

**NIEP
MARX**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
A dinâmica da cultura no capitalismo sob uma perspectiva marxista			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Paulo Gajanigo	Universidade Federal Fluminense	UFF	Prof. Adjunto
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>No início do século XX certo conceito de cultura passou a ganhar espaço nos estudos científicos: a cultura como conjunto de práticas e significados. Marx não viu surgir essa definição, muito menos sua proliferação. Com ajuda de autores inspirados em Marx, em especial Lukács, Gramsci e Raymond Williams, pretende-se dialogar com esse conceito de cultura, apresentando uma proposta de conceitualização, recorrendo a indicações nos próprios escritos marxianos.</p> <p>Primeiramente, discute-se a relação complexa de trabalho, linguagem e relações sociais, como forma de criticar a visão homogeneizadora do conceito de cultura, que toma o conjunto como reunião de elementos avulsos. Após, tal como todo conceito no materialismo dialético, buscamos apresentá-lo dinamicamente, em processo. Para tanto, sugerimos o que poderia ser identificado como os momentos da cultura na dinâmica capitalista: a dinâmica geral; e a dinâmica secundária da cultura.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Cultura; Marxismo; Capitalismo			
ABSTRACT			
KEYWORDS			
Culture; Marxismo; Capitalism			
EIXO TEMÁTICO			
Marx, pensador da cultura			

O termo cultura ganhou importância na teoria social neste último meio século ao permitir juntar fenômenos heterogêneos e sem fronteiras evidentes. Sua popularidade é tamanha que pode soar estranho que em Marx ele seja quase ausente. Quando aparece, é de forma lateral e adjetiva, não toma a forma de conceito.

Nesta comunicação, pretendemos, a partir de Marx, pensar um conteúdo conceitual para o termo cultura. É uma proposta perigosa, já que, como dissemos, em Marx não há de fato um conceito de cultura (tal como é usado amplamente hoje). Propomos o seguinte caminho: tomar o conceito na forma como é usado hoje hegemonicamente (como modo de vida) e buscar em Marx o que poderia ser um possível preenchimento.

Não se trata portanto de um procedimento de reconhecimento de conceito, tal como Marx fez com a mais-valia, por exemplo. Mas de sistematização de um conjunto teórico para um debate que se constituiu posteriormente. O exercício, portanto, se restringe ao âmbito interno à teoria, ou seja, de ajustes e sínteses de fragmentos teóricos.

Para esse exercício, fazemos uso de trabalhos que buscaram pensar os escritos marxianos com a preocupação em temas hoje considerados da cultura: como cotidiano; arte; hegemonia; e modo de vida. São caras as contribuições do último Lukács, de Gramsci, de Raymond Williams e de Mészáros, e as utilizamos sempre buscando reconhecer os contatos entre suas análises com as de Marx.

I – Contra a indiferenciação no conceito de cultura

O que unifica o modo de vida, a língua, os hábitos, as crenças, objetos do trabalho sob um só conceito? Uma parte dos teóricos respondem a essa questão tal como fez Leslie White: “Só o homem, entre todas as espécies, tem a capacidade a que, por falta de um termo melhor chamaremos de simbolizar. Ela é a capacidade de originar, definir e atribuir significados, de forma livre e arbitrária, a coisas e acontecimentos no mundo externo, bem como de compreender esses significados” (2009, p.9) O processo unificador, para essa perspectiva, está na linguagem. A construção de significados, e a consequente arbitrariedade na relação entre significado e significante, seria a marca daquilo que se define por cultura. Hábitos são processos simbólicos, objetos são inerentemente simbólicos para os humanos. “Temos, assim, uma classe de fenômenos – coisas, atos, sons, cores, etc. – que são produtos de um tipo de comportamento: a simbologização. É a classe de coisas e eventos que distingue o homem de todas as outras espécies; esses fenômenos constituem o material que forma todas as civilizações e culturas”¹. A cultura, para White, é o que

1 *Ibidem*, p.12

diferencia o homem do animal.

Marx se pudesse responderia ao antropólogo americano dessa forma:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (2007, p.87).

Colocando em termos mais próximos ao debate atual, o fato de ser possível identificar a capacidade de “simbologização” como característica inerentemente humana não ilumina o processo real no qual essa própria capacidade se originou e como ela se relaciona ontologicamente com outros aspectos humanos. Devemos, portanto, buscar compreender qual a relação ontológica entre linguagem e trabalho, para ter uma visão mais definida sobre o que poderia ser identificado como cultura segundo o marxismo.

Seguindo as pistas deixadas por Engels, Lukács, em sua *Ontologia* e em sua *Estética*, desenvolveu a relação entre trabalho e linguagem. Seu principal objetivo foi demonstrar que a linguagem, ainda que possua uma forma e legalidade própria, está em íntima conexão com os desenvolvimentos no âmbito do trabalho.

O trabalho exige relações sociais e linguagem. Mesmo que o trabalho ocupe o momento predominante por ser responsável pela efetivação do intercâmbio entre natureza e sociedade. Para Lukács, a linguagem se relaciona intimamente com o trabalho pois ambos são complexos que atuam de forma semelhante. Nesse sentido, é importante definir o que faz a linguagem. A novidade que passa a existir com o desenvolvimento da linguagem é a capacidade de se referir ao que não está no imediato:

Um chimpanzé pode exprimir com sinais a sua fome, (ainda que isto, com toda probabilidade, só em cativeiro, em um estado de familiaridade com homens), é capaz de indicar uma banana, mas quando não há banana, não pode exprimir o desejo de ter uma. Entre sinal e palavra existe um abismo que pode ser superado somente com um salto; entre eles não existem objetivações comunicativas intermediárias que façam o trâmite. O sinal pressupõe um mundo manifesto, de outro modo não poderia se tornar o fio condutor da ação. (LUKÁCS, 1981b, p.p.47)

Sem dúvida, tal novidade passa a ser uma condição para o desenvolvimento do trabalho – já que este se diferencia do trabalho em sua forma instintiva, animal, por exigir uma ideação prévia do produto objetivado (MARX, 1999, p.211). Lukács (1966, p.60). argumenta que a linguagem é decisiva para a diferenciação, que ocorre a partir da produção dos meios de vida, entre os humanos e os outros animais.

Portanto, pode-se dizer que a novidade humana não tem no símbolo seu traço decisivo. Em uma palavra, o que é decisivo no desenvolvimento humano é a efetivação de mediações. Tanto o trabalho quanto a linguagem são formas de mediação – característica que justifica uma relação íntima e necessária entre ambos.

Esse processo de mediação (possível por meio do trabalho e da linguagem) é responsável pelo salto ontológico do ser biológico para o ser social. Como afirma Lukács, o ser social, ainda que surja dos desenvolvimentos do ser biológico, representa uma nova legalidade para o ser humano. Ao produzir seus meios de vida os humanos inauguram uma forma nova de reprodução do gênero.

A generidade humana supera desde o início essa imediatez, por isso necessita sempre de atos mediadores conscientes, para em geral poder funcionar. Essa separação do novo ser da objetividade natural se apresenta desde o início. Mesmo o mais insignificante instrumento, produto, etc. do trabalho, desde logo possui um ser essencialmente social. (...) No próprio homem, o salto – mediado pelo trabalho e pela linguagem – para além da generidade muda (apenas biológica) não é mais reversível (2010a, p.115).

