



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo Rodrigues Gajanigo

Identidade cultural e consciência de classe no capitalismo tardio

Rio de Janeiro
2012

Paulo Rodrigues Gajanigo

Identidade cultural e consciência de classe no capitalismo tardio

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Rebello de Mendonça

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

L941i Gajanigo, Paulo Rodrigues
Identidade cultural e consciência de classe no capitalismo
tardio / Paulo Rodrigues Gajanigo . – 2012.
169 f.

Orientador: Carlos Eduardo Rebello de Mendonça.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Lukács, Gyorgy, 1885-1971. 2. Sartre, Jean-Paul, 1905-
1980. 3. Comunismo – Teses. 4. Capitalismo – Aspectos sociais
– Teses. I. Mendonça, Carlos Eduardo Rebello de. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 329.14

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Paulo Rodrigues Gajanigo

Identidade cultural e consciência de classe no capitalismo tardio

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 17 de abril de 2012.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Rebello de Mendonça
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Banca Examinadora: _____
Prof.^a Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Juarez Duayer
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Mauro Luis Iasi
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Maurício Vieira Martins
Universidade Federal Fluminense - UFF

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

à minha família, usina hidrelétrica de afeto e apoio, em especial, à minha gorkiana
mãe

AGRADECIMENTOS

Uma tese de doutorado não é fruto de uma pessoa só. Como produto cultural, ela surge do caldo comum da cultura. Em diferentes níveis, intensidades e formas, muitos contribuíram para esta tese. Com o motorista de ônibus, o colunista do jornal, fui colhendo seus pedaços. Mas agradecer a todos indiscriminadamente seria agradecer a ninguém. Produziria um texto naturalista, um relato sem hierarquia do que fez esta tese existir. Atenho-me aqui a registrar aquelas contribuições decisivas com as quais esta tese particular for erigida.

Minha gratidão ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ, onde fui muito bem recebido e encontrei espaço para desenvolver este trabalho. Aos funcionários, aos colegas de turma e aos professores; a FAPERJ que me concedeu uma bolsa de estudos.

À minha extrema amiga Sonia Lucio. São inúmeros os pontos que nasceram ou se desenvolveram após nossas conversas. Acompanhou quase todos os passos da pesquisa, por vezes se preocupou e se regozizou mais intensamente do que o próprio autor, de forma que é o seu julgamento, para mim, o mais temido.

Alguns amigos queridos de bar e de biblioteca compartilharam importantes momentos desta pesquisa e deixaram valiosas contribuições. Rogério Souza, com nossos papos históricos sobre Hegel e Zizek; Raquel Sant'ana, interlocutora perfeita pois discordava insistentemente de quase tudo que eu dizia e me obrigou a avançar sempre mais; Marcia Teani, revisora interessada e incentivadora constante; Carlos Eduardo (Catatau), com afeto que renovava minhas energias para o caminho; Marcio Moises, menino prodígio que me ajudou na apropriação do pensamento de Lukács; Jane Barros, que fez o papel do realismo ao tentar organizar e reduzir minhas pretensões à época da formulação do projeto; Sara Granemann e Fernanda Kilduff, que me ajudaram a vencer os desafios práticos de se montar uma banca.

Não posso deixar de agradecer aquele que ocupa a função profissional mais importante em parte das teses após, é claro, a de orientador: minha terapeuta Anna.

Minha companheira Rachel Souza, que foi compreensiva para além dos limites da saúde, me ouvindo, me incentivando e me alegrando.

Da qualificação até este texto, creio que muito se modificou. A isso devo, principalmente, aos membros da banca de qualificação. Espero que Myrian

Sepúlveda dos Santos se satisfaça com a estrutura da exposição que foi alterada conforme sugeriu e que portanto acabei por lhe dar razão. A presença de Mauro Iasi na banca de qualificação foi uma oportunidade que ainda lembro com intensa gratidão. Fui alertado, já na revisão deste texto, que havia uma piada, que eu conto nesta tese, que estaria já contada em um livro de Iasi. Fui, prontamente, pegar seus livros em minha estante e passei a procurá-la e assim fazer a devida referência. Não encontrei. Reli, em saltos, seus livros novamente e acabei me dando conta de quanto devo a seu pensamento. Quando li pela primeira vez sua tese de doutorado, estava ainda formulando o projeto, e foi um momento intenso por ter reconhecido que minhas questões, em geral, já estavam lá. Sinto, perdoe o leitor a pieguice, que minha tese é um pouco como filha da de Iasi.

Olhando para o percurso que me trouxe até aqui, vejo uma esquina. Foi quando passei a me aprofundar nos estudos do último Lukács. Tive a sorte, e honra, de cursar uma disciplina dedicada especialmente ao filósofo húngaro ministrada por José Paulo Netto, enquanto iniciava esse movimento. Foi entre essas aulas e a biblioteca que constitui a base principal desta tese e que a modificou significativamente. Agradeço ao professor por ter sido um guia nesse meu percurso, provavelmente sem o saber.

Agradeço ao meu orientador, Carlos Eduardo. Alguns consideraram meu projeto ambicioso demais, eu estava entre essas pessoas. Mas nunca percebi que Carlos Eduardo tenha duvidado de que eu poderia ter sucesso. Se duvidou, sempre me incentivou, mesmo quando reconheceu que a direção na qual seguia minha pesquisa não ia de encontro aos seus interesses. Lembro aqui novamente de Iasi. Em uma reunião de orientação em um curso com militantes do MST ouvi-lo dizer que normalmente orientar é convencer o orientando a fazer o que o orientador quer. Entre todas as qualidades de sua orientação, agradeço especialmente a Carlos Eduardo por não ter feito isso, por ter acreditado em meu projeto e me incentivado com enorme generosidade.

Por fim, reconheço minha gratidão ao lugar em que fiz boa parte desta tese, às bibliotecas. Se sei da satisfação em encontrar lado a lado os esforços de séculos e a calma necessária para imergir nesse mundo fictício onde as obras se encontram, temo o que nos aguarda. Parece-me evidente que o caminho das ciências humanas no futuro passa também pelo que se fará em relação à nossa generosa biblioteca.

RESUMO

GAJANIGO, Paulo Rodrigues. *Identidade cultural e consciência de classe no capitalismo tardio*. 2012. 165 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

O estudo da relação entre classe e identidades culturais produziu uma bibliografia significativa. Nesta tese busca-se olhar para essa relação sob um aspecto pouco abordado. A partir da tradição marxista, em particular aquela que traz do pensamento marxiano uma abordagem ontológica, busca-se identificar as determinantes gerais da relação entre classe e identidades culturais no mundo contemporâneo (capitalismo tardio). Para tanto, revisita-se o conceito marxista de classe com a preocupação de identificar como a classe no capitalismo se relaciona com o conjunto da cultura ? que aqui é definido como a totalidade das mediações produzidas pelos seres humanos. Estabelecidas as relações gerais, parte-se para as formas particulares de identificação cultural no capitalismo tardio. Nesse momento, retoma-se a discussão sobre alienação e reificação a partir de Marx e da contribuição do último Lukács. No capitalismo tardio, a forma cotidiana de vivência das identidades culturais tende à perenidade, com a cotidianização da vida. Essa experiência compartilhada se torna base para a naturalização de uma forma reificada de identificação cultural, na qual um processo manipulatório (uma anti-práxis, no termo de Sartre) se sobrepõe à dinâmica da práxis. Por fim, aponta-se para como essa experiência compartilhada da manipulação identitária serve de fundamento para significativas teorias sobre identidades na teoria social, tal como o estruturalismo e o pós-estruturalismo.

Palavras-chave: Identidade cultural. Classe. Marxismo. György Lukács. Jean-Paul Sartre. Capitalismo manipulatório.

