcar o Serviço Social. Na primeira fase do Serviço Social a presença dos pressupostos católicos era única, a partir da década de 60 temos assistentes cristãos que continuam assumindo a visão tradicional da Igreja e os que assumem uma posição mais progressista. O Serviço Social receberá nesse período a influência da JUC, dos bispos mais progressistas, das encíclicas papais Mater et Magistra, Pacem in Terris e Documentos do Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM sobre a questão do desenvolvimento. Temos também em 1967 a Encíclica Populorum Progressio.

O referido movimento foi interrompido em 1964, com o golpe militar. Trataremos deste período posteriormente.

Não há como negar que este período, que vai de meados de 1940 até meados de 1960, denominado segundo bloco da periodização da profissão, representa um “período de ouro” para o Serviço Social. O fortalecimento profissional através de teorias sociais e técnicas impulsionou a organização de congressos e cursos. Além disso, é criada a Associação Brasileira das Escolas de Serviço Social (ABESS), em 1945. A Associação Brasileira de Assistentes Sociais (ABAS), em 1946. O Código de ética em 1947. A regulamentação do ensino em 1954 e o reconhecimento da profissão em 1956 (ANDRADE, 2008).

Andrade (2008, p. 294-295) responde a pergunta: “O que caracteriza o período de influência norte-americana?” Da seguinte maneira:

o objeto de intervenção profissional se configurou pelas disfunções individuais e sociais; os objetivos se voltaram para a integração social, não se verificando divergência entre objetivos institucionais e profissionais; no terreno do conhecimento, a Doutrina Social da Igreja cedeu (em parte) lugar às correntes psicológicas, principalmente à Psicanálise e às correntes sociológicas, sobretudo ao positivismo e ao funcionalismo.

No período exposto, 1940 até meados de 1970, observamos que a filosofia cristã continua presente no Serviço Social brasileiro, mas, por outro lado, como afirma Andrade (2008), cedeu lugar (em parte) aos métodos e técnicas provenientes, majoritariamente, do conhecimento norte-americano (correntes psicológicas, principalmente à psicanálise e às correntes sociológicas, sobretudo o positivismo e o funcionalismo). Dessa forma, como afirma Kfoury (1956 apud AGUIAR, 1989) referindo-se ao serviço social de caso, e a partir da exposição precedente, podemos afirmar que nesse período, no bojo do Serviço Social brasileiro, houve uma junção dos princípios cristãos e das novas técnicas e métodos advindos dos EUA.

A definição de Serviço Social adotada após o Congresso Brasileiro de Serviço Social realizada em São Paulo (1947) ilustra a referida junção: “[...] atividade destinada a estabelecer, por processos científicos e técnicos, o bem estar social da pessoa humana, individualmente ou em grupo, e constitui o recurso indispensável à solução cristã e verdadeira dos problemas sociais” (VIEIRA, 1980, p. 143).⁸¹

Através de Comitê Brasileiro da Conferência Internacional de Serviço Social (CBCISS), um grupo de assistentes sociais, vinculados aos diferentes campos e níveis de atuação, bem como de diversos níveis de experiência profissional, realizou um seminário, em 1967, na cidade de

⁸¹Avelino (1992, p. 622 apud CARLOS; SIMINONATO; VICENTE, 1989) expõe o resultado de pesquisa realizada por um conjunto de doutorandos da PUC/SP na Revista Serviço Social, o qual evidencia que o conceito de justiça no período de 1939 a 1956 tem influência cristã católica. Conforme o autor, o estudo revela, também, a persistência do conceito na década de 60 e início dos anos 70, sobretudo na Revista Debates Sociais.

Araxá/MG, objetivando teorizar o Serviço Social. Para tanto, os assistentes sociais debateram, estudaram e analisaram os:

[...] *objetivos remotos e operacionais do Serviço Social*, sua natureza e funções, com base em sua evolução histórica, projetando-se, no entanto, para o futuro, em perspectivas de mudança social [...] *a metodologia do Serviço Social*, confrontando-se as concepções atuais acerca dos processos básicos, ao mesmo tempo que procuraram identificar os elementos constitutivos de cada um [...] *a adequação à realidade brasileira do Serviço Social*, tal como foi conceituado e visualizado em sua dinâmica operacional. (CBCISS, 1984, p. 20)

A redação final do documento tornou-se o *Documento de Araxá* que, de forma alguma, pretendeu ser definitivo. Pelo contrário, o CBCISS e o grupo de assistentes sociais que o subscreveram consideraram como seu principal mérito suscitar debates posteriores e estimular a realização de novas pesquisas e estudos (CBCISS, 1984).

Das considerações sobre a natureza do Serviço Social surge o questionamento: “É o Serviço Social uma ciência autônoma?” Os assistentes sociais respondem:

Uma corrente o define como “Ciência Social Aplicada”, por se utilizar dos conhecimentos da Sociologia, Antropologia, Psicologia, Economia, Política etc [...]. Outros defendem posições de independência para o Serviço Social, no quadro das ciências, afirmando possuir um sistema de conhecimentos científicos, normativos e transmissíveis, em torno de um objetivo comum. Há, ainda, os que asseveram que o Serviço Social é uma ciência quando sintetiza as ciências psicossociais [...]. Justifica-se, também, considerá-lo como uma técnica social, porquanto influencia o comportamento humano e o meio, nos seus inter-relacionamentos (CBCISS, 1984, p. 23).

A tentativa de definir a natureza do Serviço Social demonstra a existência de díspares posições. O documento aponta, também, que o Serviço Social se apresenta enquanto profissão preventiva e correccional. A promoção do ser humano compreende a plena realização de suas potencialidades e, portanto, uma realização integral do homem.

Ao tratar do contexto social, afirma que “[...] não deve o agente do Serviço Social colocar-se numa perspectiva puramente estática de

aceitação, mas desempenhar um papel que conduza à modificação desse contexto”. Ao mesmo tempo o agente de Serviço Social deve auxiliar as populações a tomarem consciência dos problemas sociais, contribuindo com a integração popular no desenvolvimento do Brasil (CBCISS, 1984, p. 26).

O documento atesta que o objetivo remoto do Serviço Social pode ser considerado: “[...] o provimento de recursos indispensáveis ao desenvolvimento, à valorização e à melhoria de condições do ser humano, pressupondo o atendimento dos valores universais e a harmonia entre estes e os valores culturais e individuais”. Na ausência de uma teoria sobre a universalidade da “condição humana”, aceita-se, como quadro de valores, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, das Nações Unidas, que resultou de um consenso entre representantes das mais variadas culturas (CBCISS, 1984, p. 27).

Os objetivos operacionais do Serviço Social são:

- a) Identificar e tratar problemas ou distorções residuais que impedem indivíduos, famílias, grupos, comunidade e populações de alcançarem padrões econômico-sociais compatíveis com a dignidade humana e estimular a contínua elevação desses padrões; b) colher elementos e elaborar dados referentes a problemas ou disfunções que estejam a exigir reformas das estruturas e sistemas sociais; c) criar condições para tornar efetiva a participação consciente de indivíduos, grupos, comunidades e populações, seja promovendo sua integração nas condições decorrentes de mudanças, seja provocando as mudanças necessárias; d) implantar e dinamizar sistemas e equipamentos que permitam a consecução dos seus objetivos.

Em relação aos princípios o documento elencou três postulados ou três pressupostos éticos e metafísicos fundamentais para a ação do Serviço Social. São estes:

- a) Postulado da *dignidade da pessoa humana*: que se entende como uma concepção do ser humano numa posição de eminência ontológica na ordem universal e ao qual todas as coisas devem estar referidas; b) postulado da *sociabilidade essencial da pessoa humana*: que é o reconhecimento da dimensão social intrínseca à natureza humana, e, em decorrência do que se afirma, o direito de a pessoa humana encontrar, na sociedade, as

condições para a sua auto-realização; c) postulado *da perfectibilidade humana*: compreende-se como o reconhecimento de que o homem é, na ordem ontológica, um ser que se auto-realiza no plano da historicidade humana, em decorrência do que se admite a capacidade e potencialidades naturais dos indivíduos, grupos, comunidades e populações para progredirem e se autopromoverem (CBCISS, 1984, p. 30).

No que diz respeito as metodologias, as mais utilizadas são: processos de Caso, Grupo e Comunidade, bem como a utilização de um processo de trabalho com populações de maneira sistematizada. Esses processos de intervenção na realidade, não são uma característica exclusiva do Serviço Social, “[...] o que lhe é peculiar é o enfoque orientado por uma visão global do homem, integrado em seu sistema social” (CBCISS, 1984, p. 31).

Cabe destacar ainda que o documento atesta ser o desenvolvimento harmônico do homem um permanente desafio à atuação do Serviço Social.

O segundo seminário aconteceu em 1970 em *Teresópolis*, no Rio de Janeiro. O resultado foi apresentado através de dois relatórios, redigidos por dois grupos de assistentes sociais, o grupo A e o grupo B. O seminário centrou-se no estudo de três pontos: *Os fundamentos da metodologia do serviço social; A concepção científica da prática do serviço social; A aplicação da metodologia do serviço social* (CBCISS, 1984).

O CBCISS destaca que submete o relatório final do seminário de Teresópolis à crítica da categoria profissional e “[...] espera haver contribuído de alguma forma para o desenvolvimento de um Serviço Social que responda cada vez mais às necessidades do homem brasileiro” (CBCISS, 1984, p. 56).

O grupo A identifica as possíveis funções do Serviço Social, são elas: “Administrativa, de assessoria técnica, assistencial, conscientizadora, de criação de recursos, de educação de base, mobilizadora, de pesquisa de métodos, de pesquisa de necessidades, de planejamento, de política social, socializadora, de substituição de padrões e terapêutica” (CBCISS, 1984, p. 62).

No que concerne à intervenção, leva-se em conta algumas correlações, dentre elas o fenômeno coletivo, que “[...] em função de variáveis que transcendem a capacidade dos indivíduos, exige

intervenção ao nível da estrutura além da intervenção ao nível particular (indivíduos, grupos, comunidades)”. Por outro lado, em função de variáveis que dependem dos indivíduos, o fenômeno coletivo requer uma intervenção ao nível particular além da intervenção ao nível da estrutura. Afirma o documento que “[...] o fenômeno, particular ou coletivo, exige uma intervenção simultânea aos níveis de estrutura e particular” que, por sua vez, “[...] exige processos definidos de ação coerentes com a fenomenologia da variável identificada” (CBCISS, 1984, p. 68).

O grupo B, por sua vez, desenvolveu os estudos com base nos três pontos anteriormente citados, “[...] a partir de um modelo teórico capaz de delimitar todos os fenômenos e variáveis significativas para a prática do Serviço Social, são estes: a) níveis de vida. B) sistemas de relações sociais” (CBCISS, 1984, p. 76).

O documento elaborado pelo grupo B evidencia um esquema de classificação dos conhecimentos básicos da prática de Serviço Social. Na área geral encontram-se a “[...] economia, psicologia, psicologia social, dinâmica de grupo, antropologia cultural, sociologia das instituições, sociologia da comunicação, sociologia urbana, sociologia do desenvolvimento, teoria da educação de base, teoria da comunicação, teoria do planejamento, teoria administrativa, ciência política, legislação social, estatística, filosofia e ética” (CBCISS, 1984, p. 77-78). Na área especializada, por sua vez, encontram-se a “[...] higiene e saúde pública, psicopatologia, nutrição, economia doméstica, sociologia da previdência, sociologia do lazer, pedagogia e didática, legislação social, teoria da educação de base, teoria da recreação, dinâmica de grupo” (CBCISS, 1984, p. 78).