Segundo Marx, “O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*.” (2004a, p.84). Nos seres orgânicos em geral, o gênero se encontra mudo. A relação entre o exemplar e seu gênero se dá de forma imediata. O intercâmbio entre exemplar e gênero corre em duas vias: de um lado pela determinação genética; em via oposta, o exemplar contribui “inconscientemente” por meio de sua participação no “jogo” da seleção natural².

Essa dinâmica não é estancada no ser social. No entanto, uma nova via é inaugurada, que tem como efeito a complexificação da relação gênero-exemplar. Segundo Marx, “na elaboração do mundo objetivo o homem se confirma, em primeiro lugar efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*³. O homem, por produzir o meio, produz seu gênero. Sua relação com o mundo objetivo, com a natureza é marcada por essa condição: o mundo objetivo lhe serve, portanto, como diz Marx, toda a natureza é extensão de seu corpo⁴.

Tiram-se duas consequências da específica relação entre o humano e seu gênero: (I) A generidade é histórica e particular. Por ser produto da relação entre humanos e o mundo objetivo, o gênero varia concretamente em razão dos modos de vida das sociedades. “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”. (MARX, 2007, p.87). A outra característica (II) é que só entre os humanos o gênero pode ser estranhado. Diz Marx: “quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza”. (2004a, p.85).

2 Lukács chama a forma de relação entre o ser orgânico em geral e o ambiente de “adaptação passiva” (2010a, p.335)

3 *Ibidem*, p.85.

4 *Ibidem*, p.84.

II – A mediação como denominador comum da cultura

Se tomamos o termo cultura como a designação daquilo que é especificamente humano, podemos identificá-lo ao processo de mediação. Se quisermos pensar a cultura como o conjunto da vida humana, devemos, então, pensá-la como o conjunto dessas mediações. Para avançar em nossa compreensão, falta analisar a dinâmica desse conjunto de mediações.

Quando se pensa o conjunto da cultura, tende-se a separá-lo da esfera econômica. O termo ganharia determinação em oposição à produção material para satisfação das necessidades. Essa visão, no entanto, retiraria da cultura, do conjunto das mediações, uma forma de mediação fundamental: o trabalho.

A cultura, por surgir, então, com essa mediação realizada pelo complexo trabalho/linguagem, não poderá se livrar de um desses processos – nem do trabalho, nem da linguagem –, não poderá, dessa forma, ser identificada apenas com a vida simbólica de um grupo ou sociedade, como comumente se faz.

A ideia de que o “mundo da cultura” constitua um todo autônomo em relação ao “duro mundo do trabalho” necessitou dos avanços da própria divisão social do trabalho. Como já tratamos no capítulo anterior, com a divisão social do trabalho, a “consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente” (2007, p.35-6). O que ocorre com o desenvolvimento da divisão do trabalho é que há uma complexificação e ampliação das mediações – processo que foi identificado por Lukács como socialização da sociedade. Tal processo é incompreensível sem considerar os desenvolvimentos no “mundo do trabalho”. A socialização da sociedade é, antes de tudo, um processo cada vez mais intenso de transformação da natureza pelo trabalho humano. O que se chama de complexificação da sociedade é, na essência, o resultado da ampliação das mediações humanas na relação com a natureza. Não se trata de um processo de ruptura com a natureza. Ocorre que cada vez mais há formas sociais mediando a relação entre homem e natureza: por exemplo, a técnica para a agricultura – evidentemente dando ao semear, brotar, frutificar, formas socializadas – não rompe com as leis objetivas da natureza, mas consegue fazer com “que a natureza se limpe de si mesma [enquanto] contempla serenamente e se limita a reger o todo com leve esforço” (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2004, p.71) – o processo de colheita é incompreensível sem levar em conta as formas sociais criadas.

As mediações vão se tornando cada vez mais complexas. A produção e reprodução da vida social, com a intensificação da divisão social do trabalho, só encontrarão sucesso se desenvolverem tais mediações. Ou seja, as instituições como o Direito, ou esferas como a arte, a religião, não estão isoladas da produção da vida social, são, cada vez mais, partes necessárias para essa reprodução. A prioridade ontológica da relação entre humanidade e natureza não dá à economia o papel

determinante e às outras esferas papel secundário. Em síntese, podemos dizer que o mundo do trabalho fornece as condições de existência a essas mediações, mas não pode as resumir.

Não faz sentido, portanto, pensar a existência de duas esferas separadas e coesas internamente como Base e Superestrutura. Se no processo mais fundamental já estão intimamente conectados o trabalho e a linguagem, como podemos derivar tipos institucionais separados do trabalho (economia) e da linguagem (cultura)? Isso não quer dizer que não haja de fato esferas que se distanciam do imediatismo da práxis. No entanto, a metáfora arquitetônica entre base e superestrutura é pouco útil para entender as determinações reais da vida social. Marx de fato usou o termo superestrutura em certas ocasiões (Williams, 2005^a), mas podemos encontrar inúmeros exemplos em sua obra de como ele não separava de forma mecânica aspectos das condições materiais da ação humana. O modo de produção não pode ser identificado, de forma simplista, como apenas um “chão” da vida espiritual.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. (MARX; ENGELS, 2007, p.87)

A dinâmica do conjunto da cultura não deriva de uma determinação externa da vida material. Será possível identificar essa dinâmica se olharmos para o *modo* como a vida social é produzida e reproduzida.

III – A dinâmica geral da cultura: Cotidiano e não-cotidiano

Outra consequência da complexificação da divisão social do trabalho é a maior nitidez da separação entre o cotidiano e o não-cotidiano. O motivo essencial para o surgimento dessa divisão está no fato de que as mediações, para serem produzidas, exigem, cada vez mais, um grande esforço humano, possibilitado apenas com um relativo isolamento dos estímulos heterogêneos impostos na vida social. Ao mesmo tempo, se torna cada vez mais difícil realizar as mediações no cotidiano, sendo necessário que se aceite certos produtos de forma imediata. Ou seja, a divisão do trabalho radicaliza o circuito de imediaticidade, mediação e retorno à imediaticidade em esferas. Quanto mais complexas são as mediações, mais afeito ao imediato se torna o cotidiano. Os indivíduos em sociedades com complexa divisão do trabalho não tem muita escolha a não ser aceitar processos sociais como dados, por exemplo, hoje vivemos, em nosso cotidiano, a experiência do complexo processo que determina o fluxo dos trens de uma linha como se fosse tão imediato quanto às forças que fazem a correnteza de um rio.

O processo de produção da cultura gera, com esse desenvolvimento, uma dinâmica que

caminha, dessa forma, da esfera do cotidiano, indo ao não cotidiano, e voltando ao cotidiano. Essa é a dinâmica geral da cultura. Lukács resume a principal consequência desse fato:

o papel social da cultura (e sobretudo da ciência) consiste em descobrir e introduzir mediações entre uma situação previsível e o melhor modo de atuar nela. Mas uma vez existentes essas mediações, uma vez introduzidas no uso geral, perdem para os homens que atuam na vida cotidiana seu caráter de mediação, e assim reaparece a imediatez que temos descrito⁵.