ABSTRACT

The study of the relationship between class and cultural identities produced a significant literature. This thesis looks at this relationship in one aspect rarely addressed. From the Marxist tradition, especially one that brings the Marxian thought an ontological approach, the determinants of the general relationship between class and cultural identities in the contemporary world (the late capitalism) are identified. Thus, the Marxist concept of class is revisited in the need to identify how the class under capitalism relates to the whole culture - which is here defined as the sum of mediations produced by humans. After establishing the general relations, we proceed to the particular forms of cultural identification in late capitalism. Here, the discussion of alienation and reification from Marx and late Lukacs is remembered. In late capitalism, the way everyday experience of cultural identifications seems perennial with *cotidianização* life. This shared experience becomes the basis for the naturalization of a reified form of cultural identification, on which a manipulative process (an anti-praxis, as said Sartre) overlaps the dynamics of the praxis. Finally, it is shown how this shared experience of manipulating identity is the basis for important theories of identity in social theory such as structuralism and poststructuralism.

Keywords: Cultural identity. Class. Marxism. György Lukács. Jean-Paul Sartre. Manipulated capitalism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	CLASSE	23
1.1	O conceito de classe	24
1.1.1	<u>O problema do conceito de classe</u>	25
1.1.2	<u>Economia e prioridade ontológica</u>	28
1.1.3	<u>O problema do conceito de classe</u>	34
1.2	Luta de classes	37
1.2.1	<u>Interesse e objetividade das leis sociais</u>	41
1.2.2	<u>Consciência de classe</u>	44
1.2.3	<u>Cultura e classe</u>	46
2	CULTURA	49
2.1	Linguagem e trabalho	50
2.2	A dinâmica geral da cultura	54
2.2.1	<u>Base e superestrutura</u>	54
2.2.2	<u>Cotidiano e não-cotidiano</u>	57
2.2.3	<u>Cotidiano: a base da cultura comum</u>	60
2.3	Dinâmica geral da cultura e a luta de classes	62
2.3.1	<u>Cultura comum e a especificidade cultural das classes</u>	63
2.3.2	<u>A luta de classes como experiência fundamental</u>	66
2.4	A segunda dinâmica da cultura	68
2.4.1	<u>Luta de classes e o papel do Estado</u>	69
2.4.2	<u>Cultura dominante ? eixo da dinâmica secundária</u>	73
2.4.3	<u>Cultura comum e cultura dominante</u>	74
2.5	Cultura e classe no capitalismo: o curto-circuito na cultura	77
2.5.1	<u>Socialização da sociedade</u>	77
2.5.2	<u>Sistema de mediações de segunda ordem</u>	79
2.5.3	<u>Capitalismo manipulatório</u>	82
2.5.4	<u>Alienação contemporânea, curto-circuito na cultura e hegemonia</u>	85
3	IDENTIFICAÇÃO CULTURAL E LUTA DE CLASSES	90
3.1	Identificação cultural no cotidiano do capitalismo tardio	92
3.1.1	<u>A dinâmica do cotidiano no capitalismo tardio</u>	92
3.1.2	<u>A identificação cultural no cotidiano do capitalismo manipulatório</u>	97
3.2	Luta política e identidade cultural	98
3.2.1	<u>A luta política como ruptura com o imediato</u>	99
3.2.2	<u>Identificação cultural na vivência da luta de classes</u>	101

3.3	Generidade	105
3.3.1	<u>O limite externo da generidade ? a alteridade radical</u>	107
3.3.2	<u>O limite interno da generidade ? a luta de classes</u>	109
3.3.3	<u>Socialização da sociedade e o fim do outro radical</u>	110
3.4	Identidade como identificação reificada	113
3.4.1	<u>Base do pessimismo na política contemporânea</u>	113
3.4.2	<u>Identificação e identidade</u>	116
3.4.3	<u>Identificações culturais e consciência de classe</u>	121
4	CAPITALISMO MANIPULATÓRIO E AS TEORIAS SOBRE IDENTIDADE	126
4.1	Capitalismo manipulatório e a desideologização da teoria	127
4.1.1	<u>O pós-guerra e o ?fim das ideologias?</u>	128
4.1.2	<u>Estruturalismo como ideologia do mundo manipulado</u>	130
4.2	Teorias sobre identidade cultural	131
4.2.1	<u>A visão estruturalista</u>	132
4.2.2	<u>A crítica pós-estruturalista</u>	135
4.3	A naturalização da identificação cotidiana na teoria social	140
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
	REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO¹

Richard Rorty, expoente do pragmatismo americano, nos conta que seu projeto quando entrou na universidade era conciliar Trotsky e as orquídeas selvagens. Filho de trotskistas e apaixonado pelas orquídeas selvagens que encontrava em seus passeios nas montanhas durante a infância, Rorty queria reunir, em sua vida, a justiça – o significado que Trotsky tinha para ele – e a beleza das orquídeas – o prazer idiossincrático que ele sentia. Sua conclusão, já bem longe do dilema angustiante de sua infância, foi a de que não havia como juntá-las, pois para ele: “[n]ão há nenhuma justificativa em particular que nos faça ter esperanças de que nossa sensibilidade para com o sofrimento alheio e nossos amores idiossincráticos possam se ajustar em uma grandiosa descrição de como tudo está conectado” (2000, p.164)

Todos temos nossos próprios Trotskys e nossas próprias orquídeas: as contradições aparentes que nos impulsionam para realizar uma tarefa que, ainda que não tenhamos clareza por que, fazemos com urgência. Esta tese também responde a um Trotsky e a certas orquídeas. Quando iniciei meus estudos no curso de Ciências Sociais, motivado pela foto de uma manifestação estudantil que ilustrava o curso em um guia para vestibulando, logo me vi encantado com as reflexões da antropologia. Ao mesmo tempo em que ia me inserindo nas mobilizações, reuniões, questões do movimento estudantil, cultivava, como um *hobby*, os prazeres de ler sobre sociedades remotas. Aos poucos, a antropologia foi me levando para onde eu já estava – aos estudos sobre nossa vida contemporânea. Sua contribuição vinha do método comparativo, que relacionava as formas do ritual, do mito e do parentesco em outras sociedades com a nossa. No tema da política, que tanto me interessava na prática, o aspecto mais relevante parecia ser a questão da formação da *identidade* dos sujeitos coletivos. Sentia que algo mágico ocorria quando se usava essa chave-conceitual: *identidade*. Poder-se-ia juntar as dinâmicas sociais de sociedades bem diferentes a partir da compreensão de uma dinâmica identitária, de

¹ Tomo a licença, apenas nesse preâmbulo da introdução, para usar a primeira pessoa do singular, pois faço um relato pessoal do caminho que me levou a esta tese.

uma relação entre o eu e o outro. Dos encontros entre sociedades tribais ao antissemitismo europeu; da situação dos estigmatizados e párias às lutas anticoloniais na África. Política, nesse jardim que eu visitava, significava a inevitável dinâmica entre o Eu e o Outro.

Essa perspectiva não encaixava, no entanto, no que eu vivenciava fora das aulas, mas ainda assim me encantava. Via-me entre o pessimismo intrínseco à eleição da alteridade como dinâmica fundamental da política e o otimismo da prática política. Eu sentia que o tema da identidade parecia abrir a porta para a compreensão das especificidades de nosso tempo: pensava no Leste Europeu pós-soviético, nas lutas de fragmentação da Iugoslávia; ou nos conflitos entre etnias na África, Ruanda, etc. Ao mesmo tempo, não entendia bem o porque das pessoas mais íntimas destas discussões, ritualisticamente, refutarem qualquer tese ou argumento marxista. Por outro lado, via marxistas absterem-se de discutirem tais questões, serenos no seu papel auto-atribuído de especialistas em assuntos de *classe*. Era um quadro esboçado sob o ponto de vista de um novato, plenamente imerso no mundo cotidiano de fronteiras aparentemente rígidas, onde as grandes questões pareciam estar resumidas às querelas acadêmicas de corredor.