No que se refere às variáveis da situação humana, o relatório do grupo B atesta não existir elaboração suficiente. Contudo, evidencia que a “[...] perspectiva do “homem individualmente”, o “homem em grupo” e o “homem em comunidade”, como quadro de referências para a apreciação das variáveis, apresenta uma tônica psicologista e predominantemente ligada à microatuação”. Atesta ainda que, “[...] apesar dessa limitação, o critério foi reconhecido como válido, necessitando ser pesquisado e formulado de maneira a superar essas limitações”. Além disso, aponta ser imprescindível considerar outras variáveis, como por exemplo: equipamento, estruturas, necessidades e problemas (CBCISS, 1984, p. 82).

O grupo B conceitua as duas metodologias utilizadas pelo Serviço Social, já evidenciadas pelo documento de Araxá. São elas: *Diagnóstico*: que consiste no “[...] conjunto de operações visando à coleta e a

interpretação de dados, à luz de hipóteses para determinação dos objetivos dos programas, metas e projetos”. *Intervenção*: “[...] conjunto de operações administrativas visando a execução e a avaliação de resultados” (CBCISS, 1984, p. 90). Atesta que esta é a metodologia genérica do Serviço Social.

A partir da exposição dos documentos precedentes podemos observar que: Tanto o documento de Araxá, como o de Teresópolis demonstram um vasto ecletismo teórico presente entre os profissionais de Serviço Social. O documento de Araxá, por sua vez, evidencia a influência da filosofia cristã, principalmente quando apresenta os três pressupostos éticos e metafísicos fundamentais para a ação do Serviço Social.

Além dos documentos de Araxá e Teresópolis os Códigos de Ética profissional do (a) assistente social de 1965 e 1975 também evidenciam os fundamentos teóricos do Serviço Social, possibilitando a compreensão da noção de justiça predominante neste período histórico (meados 1940 até meados de 1970).

3.4.1. Concepção de justiça do Código de Ética do (a) Assistente social (1965)

Em 1965 foi aprovado outro Código de Ética Profissional do (a) Assistente Social, o qual tem como fundamento: os direitos fundamentais do homem e as exigências do bem comum, princípios reconhecidos pela filosofia do Serviço Social.

Conforme o documento a “[...] formação da consciência profissional é fator essencial em qualquer profissão [...]” e “[...] só à luz de uma concepção de vida, baseada na natureza e destino do homem, poderá de fato o Serviço Social desempenhar a tarefa que lhe cabe na complexidade do mundo moderno” (CFAS, 1965, p. 1).

Ao desempenhar as suas funções o assistente social deve respeitar a dignidade humana e ter em vista a autodeterminação⁸². Ao profissional de Serviço Social cabe o zelo da família, “[...] grupo natural para o desenvolvimento da pessoa humana e base essencial da sociedade”. Ao assistente social compete contribuir para o bem comum através da

⁸²Este é entendido, como veremos posteriormente descrito no posterior Código de Ética profissional do (a) assistente social (1975), como o ato que “[...] possibilita a cada pessoa, física ou jurídica, o agir responsável, ou seja, o livre exercício da capacidade de escolha e decisão” (CFAS, 1975, p. 4).

capacitação de indivíduos, grupos e comunidade para uma melhor integração social.

O artigo décimo primeiro do documento, referente aos deveres fundamentais do (a) assistente social atesta que “[...] ao assistente social cumpre respeitar a justiça em todas as suas formas: comutativa, distributiva e social, lutando pra seu fiel cumprimento dentro dos princípios de fraternidade no plano nacional e internacional”. A verdade deve pautar e condicionar a vida profissional do (a) assistente social (CFAS, 1965, p. 3)

O artigo vigésimo segundo, referente aos “deveres para com as pessoas, grupos e comunidades atingidos pelo Serviço Social” afirma que “[...] o assistente social deve interessar-se por todos os grandes problemas sociais da comunidade, dentro de uma perspectiva da realidade brasileira, colaborando com seus recursos pessoais e técnicos, para o desenvolvimento solidário e harmônico do país” (CFAS, 1965, p. 4).

Por fim, salientamos o artigo trigésimo sexto, que se refere aos deveres para com os colegas: “além do respeito às disposições legais, a responsabilidade moral deve ser o alicerce em que se assentará o trabalho do assistente social, pois na consciência reta estará o maior garantia do respeito e exercício dos direitos individuais e sociais” (CFAS, 1965, p. 7).

A partir do exposto é possível encontrar fundamentos teóricos condizentes com a Doutrina Social da igreja Católica, bem como elementos que se referem às técnicas norte-americanas. Os fundamentos teóricos condizentes com a Doutrina Social da Igreja, por sua vez, predominam no texto do referido documento.

Inicialmente o documento atesta que os direitos fundamentais do homem e as exigências do bem comum são os princípios que o fundamentam. No que tange os direitos fundamentais do homem, faz-se necessário uma análise mais detalhada do documento. Por ora, cabe destacar que a primeira parte do preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948, p.2): “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. A dignidade humana⁸³, assim como o bem comum, é um conceito citado inúmeras vezes pela Doutrina Social da Igreja Católica.

⁸³ Destacamos que no pensamento filosófico e político da antiguidade clássica, a dignidade humana era reconhecido com base na posição social ocupada pelo indivíduo, assim como no grau de reconhecimento perante os demais membros da comunidade. Na cultura cristã, por sua vez, o valor da dignidade humana é

O documento revela a importância de uma concepção de vida, baseada na natureza e destino do homem, para o desempenho profissional. Além disso, destaca a importância do zelo pela família, considerada grupo natural para o desenvolvimento da pessoa humana. A importância da família é destacada pela Doutrina Social da Igreja Católica inúmeras vezes, segue um exemplo:

A sociedade doméstica tem sobre a sociedade civil uma prioridade lógica e uma prioridade real, de que participam necessariamente os seus direitos e os seus deveres. E se os indivíduos e as famílias, entrando na sociedade, nela achassem, em vez de apoio, um obstáculo, em vez de protecção, uma diminuição dos seus direitos, dentro em pouco a sociedade seria mais para se evitar do que para se procurar (RERUM NOVARUM, 1891, p.6).

A relevância de uma concepção de vida baseada na natureza e destino do homem também está presente na Doutrina Social da Igreja:

considerando atentamente a natureza, que nas suas leis reside o primeiro fundamento da repartição dos bens e das propriedades particulares; foi com razão que o costume de todos os séculos sancionou uma situação tão conforme à natureza do homem [...] (RERUM NOVARUM, 1981, p. 5).

O documento relata que é cabido ao assistente social respeitar a justiça em todas as suas formas, destacando a comutativa, distributiva e social. Tais formas de justiça foram explicadas no presente trabalho e estão presentes no texto da Doutrina Social da Igreja.

O documento expressa que ao assistente social compete contribuir para o bem comum através da capacitação de indivíduos, grupos e comunidade para uma melhor integração social. Nessa sentença, através das palavras *indivíduos, grupos e comunidades* podemos observar a influência das teorias norte-americanas, pois as técnicas de Serviço Social de caso, grupo e comunidade foram apreendidas a partir da influência de autores norte-americanos. Cabe destacar que as referidas técnicas de Serviço Social (caso, grupo e comunidade), como observado na exposição da história da profissão, também tinham influência dos princípios cristãos.

Referindo-se a década de 1960, Vieira (1980) atesta que os processos metódicos e técnicos de intervenção na realidade utilizados

intrínseco ao ser humano, pois toma como premissa o fato de este ser imagem e semelhança de Deus (SARLET, 2009).

pelo Serviço Social nas abordagens individual, grupal e comunitária, pressupunham uma filosofia do homem e da sociedade. Como observado nas exposições precedentes, nesse período há uma junção entre a filosofia cristã e teorias norte-americanas. A filosofia cristã, embasando a filosofia de homem e sociedade, e as teorias norte americanas, subsidiando as técnicas para a ação profissional.

No que diz respeito às técnicas norte- americanas, são diversas as perspectivas teóricas que as embasam. O Serviço Social de caso, por exemplo, era orientado pelas teorias de Mary Richmond, que segundo Andrade (2008), tinha uma concepção funcional da sociedade e, segundo Borba (1983), tinha influência do cristianismo, naturalismo, positivismo, liberalismo, empirismo, pragmatismo, pelas teorias de Peter Lee e Gordon Amilton. Aguiar (1989) afirma que as técnicas norte-americanas tinham como pressuposto teórico o funcionalismo e Vieira (1969), que sofreu influência da psicanálise criada por Sigmund Freud (1856-1939).

O Serviço Social de grupo, igualmente ao de caso, foi influenciado por diversos autores e perspectivas. Conforme Andrade (2008), o trabalho em grupo era fundamentado por teorias sociológicas de Durkheim, Weber, Simmel e teorias da psicologia social e da pedagogia.

O Serviço Social de comunidade, por sua vez, foi um método incorporado a partir das experiências estadunidenses. Aguiar (1989) afirma que, de acordo com Safira Ammann, os pressupostos teóricos de algumas obras que dizem respeito ao desenvolvimento de comunidade, estão assentados no positivismo comteano. Uma delas é a *Introdução à Organização social de comunidade*, escrita por Balbina Ottoni Viera.

Ressaltamos que, conforme documento, o (a) assistente social deve colaborar com o desenvolvimento solidário e harmônico do país.

A Doutrina Social da Igreja revela a importância da harmonia (QUADRAGESIMO ANNO, 1931, p. 20): “o primeiro objectivo que devem propor-se tanto o Estado como o escol dos cidadãos, o ponto em que devem concentrar todos os esforços, é por termo ao conflito, que divide as classes, suscitar e promover uma cordial harmonia entre as diversas profissões”. E ainda: “[...] na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente e a conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio. Elas têm imperiosa necessidade uma da outra: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital” (RERUM NOVARUM, 1891, p.8).

A importância dada ao desenvolvimento tem respaldo da teoria positivista, que em seu cerne almeja uma sociedade ordenada, em direção constante ao progresso, através da aplicação generalizada da ciência positiva na sociedade (COMTE, 1983).

A solidariedade e harmonia são palavras que também encontram respaldo na teoria funcionalista. A solidariedade social, com base no funcionalismo de Émile Durkheim, pode ser mecânica, ou seja, os indivíduos partilham dos mesmos valores e sentimentos, ou orgânica, que resulta da crescente divisão de trabalho. A harmonia, bem como o equilíbrio e a ordem social, são obtidos, conforme a teoria funcionalista, através da divisão do trabalho social.

Dessa forma compreendemos que a noção de justiça do referido Código de Ética profissional está em conformidade, principalmente, com a defendida pela Doutrina Social da Igreja. Alguns elementos encontram respaldo no arcabouço teórico norte-americano, destacamos o positivismo e funcionalismo, teorias que influenciaram o Serviço Social por meio de autores norte-americanos.

3.4.2. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1975)

Conforme o referido Código de Ética (1975) faz-se necessário que uma profissão possua um “[...] conjunto de conhecimentos organizados, constantemente ampliado e aprimorado, e de técnicas especiais baseadas no mesmo”. Atesta que “exigências do bem comum legitimam, com efeito, a ação disciplinadora do Estado, conferindo-lhe o direito de dispor sobre as atividades profissionais – formas de vinculação do homem à ordem social, expressões concretas de participação efetiva na vida da sociedade” (CFESS, 1975, p. 1).