Agnes Heller deriva dessa separação entre cotidiano e não cotidiano formas específicas de objetividade. Já tratamos do fato, descrito por Marx, de que os humanos, ao produzirem seus meios de vida, objetivam seu gênero. As objetivações humanas imprimem, ao mesmo tempo em que efetivam, o gênero. Essas objetivações podem ser divididas pela forma como são produzidas, ou vividas: de maneira imediata, sem um processo consciente desse caráter genérico, ou podem ser realizadas com certa consciência desse caráter. Heller chamou as primeiras de objetivações genéricas em si, as segundas de objetivações genéricas para si. Podemos dizer que essa é a principal divisão que existe na dinâmica da cultura, que deriva de sua característica essencial: a mediação.

As objetivações genéricas em si aparecem aos indivíduos como dados objetivos. A linguagem é o exemplo mais evidente. No cotidiano, a linguagem é instrumento, relaciona-se com os indivíduos de forma imediata. Para usá-la não é necessário um processo de reflexão sobre seu caráter genérico. O caso é completamente outro se pensarmos no ofício do poeta. Para ele, a linguagem deve ser alvo de reflexão. O poeta então realiza uma objetivação para-si.

A superação da genericidade muda, que ocorre com a produção dos meios de vida, gera, inevitavelmente, algum grau de objetividade para-si. Tal como há o progressivo distanciamento do cotidiano do não-cotidiano, há um discernimento maior entre objetivações em-si e para-si. O que também resultará no surgimento de esferas mais nítidas, como a Arte e a Ciência. Portanto, a exigência de mediações cada vez mais complexas está no passo do desenvolvimento da autonomia das esferas artística e científica.

Para Lukács, os costumes, tradição, são produtos de fixação do que foi conscientemente conquistado em outro momento (LUKÁCS, 1966, p.98). “Os costumes, que surgem com posterioridade, são produto do processo de trabalho, das diversas formas de convivência humana, da escola, etc. Uma parte desses resultados fixa apenas costumes como bases, já não conscientes, de ação, segundo formas de reação que são já acervo comum da humanidade”⁶.

Para Heller, os costumes, em acordo com Lukács, são objetivações de genericidades em-si. No cotidiano, elas se relacionam de forma imediata com os indivíduos. Heller identifica três tipos de objetividades que são vividas imediatamente: o mundo dos usos; o mundo dos objetos; e a linguagem (HELLER, 1977, p.229). Os hábitos, costumes, servem como apoio às decisões

5 *Ibidem*, p.45.

6 *Ibidem*, p.97.

cotidianas. “A praxis e o pensamento repetitivos criam uma esfera superior de imediatez que surge, tanto na espécie como no particular, através de mediações e que serve de ponto de partida para as mediações ulteriores” (HELLER, 1977, p.247) Por serem incorporados ao inconsciente da prática cotidiana, os hábitos e costumes permitem mediações num nível superior, que tomam o acumulado culturalmente como base.

IV - Cotidiano: a base da cultura comum

De maneira geral, podemos afirmar que a dinâmica da cultura tem como estrutura principal o circuito que liga o cotidiano ao não cotidiano. Não há, na cultura, algo que não seja fruto desse circuito. Lukács afirma que o cotidiano é o Alfa e o Omega de toda prática.

O comportamento cotidiano do homem é começo e fim ao mesmo tempo de toda atividade humana. Se representamos a cotidianidade como um grande rio, pode se dizer que dele se desprendem, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte, se diferenciam, se constituem de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa especificidade – que nasce das necessidades da vida social – para logo, como consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na corrente da vida cotidiana (1966, p.11).

Se todos os processos de mediação tomam as imediatez dadas no cotidiano, podemos afirmar que o cotidiano tem papel decisivo na construção do gênero humano. Heller afirma que:

nas objetivações genéricas em-si (ou seja, nos utensílios e nas coisas, nos sistemas de usos e na linguagem) está *acumulada* a cultura humana, seu desenvolvimento constituir a primeira garantia da continuidade, nelas se pode ler o grau de desenvolvimento que uma sociedade alcançou (uma determinada integração social) *em* sua média em determinada época (1977, p.239).

Raymond Williams, autor que se esforçou em dar uma definição da cultura sob a perspectiva marxista, percebeu de maneira arguta qual a consequência fundamental ao se pensar a cultura a partir do cotidiano: a cultura, antes de tudo, é comum. (WILLIAMS *apud* CEVASCO, 2001, p.48-9). Para Williams, a cultura é comum, compartilhada, pois tem como fundamento a experiência realizada no cotidiano. Os processos que somam à experiência cotidiana não são puramente externos a ela, surgem dela, de fato. (WILLIAM *apud* CEVASCO, 2001, p.48).

Williams destaca que o trabalho mais individual da cultura, aquilo que normalmente identificamos com aspectos de genialidade e criatividade, necessariamente parte do caldo comum da cultura. Por isso, como afirma Maria Elisa Cevasco,

A definição mais prosaica, de cultura como um modo de vida, e a mais elevada, de cultura como os produtos artísticos, não representam alternativas excludentes: o valor de uma obra de arte individual reside na integração particular da experiência que sua forma plasma. Essa integração é uma seleção e uma resposta ao modo de vida coletivo, sem o qual a arte não pode ser compreendida, e nem mesmo chegar a existir, uma vez que seu material e seu significado vêm deste coletivo (CEVASCO,

2001, p.48)

A conclusão parcial que podemos tirar aqui é: a dinâmica geral da cultura vem da imediaticidade, que sofre processo de mediação e por fim retorna a um estado de imediaticidade. É o processo da práxis vista a partir do foco da cultura, ou seja, do conjunto das objetivações. Nesse caminho, encontraremos a cultura como o precipitado, as objetivações acumuladas, a forma específica que a prática, que os humanos de um determinado local e momento enxergam esse acumulado e suas intenções e objetivos e, por fim, o novo, derivado de uma relação entre esse precipitado, o olhar e aquilo que da realidade não havia sido considerado. Toda nova forma cultural provém, portanto, da prática, ou seja, não há novidade na cultura que não seja também uma articulação daquilo que já foi estabelecido.

Até agora, tratamos da cultura em sua dinâmica geral e primária. O circuito entre cotidiano e não cotidiano se refere a um momento da análise onde há poucas determinações. Não está visível, portanto, como as classes influenciam a dinâmica da cultura. Neste próximo item, trataremos exatamente desse aspecto.

V – Dinâmica geral da cultura e a luta de classes

Foi amplamente difundida e aceita a ideia de que a classe se constitui como grupo cultural. Raymond Williams lembra que boa parte do pensamento de Esquerda nas primeiras décadas do século XX considerava a existência de uma cultura proletária, em oposição a uma cultura burguesa (1969, p.290-1). Este tema ganhou acuidade no desenvolvimento do socialismo na URSS, particularmente, na esfera artística. Se as classes formam culturas próprias (ou seja, modo de vida e visão de mundo próprios), haverá também artes próprias. Essa foi a base para a definição do que seria uma arte proletária – o Realismo Socialista.