Rorty chegou a conclusão de que não era possível conciliar seus contraditórios sentimentos. Encontrei esperança em Hegel, com seu talento em caminhar com tranquilidade entre os aspectos contraditórios. Foi lendo-o que comecei a esboçar o que ora apresento. Penso esta tese como a minha principal tentativa para lidar com a experiência contraditória que vivenciei. Ainda que quase não cite Hegel durante esta tese, penso que seu pensamento teve importância decisiva para sua formulação. Foi com Hegel que esbocei a pergunta que a originou: qual a relação entre o processo de identificação cultural para o desenvolvimento da consciência de classe? Quando formulada, a pergunta já pressupunha, a meu ver, a visão hegeliana de *ser*. Suspeitava que a identificação cultural não poderia ser relacionada com a consciência de classe de forma geral e abstrata, seria necessário caracterizar os momentos dos dois processos e relacioná-los. Por isso que se busca relacionar aqui o *processo* de identificação e o *desenvolvimento* da consciência de classe.

A questão da identidade cultural para o marxismo

A pergunta colocou a pesquisa dentro do tema clássico no marxismo da relação entre identidade cultural e classe; obrigou-nos a ir aos primórdios da questão, que tem sua pedra fundamental em *A Questão Judaica* (2003), de Karl Marx. Seus argumentos, nesse livro, estão voltados a discutir a relação entre emancipação política e emancipação humana no capitalismo. Por buscar compreender a questão da emancipação não só no caso específico dos judeus, tratando de uma questão ligada ao sistema capitalista e suas possibilidades de emancipação, esse trabalho estabeleceu traços gerais dos debates marxistas posteriores.

O tema ganhou definição no acalorado debate sobre a questão nacional que percorreu das últimas décadas do século XIX e das duas primeiras do século XX. A questão principal que norteava a discussão era: como e se é possível articular as demandas nacionais por autodeterminação, por exemplo, às demandas do movimento socialista. Para compreender esse debate, devemos ter em mente os fortes movimentos que determinaram o período das revoluções de 1848 e que influenciavam a política europeia até a revolução russa. A polêmica estava na definição do nacionalismo: como resquício histórico (Friedrich Engels)² ou como elemento ativo e ligado à dinâmica do capitalismo (Otto Bauer e Lenin)³. Esses marxistas tentavam responder a questões tais como: a nação é uma comunidade natural? As relações entre as classes de uma nação são mais fortes que as classes entre si internacionalmente? As demandas nacionais podem ser cumpridas sob o capitalismo? As minorias nacionais de um Estado devem ter direito à autodeterminação?

Com surgimento dos movimentos negros nos EUA (com o apogeu na década de 60) e na luta anticolonial na África, a questão racial também obrigou os marxistas

² Ver Rosdolsky, 1980, p.123.

³ Rosa Luxemburgo tinha uma posição intermediária, acreditava que a tendência era a de nações cada vez maiores e a criação de novos Estados seria um assunto que progressivamente sairia de cena. Sobre as posições de Lenin e Luxemburgo, ver Horace, 1976. Sobre a posição de Otto Bauer, ver Bauer, 1979.

a considerarem essa relação entre identidade cultural e classe. No Brasil e na América Latina como um todo, muito do debate se deu nessa perspectiva de articular as reivindicações específicas da posição de capitalismo periférico, de relações racializadas com as reivindicações universalistas do movimento socialista⁴.

Vemos nesses debates uma linha de continuidade que, a nosso ver, foi garantida pela existência constante de um forte movimento socialista, seja antes da Revolução Russa, seja depois, gravitando em torno da URSS. Eram debates que tinham caráter quase que diretamente prático, ou seja, preocupavam-se sobre como os partidos comunistas e socialistas deveriam se relacionar com reivindicações que não eram expressamente de classe.

Aspectos atuais da questão

O problema específico, que não exclui as contribuições do debate acumulado, no entanto, parece ser novo. O atual período do capitalismo e a conjuntura política têm redefinido os principais pontos e o foco da discussão. Com o final da guerra fria e a derrubada do Muro de Berlim, acompanhados pela reestruturação produtiva no capitalismo de acumulação flexível, fortaleceu-se a fragmentação política de instrumentos de organização da classe trabalhadora. No âmbito dos sujeitos políticos, o enfraquecimento de organizações que reivindicam um projeto socialista, fundamentado numa perspectiva de luta de classes, e o fortalecimento de movimentos e grupos com reivindicações diversas, relacionadas a aspectos da esfera da cultura e do cotidiano, deram subsídios para uma narrativa que apontou para o fim de uma história movida pela luta de classes.

Muitos teóricos foram progressivamente rompendo com a perspectiva marxista e passaram a estudar e teorizar sobre o potencial transformador de movimentos que têm como base elementos da vida cultural. Esse novo momento acabou unificando os debates de raça, gênero, nação, etnia sob um só tema, o da

⁴ Podemos citar os trabalhos de Florestan Fernandes assim como boa parte da contribuição de Mariátegui. Sobre esse debate, ver a excelente síntese de Michael Lowy (1999).

identidade cultural. O argumento mais forte foi o de que, hoje, a classe não é uma “identidade” privilegiada na vida e na política.

Sob essa nova perspectiva que resume todos os sujeitos coletivos às identidades culturais, não há espaço para alterações radicais na organização da sociedade. Em geral, para os teóricos da identidade cultural, o agrupamento baseado em elementos culturais não pode dar conta de uma transformação geral da sociedade, pode somente participar de uma mudança que não é a planejada, de forma indireta portanto. Não é por acaso que Bauman resume a formação da identidade como um processo que visa o meio e não o fim. “*Não se começa pela imagem final, mas por uma série de peças já obtidas ou que pareçam valer a pena ter, e então se tenta descobrir como é possível agrupá-las e reagrupá-las para montar imagens (quantas?) agradáveis*” (2005, p.102).

O que se está afirmando em geral é que a forma de luta política hegemônica hoje passou a ser a da afirmação identitária. Essa visão acaba por restringir a política a disputas entre particularismos, pois a base da formação da identidade seria o cotidiano, ou seja, os processos particulares vividos pelos indivíduos. Nesse contexto, os temas da raça, da nação, da religião deixaram de ser, para o marxismo, um desafio de articulação de reivindicações, para se apresentarem como uma ameaça teórica à possibilidade de uma revolução socialista. Portanto, acreditamos que a discussão hoje sobre a relação entre a identidade cultural e a classe deve, necessariamente, ter como ponto de partida esse novo momento. Para isso, é preciso olhar para a teoria marxista e perguntar: como é possível pensar a classe como sujeito histórico não reduzido a mais uma forma de identidade cultural?

Existem dois erros comuns ao se tentar responder essa questão. De um lado, pode-se optar por afirmar a classe enquanto uma identidade primária, deixando as outras como segunda pele. Se a classe é uma identidade primária, como se explica que ela esteja tão fora de moda? Por que as pessoas não “demonstram” essa identidade? Questionados, os defensores dessa posição terão que buscar o “defeito” na incapacidade das pessoas enxergarem o óbvio e se contentarem com máscaras secundárias. Estaríamos obrigados, se quiséssemos demonstrar a primazia da classe como forma identitária, a uma corrida empiricista, distribuindo questionários para saber se a identidade fundamental é a de classe hoje. De outro lado, pode-se

negar que a classe seja uma identidade e pensar as identidades culturais como formas puramente ideológicas. Nesse caso se nega a *identidade* como forma do ser social. Ter-se-ia que pensar em todos os fenômenos recentes que evidentemente apresentam reivindicações, emblemas, signos identitários como elementos estranhos à luta de classes.