“[...] Na dialética homem-sociedade deve assegurar-se mais ser do Homem, a partir de: [...] oferecimento de condições de vida humana digna, atendendo a aspectos curativos e preventivos”. Segundo o documento a essência de um Código de Ética Profissional é a “[...] garantia de respeito aos direitos humanos e de fidelidade ao interesse social”. Assim sendo, “[...] o Código, a estrutura legal e a probidade técnico – científica, constituem a trilogia sobre a qual se assenta a realização do Assistente Social, como profissional” (CFESS, 1975, p. 2).

“O valor central que serve de fundamento ao Serviço Social é a pessoa humana. Reveste-se de essencial importância uma concepção personalista que permita ver a pessoa humana como o centro, objeto e fim da vida social” (CFESS, 1975, p. 2). Segundo o documento dois valores

são fundamentais à plena realização da pessoa humana, o *bem comum*, “[...] considerado como conjunto das condições materiais e morais concretas nas quais cada cidadão poderá viver humana e livremente”. E a *justiça social*, que compreende “[...] tanto o que os membros devem ao bem comum, como o que a comunidade deve aos particulares em razão desse bem” (CFESS, 1975, p. 3) O Serviço Social, no dinamismo de sua atuação, exige a constante referência aos seguintes princípios:

- I. Autodeterminação – que possibilita a cada pessoa, física ou jurídica, o agir responsável, ou seja, o livre exercício da capacidade de escolha e decisão;
- II. Participação – que é presença, cooperação, solidariedade ativa e corresponsabilidade de cada um, nos mais diversificados grupos que a convivência humana possa exigir;
- III. Subsidiariedade⁸⁴ que é elemento regulador das relações entre os indivíduos, instituições ou comunidades, nos diversos planos de integração social.

Nas relações com o cliente cabe ao assistente social “[...] esclarecer o cliente quanto ao diagnóstico, prognóstico, plano e objetivos do tratamento, prestando à família ou aos responsáveis os esclarecimentos que se fizerem necessários” (CFESS, 1975, p. 5). Nas relações com a comunidade cabe ao assistente social “[...] zelar pela família, defendendo a prioridade dos seus direitos” [...]. “Participar de programas nacionais e internacionais destinados à elevação das condições de vida e correção dos desníveis sociais” (CFESS, 1975, p.6).

A exposição do referido Código de Ética profissional demonstra a influência da Doutrina Social da Igreja Católica, menor do que no documento anterior, e de teorias norte-americanas, como a de Mary Richmond.

Cabe destacar que o documento de Araxá (1967) tem uma conotação similar ao Código de Ética de 1965, já o de Teresópolis (1970)⁸⁵, com o de 1975.

⁸⁴ Conforme o autor José Alfredo de Oliveira Barachi, no trabalho intitulado “Princípio de subsidiariedade: conceito e evolução”, afirmam que as origens e significado jurídico da subsidiariedade “[...] apontam caminhos onde são mencionados Aristóteles, o pensamento cristão, a doutrina social da Igreja e as Encíclicas, com destaque para as disfunções e o bem comum” (1995, p. 14).

⁸⁵ Exposição dos referidos documentos no capítulo segundo.

A ênfase dada ao conjunto de conhecimentos organizados e técnicas especiais baseadas no mesmo, bem como o uso da palavra cliente, orientação para a realização de diagnóstico, prognóstico e tratamento, demonstram a influência de teorias americanas, cujo principal expoente e pressuposto teórico, respectivamente, é a autora Mary Richmond.

O documento destaca que a essência de um Código de Ética Profissional é a garantia de respeito aos direitos humanos e a fidelidade ao interesse social. Além disso, salienta a importância de oferecer condições de vida humana digna, atendendo a aspectos curativos e preventivos. Nesse quesito, igualmente ao documento de Teresópolis, quando se refere ao quadro de referências para a apreciação das variáveis do “homem individualmente”, o “homem em grupo” e o “homem em comunidade”, observamos uma “[...] tônica psicologista e predominantemente ligada à microatuação” (CBCISS, 1984, p. 82). Além disso, a importância evidenciada no Código de Ética, no que tange a elevação das condições de vida e correção dos desníveis sociais, encontra respaldo em uma das definições de Serviço Social no documento de Araxá: profissão preventiva e correccional. (CBCISS, 1984).

No que diz respeito à Influência da Doutrina Social da Igreja, encontramos novamente a palavra bem comum, a importância de uma vida digna, bem como a concepção personalista de pessoa humana. Destacamos que um dos significados de personalismo, que certamente se adequa a concepção a que se refere o documento, consiste numa:

[...] doutrina ético-política que enfatiza o valor absoluto da pessoa e seus laços de solidariedade com as outras pessoas, em oposição ao coletivismo (que tende a ver na pessoa nada mais que uma unidade numérica), e ao individualismo (que tende a enfraquecer os laços de solidariedade entre as pessoas). Esse sentido de personalismo foi usado por inúmeros pensadores católicos defensores do pensamento metafísico (ABBAGNANO, 2007, p. 759).

A expressão justiça social presente no documento, como já apresentado, é encontrada na encíclica *Quadragesimo Anno* (1931). O fato do Código de ética Profissional evidenciar a prioridade dos direitos em relação à família também demonstra a influência da Doutrina Social da Igreja Católica.

Desta forma a noção de justiça está em conformidade com a defendida Doutrina Social da Igreja Católica e com as teorias norte-americanas, com ênfase nas teorias de Mary Richmond.

3.5. Serviço Social no Brasil (1970- 1990)

De acordo com Vieira (1980, p. 158) no início dos anos 1960, vários fatores levaram os assistentes sociais a questionar a natureza e a operacionalidade do Serviço Social, são estes:

- 1) O aparecimento de ideologias novas focalizando a inadequação das estruturas políticas e sociais para o desenvolvimento e a necessidade de união dos interessados para trabalhar em cooperação em vista das mudanças desejadas.
- 2) A concretização dessas ideologias em movimentos culturais ou de educação popular, cuja finalidade era ‘conscientizar par agir’.
- 3) A criação de movimentos de assistentes sociais na América Latina, contestando a validade da metodologia atualmente empregada e estudando a reconceptualização do Serviço Social. Um desses exemplos é o movimento da “Geração 65”, nascido no Sul do Brasil, que inaugurou a série de Seminários Latino-Americanos. Alguns assistentes sociais eram assim levados a considerar o Serviço Social, não mais como uma ‘intervenção’, mas como um meio de ‘conscientização’.
- 4) A preocupação dos assistentes sociais em conceituar o Serviço Social em face das exigências do desenvolvimento, o que os obrigou a reconhecer a necessidade de uma teorização.

Durante a ditadura militar o Serviço Social passa pelo que o autor José Paulo Netto (2002) chama de “modernização conservadora”, pois as bases profissionais são redefinidas, no entanto não rompem com as raízes conservadoras de sua gênese. Tal “modernização conservadora” só foi possível por meio de uma renovação no seio da profissão, sendo esta definida por Netto enquanto “[...] um conjunto de características novas que, no marco das constrações da autocracia burguesa, o Serviço Social articulou, à base do rearranjo de suas tradições e da assunção do contributo de tendência do pensamento social contemporâneo” (NETTO, 2002, p. 131).

Apesar de ser um momento de ambiguidades teóricas e de diferentes posições no que concerne o papel do Serviço Social, este

período caracteriza-se pela postura crítica em relação aos seus fundamentos, tornando-se a própria profissão objeto de pesquisa. Tal postura culminou no movimento de reconceituação, em que integrantes da categoria profissional passaram a criticar os fundamentos teóricos vigentes e a propor novas teorias que subsidiassem o Serviço Social.

JUNQUEIRA (SERVIÇO SOCIAL & SOCIEDADE (4): 9 apud SETUBAL 1983, p. 121) afirma que as ideias do movimento de reconceituação germinaram e deram seus passos iniciais nos seguintes países: Brasil, Uruguai e Argentina. No Brasil, em janeiro de 1964, a partir da realização do Encontro da Associação Brasileira de Escolas de Serviço Social (ABESS), na Região Nordeste, aconteceu a “[...] primeira manifestação grupal de crítica ao Serviço Social tradicional e ensaios de reconceituação”.

A intenção de ruptura com o conservadorismo na profissão começou a ser gestado no âmbito acadêmico no quadro de docentes e profissionais “[...] cuja a formação se dera entre as vésperas do golpe [...]”. Na sua evolução e explicitação, ela recorre progressivamente à tradição marxista” (NETTO, 2002, p. 159). Contudo, somente após a crise da ditadura militar e com a reinserção dos trabalhadores na cena política nacional que a perspectiva de ruptura com o conservadorismo pode transcender as pequenas discussões de círculos acadêmicos e adentrar nas discussões da categoria profissional.

Na primeira metade dos anos 1970 emerge no quadro da estrutura universitária, mais especificamente na Escola de Serviço Social da Universidade Católica de Minas Gerais, a formulação inicial da perspectiva renovadora denominada como intenção de ruptura. Este movimento consiste na intenção de ruptura com o Serviço Social “tradicional”, de tradição conservadora doutrinária e positivista inovadora, tendo sua emergência inicial configurada no célebre “Método Belo Horizonte”⁸⁶. Até o final da década de 1970 essa perspectiva

⁸⁶ Mais conhecido por “método BH”, foi resultante de experiências realizadas entre 1972 e 1975 por um núcleo docente da Escola de Serviço Social da Universidade Católica de Minas Gerais. José Paulo Netto (2002, p. 159 - 276) afirma que o projeto de ruptura que aí se plasmou “[...] foi além da crítica ideológica, da denúncia epistemológica e metodológica e da recusa das práticas próprias do tradicionalismo; envolvendo todos estes passos, ele coroou a sua ultrapassagem no desenho de um inteiro projeto profissional, abrangente, oferecendo uma pauta paradigmática dedicada a dar conta inclusive do conjunto de suportes acadêmicos para a formação dos quadros técnicos e para a intervenção do Serviço Social”.

permanece marginal e em meados de 1980 ganha repercussão para além da academia, chegando até os foros e organizações da categoria profissional.

O projeto de ruptura de forma explícita ou implícita remete à tradição marxista que ao longo do processo é apropriado pelos assistentes sociais de formas diversas. José Paulo Netto (2002) pontua que a aproximação do Serviço Social com o marxismo não se deu majoritariamente por meio de fontes originais, mas sim através de manuais de divulgação de qualidade discutível. Contudo, é a partir deste movimento que o pensamento de raiz marxista deixa de ser estranho ao arcabouço teórico do Serviço Social. “[...] A partir daí, a interlocução entre o Serviço Social e a tradição marxista inscreveu-se como um dado da modernidade profissional” (NETTO, 2002, p. 149). O espaço universitário foi fundamental neste processo de ruptura com o Serviço Social “tradicional”. Na universidade fora possível a interação intelectual com outros profissionais e a realização de experiências e projetos pilotos ancorados pelos novos referenciais teóricos utilizados.