O que está por trás desse conflito é a forma como se concebe a cultura, e particularmente, a cultura de classe. Optou-se por pensar a cultura de uma classe como um tipo cultural dentro da sociedade. Exagerou-se nas distinções culturais entre burguesia e proletariado. Esqueceu-se dos avanços prévios de uma cultura “burguesa” para que existisse o realismo proletário. Enfim, reificou-se a cultura.

Williams criticou essa concepção, centralmente, a partir de um argumento: a cultura é produto da experiência, numa sociedade, a experiência dos indivíduos não está resumida a uma particularidade de classe, em menor ou maior intensidade, compartilha-se uma cultura entre classes. (1969, p.329)

Podemos ver um ponto de convergência entre Heller e Williams. Na cultura, a determinante principal são as genericidades em si, ou como Williams aponta, a cultura está mais próxima do

funcionamento de uma língua do que de uma classe. No ambiente cotidiano, como dissemos, impera a mistura de pragmatismo e dogmatismo – ambos derivados do imediatismo característico desse ambiente. Não há uma preocupação com a consistência, coerência a uma concepção de mundo no cotidiano. Como disse Gramsci, o senso comum, forma típica desse ambiente, é formado por fragmentos heterogêneos de visões de mundo (1999, p.115). A necessidade de dar respostas imediatas não incentiva os indivíduos a buscar coerência a uma concepção de mundo.

No entanto, esse meio heterogêneo não evita que se identifique aspectos de classe na cultura. Tal como uma língua, o conjunto da cultura apresenta variações, e elas podem se diferenciar através da classe. No entanto, esse vínculo não é direto nem cristalino.

Para Williams, podemos falar em especificidades culturais de classe num sentido muito específico. A contribuição burguesa à cultura está na sua forma individualista de conceber as relações; já a especificidade da contribuição da classe trabalhadora à cultura está na vivência coletiva das relações sociais. Williams não trata de tipos individuais, mas de um sentimento de classe – um modo de ser.

Quando se fala, por exemplo, de uma ideia de classe trabalhadora, não se pretende afirmar que todos os trabalhadores a tenham ou mesmo a aproveem. Pretende-se, ao contrário, asseverar que essa ideia está essencialmente corporificada nas organizações e instituições que a classe gera: o movimento da classe trabalhadora é considerado em termos de tendência e não em termos de indivíduos⁷.

Essa dicotomia fornecida por Williams pode dar a impressão de renovar o essencialismo entre as classes. No entanto, se não entendermos esse sentimento de classe como um produto de determinação abstrata e passada, podemos construir uma ponte à forma como Lukács pensou a relação entre cultura e luta de classes. Para isso, é preciso entender essa especificidade do sentimento como sedimentação da experiência da luta de classes. Ou seja, ao agir, tem-se experiências relativas à posição de classe – em maior ou menor grau. Essas experiências marcam a cultura – geram um precipitado. A especificidade de uma cultura de classe vem da posição na luta de classe. Se uma classe teve poucas experiências de sua posição, enfrentou de forma frágil e lateral a luta de classes, sua cultura refletirá poucos aspectos de classe. O coletivismo e o individualismo, como características de classes, são as formas que as classes, em luta, se sentem obrigadas, de diferentes maneiras, a afirmar.

Podemos afirmar que em Lukács também encontraremos essa rejeição a uma luta entre culturas coesas de classe. A base do conjunto da cultura está na generidade, ou seja, naquilo que é compartilhado pelos seres de uma sociedade. Isso não impede que se identifique a luta de classes como um processo de diferenciação na cultura.

O surgimento das classes (dos antagonismos de classe) introduz, pois, nas bases ontológicas da vida dos homens que motivam as ações, o novo elemento da

7 *Ibidem*, p.335.

oposição de interesses, que vem abertamente à tona. Com isso, no entanto, a generidade-não-mais-muda que representa o conjunto da sociedade torna-se um objeto social de valorações necessariamente opostas, que determinam os processos de reprodução dos homens singulares, correspondentemente, de modos opostos. (LUKÁCS, 2010a, p.108-9)

O processo pelo qual a luta de classes “aparece” na cultura é o da valorização. Para Lukács, o valor é uma categoria específica do ser social. Surge com o caráter teleológico deste: a produção dos meios exige dos indivíduos escolhas que não são instintivas, ou plenamente imediatas. Essas escolhas pressupõem, portanto, algo que as fundamente. Esse fundamento é o valor.

O contato entre contradição “econômica” e contradição cultural se dá, portanto para Lukács, nesse processo de valorização, processo que tem necessariamente como abrigo a ação dos indivíduos. (2004, p.147)

Pode-se encontrar aqui outro ponto de contato, dessa vez entre Lukács e Gramsci. Lembre-se que o marxista italiano afirma que o senso comum possui fragmentos de diversas concepções de mundo. O que são essas concepções? Não são concepções que existem anteriormente à prática cotidiana, são, na verdade, produtos do processo de valorização marcados pela contradição de classe. Ao fazer a escolha, inevitavelmente, o homem singular, com diz Lukács, se envolve na dinâmica da luta de classes. A luta de classes de um lado é o ponto de partida para aquele que escolhe, pois ela dá como produto histórico as condições de escolha e é produto das escolhas, já que certa ação, num certo sentido, agirá sobre essa dinâmica da luta de classes.

Tal como é observável em Williams, Lukács reconhece que a luta de classes age de forma subordinada àquilo que identificamos como dinâmica geral da cultura. Esta tem como determinação fundamental a generidade, ou seja, o estado do gênero humano em uma sociedade – o que inclui não apenas aspectos tecnológicos, mas também o conjunto da cultura, as relações sociais, etc. A divisão e a luta entre as classes não se configura como um conflito entre generidades, mas conflitos entre valorações, sentidos, ainda que isso ocorra de forma indireta e heterogênea. Não é possível atribuir empiricamente um conjunto fechado de valores a certa classe, o que é possível é indicar como, na dinâmica social, certos valores são prestigiados ou rejeitados dado o conflito entre classes e o impacto que uma decisão fundamentada nesse ou naquele valor tem na luta de classes.

VI - A luta de classes como experiência fundamental

Tomando a experiência como gênese dos valores, significados, sentidos na sociedade, e pensando a experiência como fundamentada em dois aspectos – a legalidade ou a dinâmica social, ou seja, a forma específica de produção da vida social de uma generidade; e a posição social particular do indivíduo em relação a essa legalidade – podemos avaliar em que sentido a classe define uma experiência fundamental.