Queremos buscar um terceiro caminho nesta tese. Não nos parece aceitável que a dinâmica de classe seja considerada apenas sob o aspecto identitário e, portanto, que a existência de uma classe seja reconhecida somente quando os indivíduos anunciam a ela pertencer. Seria sucumbir ao mundo empírico, àquilo que é evidente. Ao mesmo tempo, soa-nos arrogante e despropositado negar que as *identidades culturais* sejam apenas uma invenção do mundo da representação, e que não digam nada sobre a sociabilidade contemporânea, como se a dinâmica política da luta de classe fosse a mesma apesar das transformações impulsionadas pela impressionante extensão e intensificação do capitalismo durante o século XX.

Como então não descartar a luta de classes como dinâmica fundamental da sociedade contemporânea e, junto a isso, tomar os fenômenos ligados à identidade cultural como relevantes para o marxismo? Não encontramos no clássico debate marxista sobre classe e identidade cultural inspiração direta para responder essa pergunta. Cremos que isso ocorra pelo fato de se questionar hoje a própria relevância social da classe e, em especial, usar a ideia de *identidade cultural* para se desacreditar em qualquer proposta política de mudança social radical. Essa pergunta nos obriga a trazer para o debate a teoria marxista sobre o ser social, pois a forma como o problema está colocado não só questiona a capacidade da alternativa socialista articular as demandas nacionais, raciais, de gênero, mas também questiona a possibilidade no mundo contemporâneo de ser forjado um sujeito coletivo capaz de efetivar mudanças que alterem o conjunto da produção da vida social. A nosso ver, só o resgate da ontologia marxista pode permitir tanto refutar a redução positivista do ser social quanto permitir pensar a relação entre a existência imediata, particular do indivíduo e sua existência para além do particular.

Uma proposta para responder a questão

Para essa tarefa, voltaremos aos escritos marxianos. No entanto, faremos tal retorno guiado pela teorização realizada por György Lukács. O filósofo húngaro apresentou uma leitura do pensamento marxiano que nos parece iluminadora e que privilegia a compreensão do seu materialismo dialético – tão necessário nesse desafio em articular o particular e o universal. No entanto, Lukács também tem importância por ter estudado a especificidade da alienação dos tempos atuais, que nos abre uma porta para a compreensão dos fenômenos políticos contemporâneos.

Lukács serve, assim, como o ponto de referência. É sua concepção de marxismo que seguimos. Podemos caracterizá-la como aquela que vê, no pensamento marxiano, o desenho de uma ontologia. O marxismo não seria, dessa forma, uma teoria do econômico, ou da política, seria uma teoria geral sobre o *ser* – não apenas o ser social, como também o ser inorgânico e o ser orgânico. Buscamos então responder a pergunta sobre qual a relação entre o processo de identificação cultural e desenvolvimento da consciência de classe, a partir da perspectiva ontológica marxista.

Avaliamos que dentro do marxismo essa pergunta ainda é incômoda e que poucas vezes se estabelece uma relação entre os aspectos políticos mais evidentes do atrito entre a concepção de luta de classes e dos confrontos identitários com as conclusões mais gerais da teoria do ser social sob a perspectiva ontológica. Não acreditamos que falte uma teoria no marxismo para enfrentar os principais nós que a questão coloca, mas falta uma sistematização que permita oferecer uma resposta mais clara e direta.

Em especial, é preciso considerar em que as especificidades atuais do capitalismo alteram a formação do sujeito político. O argumento, que tomamos aqui como um interlocutor constante, de que a sociabilidade contemporânea impede a construção de uma alternativa universalizante ao capitalismo, nos obriga a considerar a relação entre identificação cultural e consciência de classe no momento específico do capitalismo tardio⁵. Portanto, nossa pergunta completa é: qual a

⁵ Usamos dois termos, durante a tese, para tratar do atual período do capitalismo. Em geral, o tratamos como

relação entre o processo de identificação cultural e desenvolvimento da consciência de classe no capitalismo tardio, a partir da perspectiva ontológica marxista.

Organização da tese

Estrutura dos capítulos

Como já foi afirmado, esta tese expõe traços gerais da relação entre identidade cultural e consciência de classe no capitalismo tardio sob a perspectiva ontológica.

Os dois primeiros capítulos se propõem a estabelecer as bases para caracterizar a relação entre identidade cultural e consciência de classe hoje, o primeiro trata da classe, o segundo, da cultura.

Foi necessário estabelecer os aspectos gerais da definição do conceito de classe para o marxismo, dado o alto grau de incompreensão e confusão que existe ao se tratar da noção de classe em Marx. A noção mal compreendida acaba por servir de fundamento para muitas das afirmações, de fora do marxismo, de que a classe já não é forma dominante do sujeito político. Buscamos enfrentar nesse capítulo a visão, bastante difundida, de que a classe é uma forma social restrita à

capitalismo tardio e o emprestamos da formulação de Ernest Mandel. Segundo o autor, “Longe de representar uma ‘sociedade pós-industrial’, o capitalismo tardio constitui uma *industrialização generalizada universal* pela primeira vez na história” (1982, p.271). Sua visão, ao nosso ver, está em consonância com a visão marxiana de que o capital em si tem característica “universalizante”: “A tendência de criar o *mercado mundial* está imediatamente dada no próprio conceito do capital. Cada limite aparece como barreira a ser superada. (...) O *comércio* não aparece mais aqui como uma função operando entre produções autônomas para a troca do seu excedente, mas como pressuposto e momento essencialmente universais da própria produção” (2011, p.332).

Os leitores perceberão que outro termo é usado com frequência – *capitalismo manipulatório*. Esse termo vem da contribuição de Lukács. Não acreditamos que o uso dos dois termos seja contraditório. Ambos tratam do mesmo processo só que sob preocupação distintas. Ao se ressaltar o caráter manipulatório do capitalismo, Lukács está preocupado com a forma dominante da alienação no período de universalização do mercado capitalista. Já a noção de capitalismo tardio parece ser mais geral, já que o termo *tardio* só acrescenta ao *capitalismo* a ideia de desenvolvido plenamente. Usamos, portanto, os dois termos com objetivos distintos. Quando tratarmos dos aspectos mais gerais do capitalismo atual, usamos o termo *tardio*, quando discutirmos as especificidades do capitalismo atual sob o tema da alienação, o chamaremos de *manipulatório*.

Por fim, é recomendável lembrar que, no alemão original, o título da obra de Mandel é *Spätkapitalismus*, *spät* em alemão tendo o mesmo sentido do inglês *later*: o mais recente, “posterior”, que não tem a noção de valor contida implicitamente no português “tardio” (decadente, senil, em decomposição, “baixo” – como, e.g. em “Baixo Império”). Agradeço a Carlos Eduardo Rebello de Mendonça por essa informação.

esfera econômica. Para tanto, apresentamos a visão ontológica acerca da prioridade ontológica da economia frente ao conjunto da vida social. Com essa visão pudemos avançar na identificação das questões gerais da luta de classes, dos interesses e da consciência de classe.

No capítulo seguinte, tivemos que enfrentar a difícil questão para o marxismo de determinação do conceito de cultura. Esse conceito na sua acepção tão popular atualmente – a de modo de vida –, foi pouco usado por Marx. Optamos por derivar o conceito do pensamento marxiano, com auxílio decisivo das contribuições de Lukács, Antonio Gramsci, Agnes Heller e Raymond Williams. Foi possível, dessa forma, delinear o que se pode entender como cultura e identificar suas dinâmicas principais.

No terceiro capítulo apresentamos o que se pode definir como centro da tese. Relacionamos o processo de identificação cultural e os momentos da consciência de classe – do momento mais imediato, cotidiano até o ponto de fuga da realização do gênero humano. Pretendemos com esse procedimento relativizar a importância da forma mais imediata da identificação cultural, localizando-a como uma das formas possíveis de se relacionar com a cultura.