Maria de Guadalupe Silva (1983, p. 123), no livro “Ideologias e Serviço Social: reconceitualização latino – americana”, estuda o movimento de reconceitualização na América Latina, com enfoque nas ideologias que influenciaram o Serviço Social durante este período. A autora chega a seguinte conclusão:

O movimento renovador profissional não é homogêneo. Diversas são as posições assumidas pelos autores ao abordarem a problemática latino-americana, nesta situando a ação do serviço social. Em face da multiplicidade de enfoques, não se pode pensar que o referido movimento tenha tomado uma única direção no que se refere à sua discussão no plano ideológico. Pelo contrário, as posições da maioria dos autores que tratam da reconceitualização não refletem uma ideologia em estado puro, e sim deixam expressar ao mesmo tempo pensamentos diversos, confusos e, porque não dizer, contraditórios.

As posições díspares do movimento de reconceitualização presentes no bojo da profissão podem ser apresentadas da seguinte forma:

- 1) profissionais que adotam um esquema teórico tradicional que traduz uma atitude de neutralidade explícita (negação de uma ideologia de ação);

- 2) profissionais que adotam um esquema teórico com ênfase na renovação metodológica, vindo traduzir de modo explícito ou implícito uma ideologia de manutenção;
- 3) profissionais que adotam um esquema teórico renovador, cujo comprometimento profissional é com uma ideologia de transformação (SILVA, 1983, p. 124)

Nesse sentido, há que se reconhecer a diversidade de posições dos diferentes grupos que passaram a questionar os fundamentos teóricos da profissão frente à realidade latino-americana. Mas, apesar das posições díspares, é possível encontrar no movimento de reconceituação pontos em comum. Como, por exemplo, “[...] a necessidade de desenvolver um serviço social considerando a realidade sul-americana e o reconhecimento de que a prática do serviço social se desenvolva a partir de um marco referencial teórico operativo” (SILVA, 1983, p. 124). O movimento de reconceituação pode ser expresso em duas posições básicas:

- 4) Posição científica, que reivindica uma atuação mais racional, planificada e eficiente do serviço social;
- 5) Posição político-ideológica, que reivindica uma participação e contribuição efetiva do serviço social no processo de transformação latino-americana (SILVA, 1983, p. 123-124).

O processo de intenção de ruptura foi constituído por três momentos diferentes: “[...] o da sua emersão, o da sua consolidação acadêmica e o do seu espraiamento sobre a categoria profissional”. O momento da emersão vai até o início dos anos 1980 e caracteriza-se por construir as principais propostas da renovação, especialmente com uma análise crítica da profissão. O segundo momento, o de consolidação, é marcado por elaborações crítico-históricas mais abrangente colhidas em fontes originais e a terceira de espraiamento da teoria crítica marxista para o conjunto da categoria profissional, por volta dos anos 1982-1983 (NETTO, 2002, p.261).

Afirma Vicente (1992, p. 661) que:

[...] Se de um lado este movimento trouxe para a categoria profissional uma sadia inquietação crítica e uma visão continental latino-americana dos desafios profissionais face às condições sócio-históricas de similaridade, no que tange à dominação econômica internacional, de outro lado aproximou-nos de modo superficial e equivocado

da tradição marxista. Por conseguinte a questão da Justiça aqui não foi tratada diretamente, e implicitamente não incorpora maior solidez conceitual da matriz dialética, o que irá acontecer mais tarde na década de 80. De qualquer forma cremos que o mérito desta interlocução está mais no questionamento da teoria e metodologia do Serviço Social e dos valores liberais que a informavam, pontuando com a pertinência de uma nova cosmovisão histórico-crítica para o desempenho profissional [...] Neste horizonte utópico a Justiça tem um sabor revolucionário, lamentavelmente idealista e pouco crítico da própria concepção totalitária dos dogmatismos e experiências do socialismo real.

O documento de Sumaré (1978), resultado de um seminário realizado em Sumaré, no Rio de Janeiro, que objetivou continuar os estudos de teorização do Serviço Social iniciados em 1967 com o Seminário de Araxá discorre que: “não existe uma só corrente de reconceituação. O movimento de reconceituação não é um privilégio dos latino americanos” (CBCISS, 1984, p. 130).

O referido documento evidencia que após 13 anos do movimento de reconceituação, em 1978, pode-se identificar avanços importantes quanto à reformulação teórica de alguns tópicos fundamentais da profissão, a revisão de alguns métodos tradicionais, “[...] busca de uma metodologia básica, questionamento crítico da teoria geral, formação de uma nova consciência ideológica e científica dos assistentes sociais”. Além disso, atesta que o movimento de reconceituação, no contexto de 1978, vai “[...] além da criação de pré- condições ao surgimento ou ressurgimento da epistemologia do Serviço Social para, numa preocupação de globalidade, encetar também o caminho teórico de abstração conceptualizadora da atividade prática como fonte de conhecimento” (CBCISS, 1984, p. 138-140).

A primeira metade dos anos 1980 assinala grandes progressos na perspectiva da reconceituação. À medida que os anos avançaram, juntamente com as mudanças sociopolíticas, a intenção de ruptura foi ganhando maior ressonância. “[...] A partir de meados dos anos oitenta, patenteia-se que a perspectiva da intenção de ruptura não é apenas um vetor legítimo do processo de renovação do Serviço Social no Brasil – evidencia-se o seu potencial criativo, instigante e, sobretudo, produtivo” (NETTO, 2002, p. 267). A renovação crítico analítica da perspectiva da

intenção de ruptura propiciou formas alternativas de intervenção profissional.

O segundo objetivo do Seminário de Sumaré foi ensejar reflexões sobre novas proposições para o Serviço Social. São elas:

[...] O Serviço Social numa perspectiva do método científico de construção e aplicação do Serviço Social [...]; O Serviço Social a partir de uma abordagem de compreensão, ou seja, interpretação fenomenológica do estudo científico do Serviço Social; [...] O Serviço Social a partir de uma abordagem dialética, ou seja, teoria de interpretação com base no método dialético, entendido em sentido metodológico: a relação entre o objeto construído por uma ciência, o método empregado e o objeto real visado por essa ciência (CBCISS, 1984, p. 108).

Assim como os relatórios dos seminários precedentes, este último expressa a necessidade de novos estudos em torno dos temas analisados.

O grupo que analisou a cientificidade do Serviço Social, tomou como referência a tese de Howard Goldstein, em seu livro “Social Work Practice: A Unitary Approach”. Conforme a tese de Goldstein:

A prática do serviço social não é orientada pelos conceitos de uma única teoria. Ao contrário, a aquisição de uma variedade de teorias e conceitos que explicam as várias dimensões da personalidade, a dinâmica dos grupos e das famílias e a atividade das organizações e das comunidades prepara o assistente social para selecionar e utilizar, com liberdade e flexibilidade, os que forem aplicáveis às suas tarefas (GOLDSTEIN, 1973, p. 17 apud CBCISS, 1984, p. 120-121).

Goldstein constrói uma teoria sobre a prática do serviço social que compreende diversos pólos. 1) epistemológico, por meio do método fenomenológico. 2) teórico, a partir do quadro de referência estrutural funcionalista. 3) morfológico, através do quadro de análise sistêmico e 4) técnico, a partir do estudo comparativo. O referido autor “[...] analisa o Serviço Social como fenômeno e procura sua intencionalidade, mas, quando situa o Serviço Social como um sistema dentro de outro sistema, usa a linguagem da teoria dos sistemas” (CBCISS, 1984, p. 132-133). O objetivo do Serviço Social para Goldstein consiste na orientação do processo de aprendizagem social, visando “[...] produzir mudanças nos

padrões existentes de cognição e comportamento” (CBCISS, 1984, p. 123 apud GOLDSTEIN, 1973, p.6).

O documento do Sumaré conclui o estudo pretendido com as seguintes constatações: descrever e transformar situações existentes não faz do Serviço Social uma prática científica. “[...] Se os aspectos teóricos metodológicos forem negligenciados em proveito apenas de manipulações técnicas de caráter pragmático e terapêutico, as discussões sobre a cientificidade do Serviço Social talvez se encontre encerrada antes mesmo de iniciada” (CBCISS, 1984, p. 126).

Das considerações em torno dos questionamentos levantados do seminário do Sumaré, ressaltamos que perante uma pluralidade de procedimentos científicos encontrados, os assistentes sociais concordaram que “[...] todos ajudavam à construção do Serviço Social” (CBCISS, 1984, p. 129).

O CBCISS (1984) expõe as reflexões de um grupo de assistentes sociais sobre o processo histórico científico de construção do objeto do Serviço Social. Uma das reflexões evidencia que o Serviço Social não se atrela a uma única abordagem filosófica-científica. Todas as abordagens filosóficas e científicas estão fundamentadas “[...] numa dada visão e compreensão do homem e do mundo, ou seja, têm por base leis e princípios que, por sua vez, se consubstanciam em modos e sistemas para conhecer e atuar”. Nesse sentido:

Absolutizar ou dogmatizar uma única abordagem seria absolutizar um único caminho, ou seja, negar a ciência ou o comportamento científico de uma prática ou disciplina profissional. Assim, é inadequado enclausurar a ciência e o comportamento científico de uma prática ou disciplina profissional nesta ou naquela corrente filosófica, sociológica, ou psicológica, em virtude de ser a ciência um movimento anterior a qualquer posicionamento e um projeto histórico em permanente construção (CBCISS, 1984, p. 141).

Além disso, as reflexões tiveram como resultado a afirmação de que “[...] o Serviço Social, como prática e disciplina profissional, tem ainda toda sua ação impregnada de valores que transcendem os valores científicos e que decorrem de uma concepção de homem e de sociedade”. O homem, a partir dos valores assumidos pela categoria profissional no final da década de 1970, é concebido enquanto “[...] ser racional, com prerrogativas de liberdade, individualidade e sociabilidade, um ser em situação, sujeito e objeto da história, num continuum vir a ser, e por isso,

capaz de transformar-se e transformar o mundo” (CBCISS, 1984, p. 143). Dessa forma, fica claro que “[...] o aspecto ideológico faz parte integrante do Serviço Social, pois a direção para a qual é orientada sua ação transformadora pressupõe sempre uma opção ideológica” (CBCISS, 1984, p. 143).

De acordo com as reflexões dos assistentes sociais, os métodos mais usuais aplicados pelos profissionais de Serviço Social são:

Empirista – quando se verifica uma supremacia do dado quantificável ou observável, construção de uma “matriz” e, a partir desta, elaboração da teoria;

Formalista – quando se efetiva a construção de “modelos” fundados na logicidade formal do pensamento, sem base no processo histórico concreto;

Dialética – quando se constrói a partir da concepção da realidade enquanto movimento no processo histórico; o método é considerado pelos efeitos concretos na produção de conhecimentos e na própria ação (CBCISS, 1984, p. 145).

No que tange o objeto do Serviço Social, o relatório do CBCISS (1984, p. 146) aponta que é uma questão polêmica, pois está situado entre duas tendências em confronto. Uma de caráter tecnocrático, que leva a uma fragmentação do objeto. E outra de caráter integrativo das ciências humanas. “No Serviço Social, o objeto não é estabelecido a priori, mas vai se definindo no próprio processo de ação, e, notadamente, na interação daquele processo com três elementos essenciais, a saber: *referencial teórico* [...], os *objetivos e fins a serem alcançados*, através da relação que estes estabelecem com o objeto. *Método*, compreendido na perspectiva de relações de conhecimento e transformação do objeto (CBCISS, 1984, p. 146).