Pergunta-se: a especificidade das mulheres, de grupos étnicos, numa sociedade também não fornece experiências próprias? Sem dúvida. Exatamente por isso nem a classe, nem qualquer outra condição específica, pode formar um sistema cultural interno à sociedade. Na experiência, toda especificidade é importante, pois fundamenta a forma como certa situação será vivida. Por esse motivo, também, não podemos reduzir os produtos da experiência a uma questão de classe. O que ocorre é que toda experiência está, em menor ou maior intensidade, fundamentada também na legalidade social, na dinâmica social. O que faz a classe ser uma categoria mais fundamental do que qualquer outra (no âmbito ontológico) é que ela diz respeito ao processo mais íntimo de produção social (numa sociedade de classes). Não se deve pensar essa prioridade da classe como uma determinante morta, como se pensa contradições primárias e secundárias. Não podemos reduzir a relação entre classe, gênero, etnia a processos mecânicos ou a um quadro arquitetônico. A prioridade ontológica da classe só aparece no momento em que a vive. Ou seja, só no momento em que, pela prática, os indivíduos se vêem obrigados a tocar no coração do modo de produção, e assim tomarão contato com o posicionamento de classe. Usando os termos de Lukács, é, em última instância, na luta de classes que se efetivam as alterações da generidade.

Experiencia-se essa posição de diversas formas e através de diversas particularidades. Uma operária de uma indústria automotiva no Japão no final do século XX terá experiência bastante diversa de um professor da rede particular de ensino do México hoje, apesar de ambos atuarem numa mesma posição de vender força de trabalho para valorização do capital. Em termos caricatos, pode-se dizer que a mais-valia quase nunca é fonte de experiência imediata: não pode, assim, ser observada de forma evidente nos precipitados culturais. Marx, ao tratar da tarefa de apreender como funciona a economia burguesa, descobriu que o lucro é a *forma social* da mais-valia (a qual, por sua vez, é a forma social específica do excedente social). O lucro monetário é, assim, a forma como as pessoas, no cotidiano, na prática, se relacionam com a mais-valia. (2008b, p.61)

VII - A segunda dinâmica da cultura

Como dissemos, a luta de classes não toma forma, em geral, de batalhas entre modo de vida proletário e modo de vida burguês. Ainda que certos eventos possam ter essa forma, não temos aí o momento decisivo da luta de classes. Sob o foco na cultura, nos deparamos normalmente com confrontos entre formas culturais dominantes e subalternas. Trata-se de uma relação indireta, que nos leva a olhar não só para o que até agora nos ocupou – a produção da cultura pela experiência –, mas também pensar a cultura como alvo de política: modos de vida, costumes, podem ser vistos por um grupo como danosos para a reprodução da vida numa determinada sociedade. Ainda que a base que sustente esse modo de vida permaneça, é comum vermos tentativas de coibi-lo.

A luta política que envolve disputa por modos de vida, valores, práticas foi destacada de forma paradigmática por Gramsci. Partindo do fato de que o antagonismo de classe influencia as variações culturais de uma sociedade, como tratamos acima, podemos avançar com Gramsci na compreensão de como essas variações se enfrentam quando são organizadas politicamente. Vemos isso quando Gramsci trata do confronto entre filosofias que são formadas a partir da organização, homogeneização do senso comum (1999, p.114). A relação entre senso comum e filosofia obedece à dinâmica geral da cultura, aquela que parte do cotidiano, rompe com ele e retorna ao cotidiano. Essa dinâmica não exclui nem substitui um confronto entre grupos, entre senso comum ou entre filosofias homogêneas. É apenas uma dinâmica geral que qualquer concepção de mundo obedece. Qualquer concepção particular de mundo se expressa de forma imediata – sob a forma do senso comum – e, se for trabalhada, expressa-se de forma coerente e sistemática.

Numa sociedade de classes, no entanto, o processo de elevação do senso comum para a construção de uma concepção de mundo organizada pode significar uma ameaça fatal à ordem social. À classe dominante faz-se necessário uma administração sobre os modos de vida que, em maior ou menor grau, podem levar a conflitos sociais. Caberá ao Estado a função de educar, administrar e regular o conjunto da cultura de forma que a reprodução social seja garantida. Lembremos a clássica afirmação de Engels de que o Estado surge com a sociedade de classes (1975, p.120).

Sua ação terá como fim “criar novos e mais elevados tipos de civilização, (...) adequar a 'civilização' e a moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do contínuo desenvolvimento do aparelho econômico de produção e, portanto, (...) elaborar também fisicamente tipos de humanidade” (GRAMSCI, 2000, p.23). Dessa forma, o Estado não se restringe a ser o organizador econômico da classe dominante. A partir de Gramsci, podemos indicar que o Estado deve atuar em dois sentidos. Deve agir sobre as forças econômicas, desenvolve-las, reorganizá-las. Dessa forma, certo modo de vida desejável passa a ser possível. Ainda assim, o Estado deve agir no intuito de: legislar, incentivar, coibir práticas que não estão de acordo com a manutenção da ordem. Ou seja, inibir modos de vidas existentes (possíveis portanto) mas não desejáveis pela classe dominante. Gramsci chamou esse processo de construção da hegemonia.

Para ser eficaz, a hegemonia não pode ser efetivada apenas como imposição de um modo de vida específico alheio às práticas de quem se quer dominar, necessita-se estar “especialmente alerta e sensível às alternativas e oposição que lhe questionam ou ameaçam o domínio. A realidade do processo cultural deve, portanto, incluir sempre os esforços e contribuições daqueles que estão, de uma forma ou de outra, fora, ou nas margens, dos termos da hegemonia específica”⁸.

Portanto, a hegemonia não é construída como um processo de imposição ideológica, mas

8 *Ibidem*, p.116.

como um “sistema de significados e valores central, efetivo e dominante, que não é meramente abstrato, mas organizado e vivido”⁹. Williams parece incluir nesse conjunto não só práticas ativas de incorporação de valores e significados, como são as atividades educacionais, mas os efeitos do vivido, da experiência.

Se o que aprendemos fosse meramente ideologia imposta, ou tratasse apenas dos significados e práticas isoláveis da classe dominante, ou de um setor da classe dominante que se impõe aos outros, ocupando somente a superfície de nossas mentes, seria – e isso seria ótimo – algo muito mais fácil de ser derrubado¹⁰.

Esse processo descrito acima se soma à dinâmica geral da cultura. Faz isso sem negar a dinâmica da generidade. Pode-se dizer que esse processo, que visa a construção de hegemonia, será eficiente se conseguir agir sob a dinâmica geral, ou seja, como afirmou Gramsci, se o Estado conseguir criar condições para o nascimento de um modo de vida – o que pressupõe agir sobre as condições da experiência, sua matéria-prima; e se conseguir inibir, reprimir práticas, valores que surgem da experiência mas que não são positivas para a manutenção da reprodução social. O processo de busca por hegemonia deve, obrigatoriamente, “respeitar” a legalidade da cultura; no entanto, veremos que esse processo é de fato uma inovação nessa cultura.

A construção da hegemonia atua com dois tipos de mecanismos: age sobre o ambiente e as determinações da experiência; desmembra, rearticula elementos produzidos pela experiência de forma a “pacificar” seu caráter frente à cultura dominante, e, conseqüentemente, frente ao modo de produção e reprodução da vida social.

O resultado da ação de controle e apropriação dos elementos contraditórios da cultura em relação ao modo de produção da vida social é o surgimento de três categorias da cultura de uma sociedade, identificados por Raymond Williams: emergente; residual; e dominante. Portanto, a produção cultural pela experiência, numa sociedade de classes, passa a sofrer ações de controle que criam a clivagem entre os aspectos dominantes da cultura e não dominantes (residuais e emergentes).