Tomando as consequências desse capítulo, oferecemos um esboço de crítica a algumas teorias sobre identidade no quarto capítulo – em particular a partir da contribuição paradigmática do estruturalismo e de seu importante crítico, o pós-estruturalismo. Naturalizando as formas cotidianas de identificação cultural, essas teorias acabam por negar as possibilidades de superação da ordem contemporânea.

Por fim, nas considerações finais, derivamos do acúmulo da tese dois desafios que a questão da identidade cultural apresenta para o marxismo – um desafio teórico e outro prático.

Forma de exposição

É sabido, desde os avanços da ontologia, que o prazo acadêmico de uma pesquisa não é o mesmo do prazo dado pelo próprio ser do conhecimento. Por

causa desse desajuste, inventou-se a revisão de projeto. Ao longo da pesquisa, também foi necessário reajustar objetivos, escopo, etc. Foi necessário realizar opções, a mais decisiva esteve entre o aprofundamento em cada questão aqui trabalhada, o que levaria a reduzir as pretensões da tese, ou percorrer o caminho principal, levantando os pontos centrais da classe, da cultura, do capitalismo tardio, da manipulação, dos estudos de identidade e assim oferecer uma síntese extensiva e, com certeza, prejudicada na sua intensividade. Buscou-se preservar o “coração” da proposta, que era relacionar o processo de identificação cultural no desenvolvimento da consciência de classe atualmente; o adensamento dos vários temas tratados levariam, dentro das condições deste pesquisador, ao abandono desse objetivo.

Uma das principais consequências para o desenrolar da tese está nos diálogos que estabelecemos entre a perspectiva ontológica de Lukács com as teorias, argumentos de outros autores. Há, nesta tese, três tipos de diálogo. Primeiramente, estabelecemos um diálogo entre a visão luckasiana e outras dentro do próprio marxismo. Essas são apropriadas e servem como complemento à primeira. Encontrarão, neste tipo, as contribuições de Antonio Gramsci, Raymond Williams, que têm papel fundamental ao fornecer mediações teóricas para a compreensão da dinâmica da cultura (toma-se essas visões como coerentes com a ontologia marxiana). Também, nesta forma de diálogo, cito pontualmente certas contribuições de marxistas que elucidam algum aspecto desenvolvido sem que seja avaliado o conjunto de sua perspectiva, isso pode ser visto nas referências a E. P. Thompson, Eric Wrigth, Ellen Wood e Mauro Iasi.

O segundo tipo se refere a diálogos com pensadores considerados marxistas ou que fazem uso significativo da teoria marxista. Nesse diálogos, além da apropriação a certos aspectos da teoria dos autores, apresentamos os pontos de limite dessa apropriação realizando uma crítica a partir da ontologia marxiana. Sartre protagoniza um diálogo que caminha ao longo de toda a tese⁶. Em *Crítica da Razão*

⁶ Quando foi formulado o projeto de pesquisa de doutorado, Sartre aparecia, juntamente com Lukács, como autor referência para se estabelecer a relação em questão. No entanto, o aprofundamento nos estudos do último Lukács, bem como dos escritos de Marx, nos levaram a tomar uma posição mais crítica à contribuição de Sartre. Ainda que em vários pontos Sartre tenha nos fornecido conceitos essenciais para o desenrolar da tese, em seu fundamento não pode ser apropriado – a saber sua visão sobre a dialética e, como consequência, sua rejeição à noção de lei social – que é bastante cara, como veremos, à ontologia de Lukács.

Dialética, Sartre nos forneceu um brilhante e rico estudo sobre a ação coletiva. Sua contribuição acerca do cotidiano ocupa um lugar especial nesta tese.

Outro autor com quem se estabelece um extenso debate é Slavoj Žižek. Dos mais inventivos e polêmicos da atualidade, o autor é referenciado destacada nesta tese por se dedicar a trazer as contribuições da dialética (hegeliana e marxiana) para os debates acerca dos fenômenos políticos contemporâneos. Žižek aqui é criticado particularmente pela forma como se apropria de Marx, interpretando-o sob um renovado idealismo objetivo. Mas, como crítico da ordem capitalista e das teorias políticas que não rompem com o horizonte capitalista, forneceu significativa contribuição para o desenrolar desta tese⁷.

Acreditamos que a perspectiva da ontologia marxista permite esse tipo de diálogo. Não é o fato de autores construírem suas teorias sob outras perspectivas que nos impede a se apropriar de certos aspectos e mediações teóricos. Tomamos como referência a forma como Marx criticou e ao mesmo se apropriou do pensamento de Hegel. Quando seu pensamento avançava por meio de categorias refletidas a partir do real, Marx as usou – como é o caso do *trabalho*.⁸ Quando se afastou, como no caso de sua formulação sobre o *Estado*, Marx o criticou. Para a ontologia marxista, uma teoria é uma mediação do real. Pode, portanto, apresentar mediações realistas – ou seja, que sejam frutos de uma reflexão correta do real – ainda que o edifício que a abrigue não tenha sido alicerçado pelo materialismo dialético.

Por fim há aqueles que, em linhas gerais, se combate. Teorias que não apenas se distinguem da ontologia marxista, como também se opõem fortemente. Em especial, confronta-se com os teóricos que apresentam a formação da identidade cultural como empecilho para o desenvolvimento da consciência de classe. Nesta tese, damos destaque para a última Agnes Heller, Ferenc Feher e Clauss Offe. Também se discute com importantes teóricos que, em conjunto com sua crítica, são utilizados como fonte temática. Neste caso tem-se Axel Honneth, cuja concepção de ampliação da esfera do reconhecimento nas lutas sociais foi

⁷ As ideias de Poulantzas, Balibar e Theotonio dos Santos também são discutidas, ora apropriadas, ora criticadas.

⁸ Sobre os aspectos materialistas do pensamento em geral idealista de Hegel, ver *The Young Hegel*, de Lukács (1975).

trazida não sem crítica, e Anthony Giddens, cujo destaque ao caráter reflexivo da sociedade moderna serviu como apoio ao argumento da tese⁹.

Outra consequência da escolha em percorrer extensamente o caminho que nos permite elucidar as principais determinantes da relação entre identificação cultural e consciência de classe no capitalismo tardio está na forma como nos referimos aos fenômenos sociais. Aqui os casos concretos estão sob a função de exemplos; são – espero que de maneira não tão fantasiosa quanto as imagens das embalagens nas mercadorias – meramente ilustrativos. Servem para que o leitor saiba, de forma ainda que imprecisa, sobre o que se está tratando. Por exemplo, quando se usa o relato de Georg Orwell de sua participação na Guerra Civil Espanhola, faz-se apenas para fornecer uma imagem do que poderia ser a ideia de enfrentamento da particularidade que a luta social pressupõe. Não se quer demonstrar a veracidade dessa ideia, apenas ilustrar o que as articulações teóricas podem significar no nível concreto. Pois o objetivo principal da tese não é provar a superioridade da perspectiva ontológica frente a outras teorias. Trata-se de buscar a sistematização interna a essa perspectiva que permita dar a resposta à nossa pergunta.

⁹ A apropriação das contribuições de István Meszáros – e Ricardo Antunes – não é destacada pois entendemos que Meszáros, no que tange ao tema que o usamos como referência, desenvolve seu pensamento a partir da perspectiva da ontologia destacada por Lukács. Meszáros contribui fundamentalmente para esta tese a partir da sua formulação sobre o *sistema de mediações de segunda ordem* que, a nosso ver, é em essência uma derivação da contribuição lukacsiana. Heller se encaixa no mesmo caso quando nos apropriamos de sua obra *Sociologia da Vida Cotidiana*, pois foi realizada sob as categorias e perspectiva da ontologia delineada por Marx e Lukács. No entanto, quando já posteriormente citamos Heller, em conjunto com Ferenc Feher, o fazemos para combater suas ideias; Heller, no obra que utilizamos aqui – *A Condição Política na Pós-moderna* – já havia rompido com o marxismo.