O CBCISS (1984) apresentou dezoito propostas de objetos do Serviço Social, descritas por assistentes sociais.⁸⁷ Apresentaremos cinco a fim de expor as díspares opiniões quanto ao assunto:

Herman C. Kruse (1972) afirma existir duas posições dicotômicas a respeito do objeto do Serviço Social. “[...] Na 1.^a, o objeto do Serviço Social é a repercussão nas pessoas dos problemas sociais. Na 2.^a, o objeto do Serviço Social são os problemas sociais derivados da sociopatologia

⁸⁷ Sugerimos a leitura de todas as propostas, pois demonstram com clareza o ecletismo teórico presente na profissão. Tal ecletismo é visualizado nos conceitos utilizados, objetivos do Serviço Social e metodologias utilizadas.

ou da situação de dependência e subdesenvolvimento”. Complementa o referido autor que “[...] na 1.^a posição, a teoria do Serviço Social deve ser fundamentalmente antrofológica, compreendendo como disciplinas afins básicas a biologia, a psicologia e a antropologia filosófica” (CBCISS, 1984, p. 147).

Vicente de Paula Faleiros (1972) declara que “[...] o objeto do Serviço Social é o homem considerado sujeito objeto numa relação dialética que se concretiza na prática social, como ação transformadora deste homem e sociedade numa perspectiva histórica ideológica”. Destaca ainda que a prática social é concebida “[...] como sendo constituída pela produção de bens materiais, luta de classes, experimentação científica e atividade artística” (CBCISS, 1984, p. 148-149).

Leila Lima e Roberto Rodriguez (1977) afirmam que “[...] no processo da ação do Serviço Social, objeto e objetivos são considerados interdependentemente e se definem genericamente como estudo da prática social e, nesta, da ação concreta desenvolvida através da conscientização, capacitação e organização. Acrescentam ainda que “o objeto e objetivos devem ter como marcos globais de reflexão os campos de bem-estar social e das políticas sociais” (CBCISS, 1984, p. 149).

Nadir G. Kfoury (1972) atesta que “[...] o objeto do Serviço Social é constituído por fenômenos concernentes ao ser humano no processo de inter-relações com seu meio social sob a perspectiva de mobilização e de desenvolvimento de potencialidades humanas e sociais” (CBCISS, 1984, p. 149).

Anna Augusta de Almeida (1978), por sua vez, apresenta como ideia de objeto do Serviço Social a “[...] situação existencial problematizada, ou o fenômeno social que está dialetizado numa dupla dimensão entre indivíduo e sociedade (na visão de ser no mundo) e entre pessoa e comunidade (na visão de ser sobre o mundo)” (CBCISS, 1984, p. 151).

A partir da apresentação das propostas de objeto do Serviço Social, o CBCISS declarou que não foi possível uma apreciação crítica e particularizada do objeto do Serviço Social, pois as proposições sugerem diferentes concepções de homem e de mundo, assim como “[...] diferentes teorias do conhecimento e diferentes métodos de investigação, interpretação e transformação social” (CBCISS, 1984, p. 151).

A partir das diferentes reflexões sobre o objeto do Serviço Social o CBCISS apresentou duas propostas de objeto do Serviço Social. A primeira foi elaborada pela assistente social Helena Iracy Junqueira:

O objeto de Serviço Social refere-se a situações sociais-problema, entendidas como as que ocorrem no âmbito das relações sociais, que se processam no concreto da vida cotidiana, e que se configuram de tal forma a provocar a necessidade de uma intervenção para modifica-las, trazendo em seu bojo elementos conflitantes que se podem transformar em elementos geradores de soluções e crescimento (CBCISS, 1984, p. 152).

A segunda foi desenvolvida pela assistente social Maria Lúcia Carvalho da Silva. Conforme a autora o objeto do Serviço Social “refere-se ao processo histórico-estrutural de marginalização/participação social, na perspectiva de interação dialética destes componentes” (CBCISS, 1984, p. 153).

A palavra dialética, empregada em algumas reflexões realizadas pelos grupos de assistentes sociais do CBCISS, vincula-se, conforme o documento, à dialética de Hegel e “[...] coincide, em boa parte, com as quatro formas da sua lei básica, formuladas pela filosofia marxista [...]” (CBCISS, 1984, p. 158). Em outro momento, um grupo de assistentes sociais que realizou reflexões sobre a construção do Serviço Social a partir de uma abordagem de compreensão, ou seja, interpretação fenomenológica do estudo científico do Serviço Social, constatou que o Serviço Social “[...] se propõe a um desenvolvimento da consciência reflexiva de pessoas a partir do movimento dialético entre o conhecimento do sujeito como “ser no mundo” e conhecimento do sujeito como “ser sobre o mundo”. Em virtude disso que “[...] o conhecimento em Serviço Social não se restringe ao nível de objetivação mas persegue o nível de subjetividade” (CBCISS, 1984, p. 184-185). O pensamento dialético na perspectiva fenomenológica pode ser compreendido como “[...] pertencente à estrutura do ser humano, em sua existência concreta, quer sob a forma de relação subjetiva, quer sob a forma de tensão existencial dos contrários” (CBCISS, 1984, p. 212).

A “práxis”, por sua vez, nem sempre é incorporada com as conotações decorrentes de sua complexa conceituação pela filosofia marxista. O sentido da categoria práxis presente nos relatórios do CBCISS (1984, p. 161) implica em:

[...] um posicionamento em relação à prática, compreendendo-a como a atividade humana sobre dada realidade social, distinguindo-se da produção material e da técnica, direcionada à consecução de objetivos predeterminados, atuação que permite conhecer essa realidade com mais objetividade e

testar a teoria que a interpretou e que gerou o modelo de intervenção, num processo constante de realimentação teoria – prática – teoria.

A partir da interpretação fenomenológica do estudo científico do Serviço Social, um grupo de assistentes sociais declarou que ao discutir a “práxis”, “[...] a ideia de reciprocidade, caracterizando a categoria ‘diálogo’, é a exigência primeira que se coloca diante de nós, por configurar o pensamento fenomenológico no sentido que opera o conhecimento em ação (movimento) no ser (por estar na origem de toda experiência possível)” (CBCISS, 1984, p. 198).

A compreensão da “intervenção social”, por sua vez, “[...] é caracterizada pelos seus conteúdos constituídos a partir de um saber científico: psicanalítico, psicológico e sociológico” (CBCISS, 1984, p. 199). Declara o grupo de assistentes sociais:

[...] na investigação diagnóstica, nossa intenção se dirige para um acontecimento singular, a “situação problema”, apreendida em sua totalidade (no movimento do ser-indo no mundo) e significativa em sua singularidade, que revela a dimensão do problema das relações entre a pessoa (sujeito cognoscente) e o mundo. Mundo considerado não apenas a totalidade de suas possibilidades de ser (horizonte interno), mas a totalidade de objetos com o horizonte aberto no espaço e tempo. A situação-problema (como singularidade) só tem significado quando integrada à dinâmica do projeto “ser indo” do cliente no mundo. Esta concretude é uma totalidade quando a situação-problema revela sua essência, sua verdade, não apenas articulada a um “eu” mas a uma comunidade (a um nós). Em outras palavras, a totalidade configura as histórias individuais na história humana (CBCISS, 1984, p. 201).

Ao discorrer sobre a técnica do Serviço Social, os assistentes sociais declaram que as problemáticas sociais são pensadas a partir dos “[...] quadros de referência positiva e funcionalista, sem a exigência crítica de uma epistemologia” (CBCISS, 1984, p. 199). A partir de uma interpretação fenomenológica do estudo científico do Serviço Social, um grupo de assistentes sociais afirma que o “[...] trabalho do Serviço Social supõe ser realizado através do encontro entre sujeitos (assistente social e cliente), onde o diálogo é motivado pela possibilidade de ser assumida a ideia de uma postura de “comunhão”” (CBCISS, 1984, p. 197).

Como observado, o processo de ruptura com o Serviço Social tradicional foi constituído por momentos diferentes. A sua emersão vai até 1980 e chega até os foros e organizações da categoria profissional por volta dos anos 1982-1983 (NETTO, 2002). Ou seja, de 1960 até 1990 o fundamentos teóricos do Serviço Social mudaram e, conseqüentemente, sua concepção de justiça.

A concepção de justiça de meados de 1970 até 1980 poder ser compreendida a partir dos fundamentos teóricos do documento de Sumaré (1978).

Tendo como base o referido documento é nítido que há um vasto ecletismo teórico no bojo da profissão. Ao apresentar as propostas de objeto do Serviço Social, Herman C. Kruse (1972) afirma que “[...] a teoria do Serviço Social deve ser fundamentalmente antrofflica, compreendendo como disciplinas afins básicas a biologia, a psicologia e a antropologia filosófica” (CBCISS, 1984, p. 147). Nas referidas propostas é possível, também, perceber a influência do marxismo. Quando se refere a “intervenção social” o documento evidencia que “[...] é caracterizada pelos seus conteúdos constituídos a partir de um saber científico: psicanalítico, psicológico e sociológico” (CBCISS, 1984, p. 199). O estrutural funcionalismo, bem como a fenomenologia também aparecem no texto. Conforme o documento “[...] o Serviço Social, como prática e disciplina profissional tem ainda sua ação impregnada de valores que transcendem os valores científicos e que decorrem de uma concepção de homem e de sociedade” (CBCISS, 1984, p. 143). Frente uma pluralidade de procedimentos científicos o documento evidencia que “[...] todos ajudavam a construção do Serviço Social” (CBCISS, 1984, p. 143).

A partir de 1980, em que o processo de ruptura com o conservadorismo começa a chegar nos foros e organizações da categoria profissional (NETTO, 2002), a concepção de justiça pode ser compreendida a partir dos fundamentos teóricos presentes no Código de Ética aprovado em 1986.

3.5.1. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1986)

O referido Código de Ética “[...] constitui-se em parâmetro para o profissional se posicionar diante da realidade, disciplinando o exercício profissional no sentido de dar garantia à nova proposta da prática dos Assistentes Sociais”. Na introdução do documento está descrito que no âmbito da sociedade brasileira, “[...] um novo projeto societário se esboça, se constrói e se difunde uma nova ideologia” (CFAS, 1986, p.1).

Conforme o documento os assistentes sociais passam a exigir uma nova ética que reflita a vontade coletiva, de modo a superar “[...] a perspectiva a-histórica e a-crítica, onde os valores são tidos como universais e acima dos interesses de classe”. Através de suas organizações fazem uma opção clara por uma prática profissional vinculada aos interesses da classe trabalhadora (CFAS, 1986, p.1).

O documento expressa princípios e diretrizes norteadores da prática profissional dos assistentes sociais a fim de introduzi-los numa nova ética, como a “denúncia das falhas nos regulamentos, normas e programas da instituição e não acatamento de determinação patronal que fira os princípios e diretrizes deste Código”. Bem como “[...] o respeito à tomada de decisão dos usuários, ao saber popular e à autonomia dos movimentos e organizações da classe trabalhadora [...]”. E “[...] o apoio e/ou a participação nos movimentos sociais e organizações da classe trabalhadora” (CFAS, 1986, p. 2). Dos deveres do Assistente Social nas suas relações com os usuários, destacamos: “Refletir com os usuários sobre a importância de seu engajamento em movimentos populares e/ou órgãos representativos da classe trabalhadora” (CFAS, 1986, p. 5).