Para Williams “a hegemonia é sempre e essencialmente um processo ativo, uma 'economia da experiência' governada pela interação de elementos dominantes, residuais e emergentes” (CEVASCO, 2001, p.149). Podemos resumir o sentido do processo de hegemonia dado por Williams como um processo que deve se dirigir e se fundamentar na experiência – esse é, portanto, o aspecto que faz da hegemonia algo potente e eficaz. Sob essa dinâmica, os elementos culturais são referenciados ao que é dominante. Alguns são incorporados, outros não.

Williams considera a cultura residual como “algumas experiências, significados e valores, que não podem ser verificados ou expressos nos termos da cultura dominante, são, apesar de tudo, vividos e praticados sobre a base de um resíduo – tanto cultural quanto social – de alguma formação

9 *Ibidem*, p.217.

10 *Ibidem*, p.217-218.

social prévia”. (WILLIAMS, 2005a, p.218)

O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente. Assim, certas experiências, significados e valores que não se podem expressar, ou verificar substancialmente, em termos da cultura dominante, ainda são vividos e praticados à base do resíduo – cultural bem como social – de uma instituição ou formação social e cultural anterior (WILLIAMS, 1979, p.125).

Já a cultura emergente se refere a essas experiências, valores e significados que surgem continuamente na vida social, sendo que algumas não conseguem ser incorporadas pela cultura dominante (WILLIAMS, 2005a, p.219). Williams diferencia aquilo que é novo do emergente – o novo não é diferente em essência do dominante, o emergente traz uma alternativa ao dominante. Por isso tanto o residual quanto o emergente só podem ser compreendidos em relação ao dominante (WILLIAMS, 1979, p.126).

Tem sido comum tomar a dinâmica estabelecida entre cultura dominante e subalterna como um jogo de forças discursivo. Suspeitamos que essa forma surge com uma aproximação da perspectiva de Foucault com a de Gramsci. Quando Williams divide cultura emergente de residual, está destacando que a cultura vem da experiência, e que ambas se diferenciam por serem frutos de experiências distintas: a primeira provém de uma nova experiência e a última de sobras de experiências passadas. Quando observamos que a caracterização entre cultura subalterna (emergente ou residual) só pode ser feita em relação à dominante, devemos evitar um método estruturalista de identificação relacional. Não se trata de um sistema binário, mas de um processo real de tentativa totalizadora do processo de hegemonia que, ao se colocar em ação denunciará os elementos que são incapazes de serem adaptados à cultura dominante. Não há de antemão como saber exatamente quais elementos serão adaptados e quais não, pois esse é um processo real, resolvido na prática.

O sonho de toda cultura dominante é ser cultura comum. Numa sociedade de classes, no entanto, esse sonho é utópico, já que não há como evitar completamente as variações das valorizações – que surgem da vivência dos efeitos divergentes da dinâmica social. Por isso, a hegemonia é esforço constante que faz o sonho se manter vivo. Esse esforço, como dissemos, é responsável por criar uma nova dinâmica na cultura sem negar a dinâmica geral. O aspecto de cultura comum nunca é totalmente apagado da vida social, mas com a luta de classes e a resposta necessária da classe dominante ao problema da divergência entre valores, a cultura comum não tem expressão autônoma à segunda dinâmica. Podemos aqui fazer uma analogia com o que ocorre quando surge o ser social do ser biológico. Não há nada no ser social que negue as leis do ser biológico. A teleologia do trabalho, por exemplo, só pode funcionar se estiver de acordo com as possibilidades do ser biológico. Mas ninguém compreenderá o que ocorre no ser social se estiver munido apenas de conhecimentos sobre as leis do ser biológico. O funcionamento da dinâmica secundária da cultura não pode romper os laços com a legalidade da cultura comum – ou seja, com

a dinâmica geral da cultura que é produzida a partir da experiência cotidiana. Seus mecanismos de funcionamento só terão efeito se aceitarem esse processo.

VIII – Cultura e classe no capitalismo: o curto-circuito na cultura

Até agora tratamos da relação entre classe e cultura de forma ainda não suficientemente determinada para pensá-la na sua especificidade capitalista. As observações acima se dirigem ao funcionamento da cultura nas sociedades de classe – não apontamos na análise os aspectos que se referem à particularidade do modo de produção da vida social no capitalismo – o que faremos a seguir.

A especificidade da classe na sociedade capitalista se dá essencialmente por ela ser uma categoria puramente social. Ou seja, na sua legalidade, não há vinculação externa. A consequência desse aspecto, no tema em questão, não está somente no fato das experiências de classe não serem as únicas na produção da cultura, como vimos na análise de Williams; o pertencimento a uma classe perde, para os indivíduos, a rigidez dos vínculos naturais.

O que podemos acrescentar aqui acerca da relação entre cultura e classe é que, além das experiências serem mais amplas do que a de um grupo social específico – dado o caráter compartilhado da cultura – em potência, a personalidade não está mais restrita necessariamente às especificidades de sua posição social. Há uma mudança ligada à dinâmica das generidades em si – para si. Em outras palavras, a particularidade, não só não é a marca das generidades em si da sociedade de classes, como, na sociedade capitalista, essa particularidade não é despótica na forma de reflexão, de mediação.

O capitalismo é a forma mais social até agora existente. A economia, esfera do intercâmbio primário entre natureza e sociedade, ganhou, nessa forma, determinantes plenamente sociais. Como evidenciou Marx logo no início do *Capital*, a riqueza no capitalismo se dá por meio do acúmulo de mercadorias, elemento básico da produção capitalista. A mercadoria já tem, em sua forma, características plenamente sociais. Na dinâmica do mercado, da troca de mercadorias, vemos um funcionamento que rompe com sua conexão natural (o valor-de-uso).

O trabalho já traz em si, como dissemos, esse afastamento das barreiras naturais. No entanto, a forma pela qual se dá o afastamento no capitalismo não só gera o distanciamento como faz parecer alheio ao intercâmbio entre natureza e sociedade.

É irônico que a objetivação de categorias sociais na mercadoria tenha como efeito o ocultamento do processo objetivo, real, de produção das mercadorias. Ao inscrever o valor (forma puramente social por ser determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário) na mercadoria, o processo real de produção se objetiva de forma invertida. Essa inversão, por estar no

lugar do processo real, torna irrelevante, para a troca de mercadorias, as relações sociais de produção e portanto a forma de metabolismo entre sociedade e natureza.

Por se objetivarem de forma fetichizada, a economia ganha uma autonomia aparentemente estranha à legalidade básica do intercâmbio entre natureza e sociedade, o que terá impacto decisivo na relação entre os indivíduos e o conjunto social, cada vez mais estranhos entre si.

Meszáros, em concordância com Marx, afirmou que “o capital não é simplesmente uma 'entidade material' – também não é (...) um 'mecanismo' racionalmente controlável (...) –, mas é, em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico.” (2002, p.96) Sua força e incontrolabilidade está em estabelecer um sistema de mediações de segunda ordem, possível com a subordinação do valor-de-uso ao valor-de-troca. (ANTUNES, 2000, p.21).