1 CLASSE

É difícil saber quem mais superestimou o poder de ação das classes: se os socialistas, particularmente aqueles que viram nos braços bem torneados, no olhar simples, no bom caráter da figura do operário – que só teria a perder seus grilhões – o sujeito que construiria um novo mundo; ou se aqueles que, após verem mudanças significativas no capitalismo do século XX, afirmaram a morte da classe operária e assim a possibilidade de que esta construísse uma sociedade sem classes.

Na afirmação do fim da classe operária enquanto sujeito histórico há uma imprevisível valorização do outrora poder dos trabalhadores. Ao se atribuir à maior complexidade das formações de classe o obstáculo para a mudança social consciente, acabaram por creditar as ações revolucionárias passadas do proletariado à existência da coesão cultural do grupo. Desconsideraram assim o sinuoso caminho do desenvolvimento da consciência de classe. Em síntese, quando se afirma que a classe operária não é a canalizadora atualmente das mudanças sociais porque ela não mais se constitui como um grupo homogêneo, considera-se que as mudanças sociais eram possíveis de serem feitas pelo fato da classe operária ter tido uma cultura própria, por formar uma comunidade. Tem-se assim uma redução da política ao confronto entre as diferentes formações culturais. Mais do que organizar politicamente a classe operária, se os socialistas querem ainda mudar o mundo, deveriam, para seguir os preceitos daqueles teóricos, reagrupar a classe em um grupo cultural.

Não parece, no entanto, ser adequado rejeitar o fato de que as mudanças nas formas de organização da vida na sociedade capitalista tenham impacto sobre o poder de ação das classes. A visão que toma o fato da classe operária só ter seus grilhões (MARX; ENGELS, 1998, p.41) como o fator fundamental para torná-la o arauto do novo mundo, também ignora o complexo processo de consciência de classe. Essa afirmação, vista no *Manifesto do Partido Comunista*, tem forte caráter retórico e não pode ser considerada como a principal determinante do potencial revolucionário do proletariado.

A nosso ver, são dois os maiores equívocos no debate sobre o poder

transformador do proletariado: a partir da posição pessimista, tomar o proletariado como grupo cultural; ou, a partir do otimismo de cunho idealista, reduzir o processo do desenvolvimento da consciência de classe unicamente à identificação do local estrutural que certa classe ocupa. Nenhuma dessas posições é fiel ao que se afirmou na teoria marxiana. Se muitas vezes vemos defensores de ambos citarem Marx, isso se faz por meio da fragmentação de seu pensamento, tomando como absolutas frases e trechos específicos. Como queremos avançar na teorização da relação entre identidade cultural e consciência de classe sob a perspectiva marxista, torna-se necessário localizar o que se pode entender por classe, e, nesse caminho, dialogar e criticar as compreensões parciais dos textos marxianos.

1.1 O conceito de classe

Ao se resgatar o conceito marxiano de classe, enfrentaremos, de início, uma grande dificuldade: na literatura marxista, assim como na crítica ao marxismo, identificamos uma profusão de acepções do conceito de classe em Marx. Para alguns, Marx formula diversos conteúdos para esse conceito; para outros, haveria na obra de Marx um sinuoso caminho que levaria até um conceito definitivo em detrimento de outras concepções presentes na obra marxiana.

Toma-se, em geral, a obra de Marx sem considerar sua unidade, destacando-se incoerências aparentes entre os diversos momentos de conceitualização da classe. Lamenta-se o fato de Marx não ter tido tempo para avançar, no livro *O Capital*, sobre o conceito de classe. Mesmo se tivesse mais saúde, nem por isso poderíamos esperar que Marx viesse a impedir as polêmicas subsequentes sobre a conceitualização de classe. Como satiriza Mauro Iasi, Marx não pode ser culpado por ter morrido (2007, p.104). O conceito de classe, em Marx, não está ao gosto do positivismo, por uma razão mais profunda do que a simples falta de tempo para defini-lo. O problema do conceito classe é, antes de mais nada, um problema do *conceito* de classe. Por isso, para tratarmos do que Marx considera como classe, precisamos indicar, ainda que brevemente, o que a visão marxiana entende por conceito.

1.1.1 O problema do conceito de classe

Boa parte da caracterização da suposta ambiguidade e contradição interna dos conceitos marxianos tem origem no se desconsiderar a concepção que Marx tinha sobre a teoria. Esse aspecto se tornou um dos mais obscuros pois só é compreensível ao se estudar as linhas que o ligam a Hegel, apesar dos abismos que os separam. A vertente do marxismo que traçou um corte epistemológico entre os escritos de juventude e maturidade de Marx – atribuindo aos primeiros uma forte influência hegeliana que teria sido abandonada nos escritos “científicos” posteriores – se viu incapaz de aprender o significado do *conceito* em Marx. Ciente dos laços hegelianos, Lenin afirmou que era impossível entender *O Capital* ignorando a *Ciência da Lógica* de Hegel. Sem dúvida, o estudo exposto em *O Capital* foi o produto mais completo de Marx. No entanto, não se tratou de um estudo que rompeu com o acúmulo de reflexões que podemos ver nos *Manuscritos Economico-filosóficos* ou n'*A Ideologia Alemã*. As conexões que ligam os diferentes períodos são esclarecedoras de inúmeras questões que serão discutidas ao longo dessa tese. Sobre o ponto em questão aqui, devemos ressaltar o que Marx entendia por teoria.

Partimos da clássica afirmação, presente na *Introdução à Contribuição à Crítica da Economia Política*, de que a categoria é determinação da existência (2008a, p.265). Pode-se ler essa frase, se a tomarmos isoladamente, como um postulado iluminista, algo como a teoria do conhecimento de Hobbes – para quem o pensamento nada mais era do que a articulação das impressões das coisas armazenadas na mente (1979, p.9-10). Ao contrário desse materialismo radical, Marx não reduz a instância do pensamento a um mero armazenamento de representações das coisas. Há um método, ou seja, um caminho necessário para a apreensão que não é o simples registro do mundo externo.

Diferentemente também dos kantianos, Marx não acreditava que esse caminho impeça que o conhecimento consiga reproduzir mentalmente a realidade: não seria por ter de decompor e reorganizar a realidade que essa reprodução tenha

perdido a essência dessa realidade. Isso porque a teoria não nasce da pura contemplação, mas do intercâmbio entre homem e natureza: a teoria é momento da prática.

Lukács, ao tratar de Marx, destaca a importância dada ao trabalho para compreender o pensamento. Antes do desenvolvimento da divisão social do trabalho, era nítido para os sujeitos que o pensamento estava ligado umbilicalmente ao trabalho – como momento de ideação que articulava o aprendizado anterior sobre as causalidades que certo homem gostaria de fazer agir. Para fazer agir uma causalidade, deve-se concebê-la mentalmente. Se esta for concebida erroneamente, a prática denunciará. É claro que não estamos falando do conhecimento da verdade abstrata de um ser, mas do conhecimento das causalidades que só se tornam visíveis no intercâmbio entre homem e natureza. Para fazer uma flecha de madeira não se precisa saber o coeficiente calorífico da madeira, pois não se necessita agir sobre esse aspecto da madeira.

Deve-se evitar uma confusão aqui. Reproduzir a realidade mentalmente não significa formular leis à maneira científica. O conhecimento não existe somente na formalização de uma lei, é sim toda forma de reprodução mental da realidade necessária para certa práxis. Mesmo que não seja capaz de definir o processo, um agricultor implicitamente sabe da importância da fotossíntese, na medida em que se ignorar as causalidades que envolvem esse processo não terá logro em sua atividade (LUKÁCS, 2010a, p.63).