Quando o referido Código de Ética afirma que “um novo projeto societário se esboça, se constrói e se difunde uma nova ideologia”(CFAS, 1986, p.1) está se referindo a uma sociedade sem divisão de classes cujo fundamento teórico é o marxismo, que, como já evidenciado, a partir de 1980 ganha repercussão para além da academia (NETTO, 2002). Destaca a importância de uma nova ética para a categoria profissional e a superação de uma “[...] perspectiva a-histórica e a-crítica, onde os valores são tidos como universais e acima dos interesses de classe” (CFAS, 1986, p.1). Evidencia, dessa forma, a ruptura com o conservadorismo e compromete-se com os interesses da classe trabalhadora.

Diferentemente dos Códigos de Ética anteriores, expressa claramente o compromisso com a classe trabalhadora tendo em vista um novo projeto societário. Nesse sentido a concepção de justiça predominante está em conformidade com a noção de justiça marxista.

3.5.2. Concepção de justiça do Código de Ética profissional do (a) assistente social (1993)

O último Código de Ética profissional do (a) assistente social foi publicado em 1993 pelo Conselho Federal de Serviço Social (CFESS).

Os instrumentos normativos apresentados pelo documento dão “[...] sustentação legal ao exercício profissional dos/as assistentes sociais, mas [...] não se restringem a essa dimensão. Pelo contrário, fortalecem e

respaldam as ações profissionais na direção de um projeto e de uma sociedade anticapitalista” (CFESS, 1993, p. 14).

Segundo o documento na entrada dos anos 1990 o Serviço Social praticamente laicizou-se⁸⁸, além de ter se desenvolvido teoricamente. Foi a partir do Código de Ética de 1986 que a base filosófica tradicional que norteava a ética do Serviço Social fora negada e afirmado, a partir de então, um novo perfil do (a) assistente social: “[...] não mais um/a agente subalterno/a e apenas executivo/a mas um/a profissional competente teórica, técnica e politicamente” (CFESS, 1993, p. 20).

Conforme o documento o amadurecimento do projeto profissional do/a assistente social, somado com as transformações da sociedade brasileira (destaca-se a Constituição Federal de 1988), “[...] passou a exigir uma melhor explicitação do sentido imanente do Código de 1986”. A revisão do texto do Código de Ética de 1986 processou-se em dois níveis. Primeramente os valores fundantes liberdade e justiça social foram reafirmados e articulados 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” (CFESS, 1993, p. 21).

A revisão da qual decorreu o presente Código de Ética, partiu da compreensão de ética cujo suporte é uma ontologia⁸⁹ do ser social: “[...] os valores são determinações da prática social resultantes da atividade criadora tipificada no processo de trabalho” (CFESS, 1993, p. 22). A ontologia a que se refere o texto é concebida a partir do processo de trabalho, no qual o ser social se constitui e “[...] se instaura como distinto do ser natural, dispondo de capacidade teleológica, projetiva, consciente [...]” (CFESS, 1993, p. 22).

⁸⁸ Significado de laicismo: “Com este termo entende-se o princípio da *autonomia* das atividades humanas, ou seja, a exigência de que tais atividades se desenvolvam segundo regras próprias, que não lhes sejam impostas de fora, com fins ou interesses diferentes dos que as inspiram. Esse princípio é universal e pode ser legitimamente invocado em nome de qualquer atividade humana legítima, entenciando-se por "legítima" toda atividade que não obste, destrua ou impossibilite as outras” (ABBAGNANO, 2007, p. 599).

⁸⁹ O significado de ontologia, presente no verbete metafísica do dicionário de filosofia Abbagnano (2007, p. 262-263) atesta que ontologia ou doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser, é o que todo ser tem e não pode deixar de ter [...]. Um só é o significado do ser, e este é a substância dele. Indicar a substância de uma coisa nada mais é que indicar o ser próprio dela”.

Dos princípios fundamentais do Código de Ética profissional do (a) assistente social em vigência destacamos os seguintes:

I. Reconhecimento da liberdade como valor ético central [...]; II. Defesa intransigente dos direitos humanos [...]; III. Ampliação e consolidação da cidadania [...]; IV. Defesa do aprofundamento da democracia, enquanto socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida [...]; V. Posicionamento em favor da equidade e justiça social, que assegure universalidade de acesso aos bens e serviços relativos aos programas de políticas sociais, bem como sua gestão democrática [...]; VIII. Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero (CFESS, 1993, p. 23-24).

Das relações com os/as usuários/as destacamos a prerrogativa: “contribuir para a viabilização da participação efetiva da população usuária nas decisões institucionais” (CFESS, 1993, p. 29). Salientamos que referido Código de Ética Profissional do (a) assistente social é o que está em vigência.

A partir dos elementos teóricos encontrados neste documento, aliado as exposições já realizadas das teorias que influenciaram o Serviço Social no Brasil e de suas respectivas noções de justiça, buscaremos responder ao problema de pesquisa do presente trabalho: Qual é a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro?

Inicialmente vamos apresentar os fundamentos teóricos encontrados no documento que estão em conformidade com a teoria marxista. De acordo com o Código de Ética (1993) a ação profissional do (a) assistente social vincula-se a um projeto e a uma sociedade anticapitalista, objetivando defender os interesses da classe trabalhadora (CFESS, 1993). Destacamos que, assim como o Código de Ética Profissional e a Lei N° 8.662, de 7 de junho de 1993, que regulamenta a profissão, o projeto ético político norteia o exercício profissional do (a) assistente social.

Braz e Teixeira (2009, p. 7-8), no que diz respeito a Projeto ético Político do (a) assistente social, afirmam que:

Num exercício de sistematização, podemos identificar os elementos constitutivos do projeto ético-político do Serviço Social e os componentes que o materializam no processo sócio-histórico da

profissão. São eles: a) o primeiro se relaciona com a explicitação de princípios e valores ético-políticos; b) o segundo se refere à matriz teórico-metodológica em que se ancora; c) o terceiro emana da crítica radical à ordem social vigente – a da sociedade do capital – que produz e reproduz a miséria ao mesmo tempo em que exibe uma produção monumental de riquezas; d) o quarto se manifesta nas lutas e posicionamentos políticos acumulados pela categoria através de suas formas coletivas de organização política em aliança com os setores mais progressistas da sociedade brasileira.

Os elementos constitutivos do projeto ético político do (a) assistente social, mais especificamente quando afirma a crítica à ordem social vigente, bem como a referência a uma sociedade anticapitalista e a defesa dos interesses da classe trabalhadora, demonstram conformidade com a teoria marxista.

O Código de Ética de 1993 expressa ter partido de uma compreensão de ética cujo suporte é uma ontologia. Essa ontologia, por sua vez, é concebida a partir do processo de trabalho, onde o ser social se constitui (CFESS, 1993). Aqui evidenciamos que, conforme a teoria marxista “o homem constrói-se a si mesmo através do trabalho” (VICENTE, 1992, p. 673).

O referido Código de Ética atesta que a partir do Código de Ética de 1986 a base filosófica tradicional que subsidiava a ética do Serviço Social foi negada (CFESS, 1993). Em primeiro lugar observamos que até 1986 a influência teórica predominante nos Códigos de Ética profissional do (a) assistente social era a Doutrina Social da Igreja Católica. Predominante, pois, é majoritária no Código de Ética de 1947 e 1965. No de 1975 sua influência é menor, sendo suprimida progressivamente pelas teorias norte-americanas. O Código de Ética de 1986, por sua vez, é influenciado majoritariamente pela teoria marxista.

Segundo o documento, a partir das exigências democráticas os valores fundantes são: liberdade e justiça social. E o valor essencial é a equidade.

A liberdade está presente tanto na Doutrina Social da Igreja Católica, como no arcabouço teórico marxista, contudo, o sentido da liberdade varia conforme as respectivas concepções de mundo. Na teoria marxista a liberdade é possível em uma sociedade sem exploração de classes, conforme Karl Marx (2012, p. 32):

[...] Quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”.

Para a Doutrina Social da Igreja, por sua vez, a liberdade consiste em viver conforme a verdade do ser humano.⁹⁰ Para tanto se faz necessário um ambiente propício a esta liberdade, ou seja, no qual o princípio da dignidade humana seja inviolável.

Dissemos que não é justo que o indivíduo ou a família sejam absorvidos pelo Estado, mas é justo, pelo contrário, que aquele e esta tenham a faculdade de proceder com liberdade, contando que não atentem contra o bem geral, e não prejudiquem ninguém. Entretanto, aos governantes pertence proteger a comunidade e as suas partes: a comunidade, porque a natureza confiou a sua conservação ao poder soberano, de modo que a salvação pública não é somente aqui a lei suprema, mas é a própria a causa e a razão de ser do principado; as partes, porque, de direito natural, o governo não deve visar só os interesses daqueles que têm o poder nas mãos, mas ainda o bem dos que lhe estão submetidos (RERUM NOVARUM, 1891, p.15-16).

No que concerne à equidade, presente nos princípios fundamentais do Código de Ética (1993), destacamos que a palavra é mencionada na encíclica Rerum Novarum (1891, p.1) ao fazer referência à condição dos operários: “Já temos tocado esta matéria muitas vezes, quando se Nos tem proporcionado o ensino; mas a consciência do Nosso cargo Apostólico impõe-Nos como um dever tratá-la nesta Encíclica mais

⁹⁰ Maiores explicações sobre a compreensão da verdade do ser humano para a Doutrina Social da Igreja estão contidas nas próprias encíclicas que a compõem.

explicitamente e com maior desenvolvimento, a fim de pôr em evidência os princípios numa solução, conforme à justiça e à equidade”.

A expressão justiça social, também presente nos princípios fundamentais do Código de Ética (1993), está presente na Doutrina Social da Igreja e é defendida por ela, tendo em vista o bem comum e a dignidade humana (QUADRAGESIMO ANNO, 1931). Mas, apesar disso, possui diferentes interpretações acerca de seu significado.

No que concerne ao marxismo, como observado nas exposições precedentes, a noção de justiça não é unívoca, pois alguns autores, como Agnes Heller (1998, p. 152), compreendem que a sociedade comunista defendida por Marx está além da justiça, uma vez que “a justaposição absoluta da não liberdade e liberdade (domínio da necessidade – domínio da liberdade), junto com a absolutização da própria liberdade, torna todas as ideias reguladoras de justiça irrelevantes para o projeto de Marx”. Outros, por outro lado, compreendem que uma sociedade não capitalista é justa, como descrito nas Atas do Congresso de Unificação dos Sociais-Democratas da Alemanha, realizado em Gotha, nas quais os Sociais-Democratas alegam que a “justiça deve deixar de ser um monopólio de classe. Apenas na sociedade socialista a Justiça se torna justa” (MARX, 2012, p.102). Nesse sentido, a partir da ótica marxista ou a noção de justiça é irrelevante, tendo em vista que a sociedade comunista está além da justiça, ou a justiça está precisamente em uma sociedade onde não há exploração de classes, ou seja, uma sociedade não capitalista.

A exposição e análises de alguns dos elementos teóricos do Código de Ética de 1993 demonstram a vinculação com a teoria crítica marxista, mas, também, contém elementos que divergem desta teoria e que são convergentes com a Doutrina Social da Igreja Católica.

Tendo isso em conta, qual será então a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro com base no atual Código de Ética Profissional?