Aquilo que chamamos de mediação, ao tratarmos da necessidade do trabalho e da linguagem, constituem um sistema de mediações de primeira ordem. A cultura, tal como a consideramos até agora, deriva e é constituída por esse sistema de mediações primário. Nesse nível, a produção estabelece um vínculo, mais ou menos direto, com o valor-de-uso, graças à necessidade humana de realizar intercâmbio com a natureza para sua reprodução: “os indivíduos devem reproduzir sua existência por meio de *funções primárias de mediações*, estabelecidas entre eles e no intercâmbio e interação com a natureza, dadas pela *ontologia singularmente humana do trabalho*, pelo qual a autoprodução e a reprodução societal se desenvolvem”¹¹.

Toda formação social deve obrigatoriamente responder a essa necessidade estabelecendo formas do sistema primário. Como certa sociedade organiza esse intercâmbio é algo a ser estudado concretamente, mas, é certo que ela deve obedecer a um sistema de mediações primárias. A constituição, no capitalismo, de um sistema de mediações de segunda ordem só pode ser estabelecido por ter se relacionado com as necessidades desse sistema primário. O grande feito do capitalismo não é a substituição desse sistema de mediações, mas sim o estabelecimento de um sistema sobreposto, com características aparentes de um sistema de primeira ordem e que acaba por “afetar profundamente a funcionalidade das mediações de *primeira ordem* ao introduzir elementos fetichizadores e alienantes de controle social metabólico”¹².

Segundo Meszáros, ao estabelecer um sistema de mediações de segunda ordem, o capitalismo foi o primeiro a conseguir se inscrever de forma autônoma em relação a outras formas de mediações. Nos sistemas anteriores, a produção dependia de mediações extra-econômicas para conseguir se efetivar, agora, a economia autonomizada retira do indivíduo seu acesso mediado à generidade.

O sistema de mediações de segunda ordem tornado possível com o advento do capital só se

11 *Ibidem*, p.20.

12 *Ibidem*, p.20.

transformará em uma significativa determinante da dinâmica social com o avanço do capital sobre o conjunto da vida social, processo que foi intensificado na segunda metade do século XX. Para Lukács, esse avanço alterou a forma do capitalismo. Do capitalismo vivido por Marx a este há uma importante mudança, afirma o autor:

Se recuarmos 80 ou 100 anos, ao tempo em que Marx trabalhava, vemos que a indústria dos meios de produção estava, em sua essência, largamente organizada em uma escala capitalista; podemos observá-lo na indústria têxtil, na indústria de moagem, na indústria do açúcar, que formavam quase todos os setores econômicos da grande indústria capitalista. Ora, nos oitenta anos seguintes, o consumo inteiro foi absorvido pelo processo capitalista. Não falo somente da indústria de sapatos, confecções, etc; é muito interessante o fato de que com todas essas geladeiras, máquinas de lavar, etc, até mesmo o âmbito doméstico começa a ser dominado pela indústria. (LUKÁCS, 2010b, p.127)

Esse processo, que pode ser chamado de mercantilização do conjunto da vida social, foi possível com a passagem da subsunção formal da produção ao capital para a subsunção real (MARX, 2004b, p.90). A mudança de que falou Lukács teve, portanto, suas raízes já identificadas por Marx, ainda que este não tenha visto o seu pleno desenvolvimento. Marx não pôde ver o que essa expansão capitalista, com a mercantilização intensa e extensa dos bens de consumo, bem como dos serviços, realizou. Não pôde ver como as alienações também se modificaram. Para Lukács, a dominância da mais-valia relativa, que permite um aumento salarial em conjunto com um aumento da extração da mais-valia, foi a base para que os trabalhadores tornassem também consumidores de mercadorias. Marx percebeu a força desumanizadora do capital, a luta crucial pelo controle da jornada de trabalho como resistência a essa desumanização (LUKÁCS, 2000b, p.128). Sem considerar que essa força desumanizadora do capital saíra de cena completamente, Lukács acredita que outro aspecto ganha dominância como problema para os trabalhadores:

Hoje, com uma semana de cinco dias e um salário adequado, podem já existir condições indispensáveis para uma vida cheia de sentido. Mas surge um novo problema: aquela manipulação que vai da compra do cigarro às eleições presidenciais ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido¹³.

A manipulação, como mecanismo social, tem sua gênese por ter servido como forma de “mediação entre a produção em massa de bens de consumo (e serviços) e a massa dos consumidores singulares. Sendo necessário informar sobre a qualidade, etc. das mercadorias, tal sistema de mediação é economicamente indispensável neste estágio da produção” (LUKÁCS, 1981b, p.155). A esse respeito, Giovanni Alves afirma que “sob o capitalismo tardio, a manipulação torna-se nexos essencial do metabolismo social, penetrando os vários poros da vida cotidiana” (2010, p.57) Para Lukács, essa forma com a mercantilização do conjunto da vida social se expandirá e se consolidará como expressão principal da alienação na atualidade. Por essa razão, o autor chama esse momento do capitalismo de manipulatório.

13 *Ibidem*, p.129.

Podemos agora refletir sobre como a forma específica de produção no capitalismo influi na dinâmica da cultura. Já identificamos que o processo de socialização da sociedade tem como resultado o desenvolvimento da personalidade, o que, por sua vez, leva a uma redução do caráter determinante da comunidade frente às decisões e ações dos indivíduos. Esse aspecto em si deve ser considerado para se pensar a relação entre classe e cultura no capitalismo. No entanto, é determinante não só que o capitalismo se constitui por meio de um modo de produção essencialmente social, mas também a forma como efetiva essa socialização. Sua peculiaridade é criar um sistema de mediações relativamente autônomo, não só por ser um distanciamento significativo das fronteiras naturais, mas, e fundamentalmente, por ser independente das intenções dos sujeitos, por ser a economia uma forma que objetiva as relações sociais estranhando-as.

Considerando a relação entre classe e cultura, vemos, portanto, no capitalismo não só esse distanciamento dos vínculos naturais, mas também um estranhamento entre os termos da relação. O capital não pode ficar restrito a formas culturais, grupos hereditários (ainda que faça uso dessas formas), pois a reprodução do capital é dada pela valorização através do dispêndio de força de trabalho, independente do tipo de trabalho, do valor de uso produzido. Isso é que dá o caráter adaptável de seu funcionamento às formas culturais. Por isso, não só percebemos que há tendencialmente o processo de enfraquecimento dos laços tidos como naturais, estáveis, como também há um certo embaralhamento desses traços.

Esse embaralhamento se torna possível por meio da generalização do mecanismo da manipulação. Segundo Lukács, no capitalismo manipulatório, os indivíduos se encontram em relação direta com a genericidade (fruto da socialização da sociedade); no entanto, tem sua condição de particularidade transformada em perene, pois vivem como particularidades abstratas. Ao mesmo tempo que se fortalece o particularismo de cada ser, transforma-se essa condição particular em algo abstrato, para qual as particularidades são indiferentes, igualáveis entre elas.