O conhecimento científico parte desta estrutura, ainda que seja uma forma que expressa um alto patamar de desenvolvimento da divisão social do trabalho. Para que um conhecimento tenha sido formulado formal, objetiva e universalmente, foi necessário que alguns pudessem se dedicar exclusivamente ao estudo dos fenômenos. N' *A Ideologia Alemã*, Marx afirma:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc. puras. (2007, p.35-6)¹⁰

10

Não nos interessa, para nosso objetivo, tratar aqui das barreiras sociais que podem ser impostas a se atingir esse conhecimento científico (como exemplo, a ciência no feudalismo).

Essa rápida digressão serve para mostrar que o problema do conhecimento para o marxismo não está numa abstrata capacidade mental humana, mas sim na práxis, no intercâmbio entre homem e natureza. Como fruto desse intercâmbio, o pensamento brota da prática e retorna a ela. De antemão, não há como prever o que pode ou não ser conhecido – como quiseram fazer Kant ou Wittgenstein.

No *Prolegômenos*, Lukács dá um exemplo que nos ajuda a entender a definição da categoria como determinação do ser. Uma vaca não necessita formular teoricamente a relação entre gênero e exemplar do capim para comer capins sem que isso seja sempre uma nova descoberta. A vaca age como se soubesse que um capim pertence ao mesmo gênero que outro capim. A categoria de gênero, nesse caso, está presente mesmo que não esteja, obviamente, enquanto conceito para a vaca. Isso ocorre com mais frequência no ser social: para Lukács, “as categorias como determinações do ser podem se tornar operantes no ser, muito antes de serem reconhecidas teoricamente, sobretudo na práxis social; e que sua constituição pode influenciar profundamente essa práxis (...)” (2010a, p.215)

Um aspecto importante da categoria que se desdobra dessa concepção é de que a categoria, como determinação do ser, tem história¹¹. Como não habita um mundo separado (como o mundo inteligível de Platão), a categoria não está imune ao tempo, altera-se junto com o ser. Aqui podemos localizar um dos maiores problemas na compreensão do conceito marxiano de classe. O caráter fotográfico do empiricismo não consegue captar o conjunto da existência da classe. Uma piada maldosa fala da situação de um rapaz simplório que é requisitado a ajudar o motorista que quer saber se o pisca-alerta está funcionando. O rapaz vai até a frente do carro e diz: está funcionando, agora não está, agora está, não mais...¹² Não nos surpreende que muitos dos estudiosos tenham tal reação: só reconhecem que a classe existe quando ela se apresenta auto-conscientemente, e afirmam que ela não existe mais quando esta deixa de estar evidente.

Outro aspecto que gera dificuldades na compreensão do conceito de classe diz respeito ao desenvolvimento do ser social. Formas sociais, tal como qualquer

¹¹ *Ibidem*, p.292.

¹²

Esta piada foi utilizada por Mauro Iasi para ilustrar a dificuldade em pensar o duplo caráter da classe trabalhadora, reformista e revolucionária (2002, p.201). Aqui utilizo em outro contexto, mas com a mesma intenção em ilustrar a dificuldade que o empiricismo traz à compreensão das dinâmicas das classes.

ser, existem como substância, ou seja, têm identidade. Essa identidade como vimos não é fixa e imutável, diria Hegel, ela é identidade da identidade e não-identidade. Se todo ser é histórico, seu conhecimento não pode ignorar esta historicidade reduzindo-o a uma causa, a um princípio originário no qual habitaria sua essência. Conhecer o ser é conhecer seu desenvolvimento. Por isso, Marx afirmou que a chave da anatomia do macaco é a anatomia humana (2008a, p.264), ou seja: as formas mais complexas explicam as mais simples, pois apresentam os desdobramentos que não podem ser conhecidos de antemão.

Tal perspectiva tem forte débito para com Hegel. Lukács, ao comentar a concepção de essência em Hegel, demonstra essa ligação:

Dado que a essência não é entendida nem como algo transcendente, nem como produto de um processo mental de abstração, mas ao contrário como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente uns nos outros, as determinações reflexivas (...) mostram possuir um caráter primariamente ontológico. (1979a, p.82)

No caso do conceito de classe, a incompreensão desse aspecto aparece quando se critica Marx por generalizar uma categoria da sociedade capitalista – classe – para o conjunto da história humana. Referem-se, geralmente, à afirmação no *Manifesto do Partido Comunista* de que a luta de classes é o motor da história. Se a classe só aparece como categoria na sociedade capitalista, como pode a luta entre classes ser o motor de processos históricos anteriores? Ainda que a classe não se apresentasse evidentemente, ou seja, que o momento do esclarecimento da essência de classe pudesse ter surgido, ela existia. O processo pelo qual se conhecem os seres sociais é parte do processo em que o próprio ser social se esclarece (desenvolve plenamente suas determinações). Para Marx, as classes não passaram a existir na sociedade capitalista, mas é nesta que a classe passa a exercer um papel central e pode assim desenvolver todas as suas determinações. E, portanto, pode ser também conhecida em sua totalidade.

Não faz mais sentido, portanto, esperar de Marx uma definição abstrata, formal e atemporal de classe. Devemos nos perguntar, em vez, sobre as determinações específicas de classe, ou seja, o que faz da classe um ser. Para isso, outra nuvem teórica deve ser encarada: o chamado economicismo de Marx.

1.1.2 Economia e prioridade ontológica

É senso comum nos debates acadêmicos a caracterização da perspectiva marxista como partidária do determinismo econômico. Há inúmeros fatos que ajudaram a reforçar essa imagem, sendo que o principal foi a apropriação específica feita pelo stalinismo do marxismo, e que teve forte influência no conjunto dos marxistas durante o século XX, capilarizada pelos partidos comunistas. Seu impacto foi tamanho que ainda hoje os marxistas são obrigados a esclarecer que Marx não concebia o econômico como o fator explicativo do conjunto dos fenômenos sociais.

No entanto, mesmo antes do stalinismo, muitos marxistas viram o método de Marx como o da redução dos fenômenos ao aspecto econômico. O próprio Engels teve de se defender dessa caracterização. Engels refutava a leitura materialista mecânica que muitos vinham fazendo dos textos de Marx. Ao seu correspondente Bloch, afirmou:

Segundo a concepção materialista da história, o fator que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos, uma vez sequer, algo mais do que isso. (...) A situação econômica é a base, mas os diferentes fatores da superestrutura que se levanta sobre ela (...) também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam sua forma, como fator predominante. (s/d, p.284)

A prioridade ontológica do econômico se origina, na teoria marxista, da constatação do fato de que qualquer atividade humana parte de um “chão” histórico que inclui a natureza, as formas de produção, o nível tecnológico. Inevitavelmente, para a atividade, isto surge como dado. Toda alteração desses dados só é possível pela sua aceitação como condições evidentes. Negar a existência das relações sociais capitalistas só tem efeito se primeiro se aceita que essa é condição dada. A sua negação de antemão na atividade não passa de uma posição abstrata, ineficaz para o objetivo de negá-la.

Para o indivíduo em sua atividade, não é só a instância da economia que lhe aparece como dada: a tradição, o costume, por exemplo, são tratados como fatos irrefutáveis para qualquer ação. Deve-se, no entanto, separar a experiência do indivíduo da análise das conexões reais entre as instâncias e esferas. Nesse último

âmbito, a economia é o dado por excelência.

O que chamamos de economia é o local onde os homens estabelecem o intercâmbio com a natureza. Sua prioridade ontológica, na verdade, é uma derivação da prioridade da própria natureza na vida humana (LUKÁCS, 2010a, p.364). Lukács define assim o termo em questão: “Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (1979b, p.40). É evidente que, para o ser humano, a natureza tem prioridade ontológica, já que sem natureza o humano não pode sequer ser imaginado, o contrário não é verdade – aliás, está aí a nova angústia da sociedade contemporânea: a nossa vulnerabilidade perante a natureza, que não se chateará em perder, em sua composição, o gênero humano. Essa prioridade não diz nada mais que isso: não afirma, por exemplo, que o humano é só natureza; nem que toda existência para além da natureza é epifenômeno.