Vilmar Adelino Vicente (1992), autor cuja tese de Doutorado tem como título: *A concepção de Justiça e o Serviço Social (por uma perspectiva histórico-crítica do conceito cristão de justiça e sua incidência no serviço social)*, afirma que a partir de 1980, especificamente na América Latina, a influência da perspectiva cristã no âmbito da profissão foi possível através da teologia da libertação, uma vez que une a teoria social crítica marxista que marca o movimento de reconceitualização, com a teologia cristã católica. Vicente (1992, p. 71) aponta a pertinências da junção de ambas as teorias:

Uma nova concepção de Justiça de porte dialético seria anunciada progressivamente pelo pensamento

Teológico-Filosófico Latino Americano, restabelecendo-se assim uma possibilidade de diálogo entre o legado marxista e a tradição cristã. Por isso, intencionamos, ao analisar o advento do pensamento Teológico-Latino Americano, explicitar seu caráter teórico-crítico e a pertinência do diálogo do Serviço Social com este pensamento, resgatando uma concepção de Justiça, de porte dialético, pertinente ao arcabouço teórico marxista que inspira a profissão, no momento, no Brasil.

O mesmo autor (1992, p. 697-698) salienta que:

Identificar o paradigma conceitual de Justiça cristã face ao contributo epistêmico da teoria marxista e do pensamento liberal, constitui atualmente para as ciências humanas e sociais condição fundamental de compreensão dos horizontes teóricos desses saberes, e de modo especial da Teoria e Metodologia do Serviço Social. Afinal, uma profissão nascida e sistematizada no bojo da Ação Católica, num país periférico, tem sua performance teórica marcada pela cosmovisão cristã, no contexto da qual a Doutrina Social da Igreja ocupa papel central no que tange à problemática social. Finalmente, o advento do pensamento teológico filosófico libertador Latino-Americano se constitui num interlocutor *suigeneris* para a Concepção Cristã de Justiça no Serviço Social. De outro lado, na medida em que a mediação marxista se revela hegemônica na formulação teórica da profissão, atualmente, importa pontuar de um socialismo democrático, a confluência entre o marxismo clássico e a crítica européia contemporânea ao pensamento dialético, a crise do socialismo europeu, a frustração da experiência Nicaraguense como contributo do pensamento revolucionário cristão Latino-Americano. Igualmente, o tensionamento entre Cristianismo e Socialismo na América Latina, face o conflito atual ante a emergência do neoconservadorismo liberal possibilitam neste momento histórico uma reconceitualização dialética da concepção cristã de Justiça que se revela significativa teoricamente e significativa praxiologicamente em relação aos desafios teórico-metodológicos do Serviço Social face nossa realidade.

Vicente (1992, p. 696-697) conclui, portanto, que a concepção de justiça do Serviço Social consiste na “[...] construção do ideal utópico de igualdade humana, o questionamento da ordem social estabelecida e o imperativo ético determinante das transformações sociais históricas a partir da práxis humana”. Em síntese: “um conceito crítico de Justiça para o Serviço Social supõe repensar alternativamente o exercício técnico e social em consonância com as tendências fundamentais da sociedade brasileira, no enfrentamento de suas problemáticas básicas de economia, política, cultura e história” (VICENTE, 1992, p. 685).

A partir da análise dos fundamentos teóricos do Serviço Social brasileiro, principalmente do Código de Ética profissional do (a) assistente social em vigência (1993), o qual norteia atualmente a ação profissional dos (as) assistentes sociais (CFESS, 1993), chegamos a mesma conclusão que Vicente (1992): a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro converge com a concepção de justiça da Teologia da Libertação, cujos fundamentos teóricos encontram-se na teoria marxista e na filosofia cristã.

CONCLUSÃO

Buscamos com este trabalho responder a pergunta: qual a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro? Por meio de pesquisa bibliográfica constatamos que ao longo da história do Serviço Social brasileiro, desde sua emergência em meados de 1930 até os dias atuais, diferentes perspectivas teóricas foram as lentes pelas quais os assistentes sociais enxergaram o mundo, embasaram sua concepção de justiça e intervíram na realidade.

Ao investigar a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro constatamos que a Doutrina Social da Igreja Católica, através das encíclicas *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo Anno* (1931), embasou a gênese do Serviço Social brasileiro. Nesse momento a concepção de justiça predominante do Serviço Social orientou-se pela ideia de dar “dar a cada um o que é devido”, que significa dar a cada um proporcionalmente a sua dignidade humana em prol do bem comum.

Em meados de 1940 teorias provenientes de autores norte-americanos, como Mary Richmond, passaram a influenciar progressivamente a ação profissional dos (as) assistentes sociais. Técnicas e metodologias diversas como Serviço Social de caso, Serviço Social de grupo e Serviço Social de comunidade começaram a ser utilizadas. Este período denominado de segundo bloco do Serviço Social, que abarca meados de 1940 até meados de 1970, é marcado por um vasto ecletismo teórico. Dentre as teorias que influenciaram a profissão encontram-se o funcionalismo de Émile Durkheim e o Positivismo de Auguste Comte. No primeiro a noção de justiça converge com a ordem e harmonia da sociedade, decorrente da divisão do trabalho e de valores compartilhados. No segundo está vinculada ao ideal de uma sociedade ordenada, em direção constante ao progresso. Destacamos uma difuldade desse período histórico: a presença de diversos fundamentos teóricos tornou inviável expor uma concepção clara e concisa de justiça do Serviço Social, o que encontramos foi uma noção de justiça decorrente da junção dos princípios cristãos e das novas técnicas e métodos advindos dos EUA.

A partir de meados de 1960 alguns assistentes sociais passam a ter uma postura crítica em relação aos fundamentos teóricos da profissão. Após a crise da ditadura militar e com a reinserção dos trabalhadores na cena política nacional a ruptura com o conservadorismo pode transcender as pequenas discussões de círculos acadêmicos e adentrar nas discussões da categoria profissional. Até 1980 o ecletismo teórico ainda é vasto no seio da categoria profissional, mas a partir de 1980 o marxismo passa a fundamentar teoricamente as análises e ação profissional dos (as)

assistentes sociais. A concepção de justiça predominante do Serviço Social brasileiro nesse interím converge com a concepção marxista de justiça.

A partir dos elementos teóricos contidos no Código de Ética profissional de 1993 (CFESS, 1993) constatamos a junção entre o marxismo e a filosofia cristã. Em conformidade com a tese defendida pelo autor Vilmar Adelino Vicente, em 1992, concluímos que a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro converge com a da Teologia da Libertação, que está vinculada à libertação dos pobres oprimidos, tendo em vista uma nova sociedade que não a capitalista.

A presente pesquisa, à medida que apresenta informações sobre os fundamentos históricos teórico-metodológicos do Serviço Social brasileiro, bem como a sua respectiva concepção de justiça, pode dar subsídio teórico a futuras pesquisas, principalmente no âmbito do Serviço Social. Um exemplo de pesquisa é, partindo dos fundamentos teóricos que norteiam a concepção de justiça do Serviço Social, buscar compreender quais são as incompatibilidades teórico-metodológicas entre o Serviço Social e algumas práticas de mediação de conflitos, como a Justiça Restaurativa, por exemplo (CRESS/SP, 2016).

Destacamos, também, algumas limitações da presente pesquisa. Em primeiro lugar não conseguimos analisar todas as teorias que influenciaram o Serviço Social brasileiro, como a fenomenologia, por exemplo. Em segundo lugar salientamos que algumas expressões e conceitos presentes nos Códigos de Ética profissional do (a) assistente social poderiam ser aprofundados, ou melhor aprofundados, como é o caso, por exemplo, da subsidiariedade, democracia, liberdade, equidade, entre outros. Em terceiro lugar, entre o Código de Ética de 1986 e de 1993, quais acontecimentos ou documentos podem complementar a investigação de justiça do Serviço Social brasileiro materializado no atual Código de Ética (1993)? Isso também não conseguimos abordar no presente trabalho.

Investigar a concepção de justiça do Serviço Social brasileiro permitiu conhecer a profissão através de diferentes perspectivas teóricas, reveladas por diferentes profissionais em diferentes períodos históricos.

Acreditamos que conhecer os fundamentos históricos teórico-metodológicos do Serviço Social brasileiro, como os explicitados no atual Código de Ética profissional do (a) assistente social (1993), é primordial aos assistentes sociais, pois além de demonstrar qual é a concepção de justiça da profissão, demonstra, também, qual é a sua concepção de mundo hegemônica.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. **A IDÉIA DE JUSTIÇA EM MARX**. Disponível em:

<https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2009/trabalho/s/a-ideia-de-justica-em-marx.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2018.

AGUIAR, Antônio Geraldo de. **SERVIÇO SOCIAL E FILOSOFIA: DAS ORIGENS A ARAXÁ**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

ALMEIDA, Luís Gustavo Blaskesi de. A QUESTÃO DA JUSTIÇA: AQUÉM E PARA ALÉM DE MARX. **Revista Culturas Jurídicas**, Niterói, v. 2, n. 3, p.141-156, 27 set. 2015.

AQUINO, Santo Tomás de. **Da Justiça**. Campinas: Vide Editorial, 2012.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: Justiça - Religião - Virtudes Sociais**. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDRADE, Maria Angela Rodrigues Alves de. O METODOLOGISMO E O DESENVOLVIMENTISMO NO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO - 1947 A 1961. **Serviço Social & Realidade**, Franca, v. 17, n. 1, p.268-299, set. 2008.

ARISTÓTELES. **ÉTICA A NICÔMACO**. 5. ed. São Paulo: Martin Claret, 2017.

Associação Brasileira de Assistentes Sociais. **CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DOS ASSISTENTES SOCIAIS**. 1947. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1947.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

AZEVEDO, Mário Luiz Neves de. Igualdade e equidade: qual é a medida da justiça social?. **Avaliação: Revista da Avaliação da Educação**

Superior (Campinas), [s.l.], v. 18, n. 1, p.129-150, mar. 2013.
FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1414-40772013000100008>.

BACKX, Shiela de Souza. **Justiça Social: Contribuições para a sua significação no âmbito do Serviço Social**. 2008. 289 f. Tese (Doutorado) - Curso de Serviço Social, Puc Sp, São Paulo, 2008.

BAPTISTA, Myrian Veras. **RELEMBRANDO HISTÓRIAS**. 2006. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/ssrevista/c-v9n1_myrian.htm>. Acesso em: 16 abr. 2019.

BEHR, Thomas. **Luigi Taparelli and Social Justice: Rediscovering the Origins of a "Hollowed" Concept**. 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/264416427_Luigi_Taparelli_and_Social_Justice_Rediscovering_the_Origins_of_a_Hollowed_Concept>. Acesso em: 12 set. 2018.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Brasiliense S.a, 1988.

BOFF, Clodovis. A SOCIEDADE E O REINO: Diálogo entre um militante, um vigário e um teólogo. In: BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **DA LIBERTAÇÃO: O sentido teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 67-114.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **DA LIBERTAÇÃO: O sentido teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes Ltda, 1985.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **COMO FAZER TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

BORBA, Maria Auxiliadora Bezerra. **VALORES DO SERVIÇO SOCIAL**. São Paulo: Cortez Editora, 1983.

BRUGGER, Walter. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Herder, 1962. 703p

BURKE, Thomas Patrick. **The Origins of Social Justice: Taparelli d'Azeglio**. 2010. Disponível em:

<<https://pdfs.semanticscholar.org/5875/8e983e1bc094d3a04d375d02b5b8b6de5e23.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2018.

CATARINO. **O LIBERALISMO EM QUESTÃO: JUSTIÇA, VALORES E DISTRIBUIÇÃO SOCIAL**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2009.