De fato, o que ocorre no capitalismo manipulatório tem origem na forma-mercadoria, já que esse período do capitalismo é determinado pela dominância dessa forma no conjunto da vida social. Para Marx, no capitalismo a relação de dependência é *coisal*, ou seja, são “relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, *i.e.*, suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas”¹⁴. Com a dominância da relação mercadológica, as relações sociais perdem seu caráter particular, específico que existia nas relações de dependência pessoal, pois no mercado o valor-de-troca determina as relações estabelecidas. Para o valor-de-troca não há particularidades concretas nas mercadorias. As mercadorias se diferenciariam apenas pelo tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para sua produção. A diferença entre mercadorias será medida por sua quantidade sendo abstraídas, portanto, as qualidades concretas de cada

14 *Ibidem*, p.112.

mercadoria (MARX, 1999, p.58).

Configura-se assim uma relação abstrata entre particular e universal. Na relação do mercado, os sujeitos se apresentam como indivíduos autônomos, diferenciados pela posse de determinada quantidade de dinheiro, que se torna o universal abstrato que liga (media) os indivíduos. Como forma social da generalização do mercado em todas as esferas da vida, o capitalismo manipulatório será marcado por um aumento da importância (na experiência cotidiana) do momento do consumo.

Esse processo pode nos dar a impressão de que a dinâmica geral da cultura seja negada, ou seja, que não é mais a experiência cotidiana que fundamenta a produção cultural pois se manipula a experiência e os sentidos, significados, valores produzidos. A manipulação, no entanto, só pode se efetivar se tomar os produtos culturais como dados. Como afirma Lukács, a manipulação, como primeira ação, toma a particularidade dos indivíduos com fins de fixá-la. Depois, deve abstrair o processo real que a produziu, para assim tornar essa própria particularidade em algo abstrato. Assim, passa a ser possível manipular os elementos culturais. Esse procedimento aumenta, sem dúvida, a capacidade de manutenção da ordem, já que amplia o campo de possibilidade de ação inaugurados pela ideologia. Como já mencionamos, esta vem da politização da cultura, ou seja, da ação sobre a cultura com fins de dirigir as ações dos indivíduos. Portanto, a manipulação é um fenômeno que tem sua origem ontológica naquilo que Lukács chamou de posições teleológicas secundárias. Mas ela só se torna possível como fenômeno significativo da vida social com o avanço extraordinário de socialização proporcionado pelo modo de produção capitalista. E se torna uma necessidade quando este modo de produção se desenvolve e passa a necessitar o controle sobre todas as esferas da vida social.

Como instrumento de ordem social, a manipulação terá papel determinante na construção da hegemonia. Enquanto parte significativa da vida estava organizada por vínculos naturais, as formas de coerção deveriam ser preponderantes, pois os diversos aspectos da prática (significados, valores, identidades) estavam ligados intimamente e não poderiam ser deslocados para o convencimento. Lembremos que Gramsci assevera que a filosofia dominante (homogeneização de uma concepção específica de mundo) age no senso comum dos subalternos como força exterior. Só pode ter êxito se tomar o senso comum em sua imediaticidade, sem desenvolvê-lo internamente. Ora, aí já temos o processo da manipulação. Se as classes (pré-capitalistas) vinculam-se a aspectos vividos como naturais (raça, nascimento), os aspectos particulares da cultura dessas classes serão pouco maleáveis. Portanto, a classe dominante só conseguirá inibir ameaças à ordem social se enfrentar duramente o conjunto de práticas de uma classe antagônica. Não será possível para a classe dominante “negociar” significativamente aspectos, elementos de sua cultura.

Podemos inferir também que quanto maior o grau de socialização da sociedade mais a construção de uma hegemonia ganha em instrumentos e, assim, será menos evidente o processo

político de enfrentamento cultural. Pois, a hegemonia, quanto mais visível, mas fraca é. Com o desenvolvimento pleno do sistema de mediações de segunda ordem, ocorre então uma aparente pausterização da cultura. Sua heterogeneidade foi submetida a uma homogeneização formal – a mercantilização – que foi tão bem compreendida por Adorno e Horkheimer ao analisar a instrumentalização sofrida por um dos últimos redutos alheios à mercadoria, a produção cultural:

O denominador comum 'cultura' já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e consequente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único – ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio de ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa de que devem se ocupar durante o dia – essa subsunção realiza ironicamente o conceito de cultura unitária que os filósofos da personalidade opunham à massificação (1985, p.108).

Nesse sentido, a dinâmica apontada por Williams entre elementos de cultura dominante, emergente e residual, que só terá no capitalismo uma existência significativa, será cada vez mais difícil de ser visualizada. Aquilo que dá solidez à dinâmica de construção da hegemonia é exatamente a que a torna obscura. Isso porque no capitalismo, esse sistema tende a funcionar como uma segunda natureza. Por isso, desvinculado da experiência concreta que é produzida, elementos da cultura são fartamente manipulados.

Muitos acreditam que no capitalismo tardio estaríamos vivendo a realização de uma cultura comum, em especial, aqueles que atribuem ao avanço do mundo virtual como mediador da produção cultural a configuração de uma dinâmica cultural independente às anteriores. No entanto, essa pasteurização da cultura não pode ser identificada como um redescobrimento da cultura comum, da genericidade. Ela só pode ser compreendida como produto de hegemonia, como produto da sociedade de classes no capitalismo. Essa “semelhança” entre cultura comum e pasteurização da cultura tem servido a essa confusão conceitual. Mesmo nos processos mais complexos da cultura – como é a marca do capitalismo tardio – o processo fundamental está intocado – a cultura é formada por mediações que partem das imediatidades da vida cotidiana. O que ocorre com o sistema de mediações de segunda ordem é que ele é vivido como segunda natureza não porque ele superou sua condição de produto cultural, mas porque no capitalismo vivencia-se essas mediações como imediatidades graças à cotidianização da vida, uma produção de experiências pobres, fundadas em formas reificadas.

Bibliografia:

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

- ALVES, Giovanni. *Lukács e o século XXI : trabalho, estranhamento e capitalismo manipulatório*. Londrina: Práxis; Bauru: Canal 6, 2010.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade e do estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.v.1.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.v.3.
- HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- LUKÁCS, György. *Estética: la peculiaridad de lo estetico, (tomo I)*. Barcelona: Grijalbo, 1966.
- _____. A reprodução (manuscrito). Tradução de Sérgio Lessa de “La Riproduzione” In: _____. *Per una ontologia dell’essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981b.v.2.
- _____. *Ontologia del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do serviço social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010a.
- _____. Conversando com Lukács: segunda conversa. In: GIOVANNI, Alves, Giovanni. *Lukács e o século XXI : trabalho, estranhamento e capitalismo manipulatório*. Londrina: Canal 6, 2010b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.v.1.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004a.
- _____. *Capítulo VI inédito de o capital*. São Paulo: Centauro, 2004b.
- _____. *O capital: crítica da economia política. Livro 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.v.4.
- MESZAROS, Istvan. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- WHITE, Leslie. *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade: 1780-1950*. São Paulo: Editora Nacional, 1969.
- _____. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. *Revista USP*, São Paulo, n.65, p.210-224,

mar./maio 2005a.