CARVALHO, Raul. **Modernos Agentes da Justiça e da Caridade**: notas sobre a origem do Serviço Social no Brasil. Serviço Social & Sociedade n°02, São Paulo, pg.43, março de 80;

CBCISS, Agir -. **Teorização do serviço social**: Documentos Araxá. Teresópolis. Sumaré. Belo Horizonte: Livraria Agir Editora, 1984.

CFAS, Conselho Federal de Assistentes Sociais -. **CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DO ASSISTENTE SOCIAL**. 1965. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1965.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CFAS, Conselho Federal de Assistentes Sociais -. **CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DO ASSISTENTE SOCIAL**. 1975. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1975.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CFAS, Conselho Federal de Assistentes Sociais -. **CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DO ASSISTENTE SOCIAL**. 1986. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1986.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CFESS, Conselho Federal de Serviço Social -. **CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DO/A ASSISTENTE SOCIAL**. 1993. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP2011_CFESS.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

COMTE, Auguste. **Os pensadores**: Curso de Filosofia Positiva. Discurso sobre o Espírito Positivo. Discurso Preliminar sobre o conjunto do positivismo. Catecismo Positivista. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

CUVILLIER, Armand Joseph. **Manual de filosofia**. 3. ed. Porto: Educação Nacional, 1948. 862p.

DICIONARIO de sociologia. Porto Alegre: Globo, 1963. 377p.

DICIONÁRIO enciclopédico de teoria e de sociologia do direito. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. 954 p ISBN 8571471142 : (enc.)

FABRES, Ricardo Rojas. O jovem Marx e a emancipação humana como parâmetro normativo. **Revista Estudos Filosóficos**, São João Del-rei, v. 12, n. 12, p.1-13, maio 2014. Disponível em: <<http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2137/1451>>. Acesso em: 09 fev. 2018.

FERREIRA, Odila Cintra. Entrevista com D. Odila Cintra Ferreira. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, v. 4, n. 12, p.32-108, ago. 1983.

GIANNOTTI, José Arthur. COMTE: Vida e Obra. In: COMTE, Auguste. **Os pensadores**: COMTE. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 7-16

GIANNOTTI, José Arthur. DURKHEIM (1858-1917): VIDA E OBRA. In: DURKHEIM, Émile. **OS PENSADORES: ÉMILE DURKHEIM**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 6-10.

GIANNOTTI, José Arthur. MARX: VIDA E OBRA. In: MARX, Karl. **MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS: E OUTROS TEXTOS ESCOLHIDOS**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 5-23.

GRONDONA, Mariano. **Os pensadores da liberdade**: de John Locke a Robert Nozick. São Paulo: Mandarin, 2000.

GUSMÃO, P. Dourado de. **Teorias Sociológicas**. Rio de Janeiro: Forense Rio, 1972.

HELLER, Agnes. **Além da Justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

JUNQUEIRA, Helena Iracy et al (Ed.). HISTÓRIA DO SERVIÇO SOCIAL NO BRASIL. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, v. 4, n. 12, p.11-31, ago. 1983

IAMAMOTO, Marilda; CARVALHO, Raul de. **Relações sociais e Serviço Social no Brasil**: Esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo: Cortez, 2001.

JUNKES, Sérgio Luiz. **O Princípio da Justiça Social e a sua Relação com o Conselho Nacional de Justiça**. Florianópolis: Conceito, 2013.

KONDER, Leandro. **MARX: VIDA E OBRA**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LACERDA, Bruno Amaro. Origens e consolidação da ideia de justiça social. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, [s.l.], v. 112, p.67-88, 31 ago. 2016. Revista Brasileira de Estudos Políticos. <http://dx.doi.org/10.9732/p.0034-7191.2016v112p67>.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. As críticas de Augusto Comte à Economia Política. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 8, n. 15, p.73-97, out. 2009.

LIMA, Arlette Alves. **Serviço Social no Brasil**: a ideologia de uma década. São Paulo: Cortez, 1982.

LÖWY, Michael. **AS AVENTURAS DE KARL MARX CONTRA O BARÃO DE MÜNCHHAUSEN**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Cortez, 2009.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

MACINTYRE, Alasdair. **JUSTIÇA DE QUEM? QUAL A RACIONALIDADE?** São Paulo: Loyola, 1991.

MAFFETTONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. **A IDEIA DE JUSTIÇA DE PLATÃO A RAWLS.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARIO, Camila Gonçalves de. Concepções de Justiça e a Análise de Políticas Públicas. **Administração Pública e Gestão Social**, [s.l.], v. 1, n. 1, p.5-14, 6 jan. 2016. *Administracao Publica e Gestao Social*. <http://dx.doi.org/10.21118/apgs.v1i1.896>.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha.** São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MANIFESTO DO PARTIDO COMUNISTA.** Londres: Livros Gratis, 1951. 21 p. Disponível em: <<http://www.portalabel.org.br/images/pdfs/manifesto-comunista.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2017.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito.** São Paulo: Atlas, 2014.

MITCHELL, G Duncan. **Novo dicionario de sociologia.** Porto: RES, [198-?]. 535 p.

MONTAÑO, Carlos. **A natureza do Serviço Social.** São Paulo: Cortez, 2007.

MORA, José Ferrater. Justicia. In: MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofia.** Fernandez Cuidad: Aliança Editorial, S.a., Madrid, 1981. p. 1833.

MOSCA, Gaetano. **História das Doutrinas Políticas:** Desde a Antiguidade. 6. ed. Rio de Janeiro: Guanabara S.a., 1987.

MUSTAFÁ, Maria Alexandra Monteiro. JUSTIÇA SOCIAL: PARÂMETROS PARA O ESTUDO NO SERVIÇO SOCIAL. In: AMARO, Sarita. **Dicionário Crítico de Serviço Social.** Rio de Janeiro: Autografia, 2015. p. 92-109.

NETTO, José Paulo. **DITADURA E SERVIÇO SOCIAL: Uma análise do Serviço Social no Brasil pós - 64.** 6. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

NETTO, José Paulo. **CAPITALISMO MONOPOLISTA E SERVIÇO SOCIAL.** 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

NUNES, Claudio Pedrosa. **UMA REFLEXÃO CONCEITUAL-JURÍDICO-CRISTÃ DE JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO.** 2011. 622 f. Tese (Doutorado) - Curso de Direito, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011.

PAIM, Antônio. **Evolução Histórica do Liberalismo.** Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1987.

PERELMAN, Chaim. **ÉTICA E DIREITO.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PINTO, Renato Sócrates. **Justiça Restaurativa: Um novo Caminho? *Iob de Direito Penas e Processo Penal***, Porto Alegre -rs, v. 8, n. 47, p.1-17, Não é um mês valido! 2008. Disponível em: <http://www.crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/doutrina/justica_restaurativa/jr_um_novo_caminho.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2017.

PIZZIO, Alex. Embates acerca da ideia de justiça social em relação a conflitos sociais e desigualdades. **Revista de Administração Pública**, [s.l.], v. 50, n. 3, p.355-375, jun. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7612127748>.

PLATÃO. **A REPÚBLICA.** 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

RENATO SÓCRATES GOMES PINTO (Brasil). Ministério da Justiça (Org.). **JUSTIÇA RESTAURATIVA: Coletânea de Artigos.** Brasília/df: Programa das Nações Unidas Para O Desenvolvimento - pnud, 2005. 479 p. Disponível em: <<http://www.institutoelo.org.br/site/app/webroot/files/arquivos/c9553f69f66410e5b93c10b04df90a7f.pdf#page=41>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

RODWELL, Mary K.. **Utilizando a pesquisa para justiça social: um exemplo de pesquisa construtivista com meninos de rua.** Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/5572>>. Acesso em: 12 set. 2018.

SANDEL, Michael J. **JUSTIÇA: O que é fazer a coisa certa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SANTOS, Mario Ferreira dos. **Dicionário de filosofia e ciencia culturais..** São Paulo: Matese, 1966.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Uma Teoria da Justiça em Marx e Engels? In: II SEMINÁRIO NACIONAL DE TEORIA MARXISTA: O CAPITALISMO E SUAS CRISES, 2016, Uberlândia. **Técnica, alienação e Direito em Heidegger e Lukács.** Uberlândia: Seminário Marx, 2016. p. 1 - 11. Disponível em: <<http://seminariomarx.com.br/wp-content/uploads/2016/08/Uma-teoria-da-justica-em-Marx-e-Engels-Vitor-Bartoletti-Sartori.pdf>>. Acesso em: 09 fev. 2018.]

SCHUTZER, Linneu de Camargo. As origens históricas do Positivismo e sua vocação pedagógica. **Revista de História**, [s.l.], v. 16, n. 34, p.275-285, 30 jun. 1958. Universidade de Sao Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1958.106729>.

SETUBAL, Aglair Alencar. Alguns Aspectos da História do Serviço Social no Brasil. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, v. 4, n. 12, p.109-139, ago. 1983.

SILVA, Juvêncio Borges da; TAVARES NETO, José Querino. John Locke e os fundamentos do Estado Liberal. In: MEZZAROBA, Orides (Org.). **Humanismo político: presença humanista no transverso do pensamento político.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. p. 175-193.

SILVA, Maria de Guadalupe. **IDEOLOGIAS E SERVIÇO SOCIAL.** São Paulo: Cortez, 1983.

TEIXEIRA, Joaquina Barata; BRAZ, Marcelo. **Projeto ético-político do Serviço Social**. 2009. Disponível em: <http://www.abepss.org.br/arquivos/anexos/teixeira-joaquina-barata_-braz-marcelo-201608060407431902860.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2019.

TORRECILLA, F. Javier Murillo; CASTILLA, Reyes Hernández. HACIA UN CONCEPTO DE JUSTICIA SOCIAL. **Revista Iberoamericana Sobre Calidad, Eficacia y Cambio em Educación**, Madri, v. 9, n. 4, p.7-23, out. 2011.

TORREL, Jean-pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e sua obra**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

VICENTE, Vilmar Adelino. **A concepção de justiça e o serviço social (por uma perspectiva histórico-crítica do conceito cristão de justiça e sua incidência no serviço social)**. 1992. 769 f. Tese (Doutorado) - Curso de Serviço Social, Programa de Pós Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

VIEIRA, Balbina Ottoni. **História do Serviço Social**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1980.

VIEIRA, Balbina Ottoni. **SERVIÇO SOCIAL: PROCESSOS E TÉCNICAS**. Rio de Janeiro: AGIR, 1969.

XIII, Papa Leão. **Rerum Novarum: SOBRE A CONDIÇÃO DOS OPERÁRIOS**. 1891. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 17 jan. 2018.

XVI, Papa Pio. **Quadragesimo Anno: SOBRE A RESTAURAÇÃO E APERFEIÇOAMENTO DA ORDEM SOCIAL EM CONFORMIDADE COM A LEI EVANGÉLICA NO XL ANIVERSÁRIO DA ENCÍCLICA DE LEÃO XIII «RERUM NOVARUM»**. 1931. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>. Acesso em: 17 jan. 2018.

VALES, Filipe Martins de Sousa. CONTRIBUTOS PARA UMA HISTÓRIA DO PENSAMENTO ECONÓMICO CATÓLICO: O DECLÍNIO E FIM DO PROJETO [1926-1958]. 2015. 77 f.

Dissertação (Mestrado) - Curso de Economia, Faculdade de Economia do Porto, Porto, 2015.