O trabalho, como tão bem destaca Lukács, por ser a forma de intercâmbio entre natureza e sociedade carrega essa prioridade ontológica do humano. Fala-se aqui do trabalho enquanto o processo básico de transformação da natureza segundo as necessidades humanas. É a partir dele que o ser humano se torna social. “Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: (...) caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el ser meramente biológico al social” (2004, p.58)

Marx, n'A *Ideologia Alemã*, afirmou que: “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). O trabalho inaugura novas categorias do ser, necessariamente sociais como: teleologia, alternativa, liberdade. Mais do que isso, é por meio do trabalho que se configura a forma de relação necessária entre natureza e sociedade. A teleologia, o agir segundo um fim ideal e previamente estabelecido, é específica ao humano – evidente no clássico exemplo de Marx ao comparar a feitura de uma colmeia por abelhas aos processos de construção humanos.

O que ocorre a partir do trabalho não é uma simples liberalização do espírito. A consciência (não mais como epifenômeno) surge pelo trabalho, mas não se liberta das objetividades. Vemos, em vez, o surgimento de uma nova objetividade, já social.

através do trabalho, se realiza uma posição teleológica dentro do ser material enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim o trabalho se converte, por um lado, em modelo de toda práxis social na medida em que nesta – ainda quando através de mediações bastante diversificadas – se realizam sempre posições teleológicas, em última instância, de ordem material¹³ (LUKÁCS, 2004, p.62).

Chegamos assim ao cerne da questão da prioridade ontológica do econômico. O trabalho, em sua realização, parte dos dados como ferramentas (tecnologia) e relações sociais de produção. A esse conjunto de condições para a produção material da vida, dá-se o nome de economia. Há sem dúvida desdobramentos dessa situação, conexões complexas que só podem ser compreendidas através da análise concreta. No entanto, é importante, no atual estágio do debate acerca da classe, reforçar esse aspecto essencial que não autoriza nenhum determinismo econômico. Lukács evidencia isso:

a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ela diz simplesmente que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que toda superestrutura é impensável sem economia; ao mesmo tempo, por outro lado, afirma-se que a essência do ser econômico é de tal natureza que não pode se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, corresponda a esse ser econômico. (1979b, p.155)

Deve-se, portanto, separar prioridade ontológica de hierarquia entre instâncias. Na teoria social é recorrente essa confusão, tanto em marxistas como em seus críticos. Sem dúvida, essa confusão tem complicado em demasia as teorizações sobre as classes. Se o econômico fosse a real explicação para tudo que existe, então a classe, esse ser social que está vinculado a essa instância, seria o verdadeiro sujeito e deveria, na superestrutura, expressar-se pura e evidentemente. O amálgama entre a prioridade ontológica e a hierarquia de instâncias faz da classe um sujeito social idealizado, único e uno, de forma que toda expressão dos sujeitos que destoe de uma estética classista poderia ser considerada como erro, desvio ou falso.

Outra leitura equivocada dos escritos marxianos é a que, apesar de

¹³ Tradução minha de: “a través del trabajo, se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad. Así es que el trabajo se convierte, por un lado, en modelo de toda praxis social en la medida en que en esta – aun cuando a través de mediaciones muy diversificadas – se realizan siempre posiciones teleológicas, en última instancia, de orden material”.

considerar a prioridade ontológica da produção, estabelece uma autonomia excessiva entre as instâncias, passando a considerar a prioridade ontológica como uma ponte que poderia ser descartada depois de ser usada. Vemos tal processo, como bem demonstrou Ellen Wood (1998), no caminho percorrido do althusserianismo para o pós-marxismo de Ernesto Laclau¹⁴. Tal processo aparece como necessidade de resposta ao economicismo que saturou o debate marxista e o impediu de uma compreensão crítica da realidade.

Os althusserianos buscavam realçar a importância das instâncias políticas e ideológicas. Etienne Balibar afirmou em *Reading Capital* que “A economia é determinante no sentido de determinar qual das instâncias da estrutura social ocupa o local determinante”¹⁵ (1970, p.224). Essa visão de determinação do econômico também é compartilhada por Poulantzas, principal teórico da classe entre os althusserianos. Reconhecendo que o modo de produção da vida deveria ser considerado como a estrutura sobre a qual a sociedade se ergue, tudo se passa como se, após ser fundamental para a determinação da formação social, o modo de produção não aparece mais como determinante – “última instância” passa a ser um contra-regra, que durante a cena se retira do palco.

Em *Classes no Capitalismo de Hoje* (1978), Poulantzas argumenta que no capitalismo monopolista, pelo fato do Estado se amalgamar com o poder econômico, a instância dominante passa a ser o político¹⁶. Poulantzas compara o modo de produção asiático, que para Marx exigia soluções extra-econômicas, com o capitalismo monopolista. Marx considerava o modo de produção capitalista puramente econômico por ter transformado a força de trabalho em mercadoria. No feudalismo, assim como no modo de produção asiático, aspectos políticos e ideológicos estavam imbricados no processo de exploração (WOOD, 1998, p.30). O fato de no capitalismo monopolista o Estado e as grandes corporações terem desenvolvido relações íntimas não altera o papel do político e do econômico na

¹⁴ Sobre a transição do marxismo de Poulantzas ao pós-marxismo de Laclau, ver, em especial o capítulo “The Autonomization of Ideology and Politics” (WOOD, 1998)

¹⁵ Tradução minha de: “The economy is determinant in that it determines which of the instances of the social structure occupies the determinant place”

¹⁶ Ellen Wood destaca que Poulantzas em *Poder Político e Classes Sociais* (1977), ainda que ressaltasse o papel ímpar do econômico, já fornece bases para a ideia de dominância do político que estaria mais evidente em *Classes no Capitalismo de Hoje* (1998, p.28-30).

sociedade capitalista.

O problema, para a teoria marxista, que aparece aqui é o da transformação da prioridade ontológica do econômico em um aspecto abstrato. Nesse sentido, há uma questão de método. Poulantzas concebia o Modo de Produção como um conceito abstrato-formal. Este só ganharia corpo na formação social – sempre particular e concreta. Dessa forma, a relação entre modo de produção e formação social se transforma em um desenho de arquitetura – o modo de produção é a base, a estrutura não visível, já a formação social se torna o visível.

Como dissemos, a prioridade ontológica não é algo abstrato, nem está às costas da organização da sociedade. O modo de produção é concreto e sua existência pode ser derivada das experiências da vida social (só por isso ele é o modo de produção – a maneira pela qual a vida social é produzida), já que se evidencia pelas condições necessárias da produção e reprodução social. As leis sociais instauradas pelo modo de produção, ainda que sejam compreensíveis por meio de abstrações, não são abstratas. São abstraídas para serem recompostas mentalmente.

É possível usar aqui a crítica feita por Lukács à tentativa que Engels fez em fundamentar a relação entre economia e outras instâncias. Apesar de Engels corretamente negar o economicismo, como mostramos na citação mais acima, ao tentar dar base filosófica para a relação entre base e superestrutura, acaba por usar a metáfora geométrica de forma/conteúdo que empobrece a dinâmica entre as instâncias¹⁷. Engels afirma: “A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura [...] exercem também a sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de modo preponderante a *forma* dessas lutas” (s/d, p.284).

Lukács apresentará uma dinâmica muito mais complexa. A metáfora usada é a da pergunta e resposta. Permitam-me fazer uma longa citação de uma passagem esclarecedora:

O estágio de desenvolvimento social concreto coloca questões vitais, que por sua vez fazem surgir alternativas concretas às quais se tenta dar respostas concretas. Há, portanto, uma dependência no que se refere à posição, à qualidade e ao

¹⁷ Sobre uma crítica às noções de base e superestrutura, ver Williams (2005b, p.34): “we have to revalue 'the base' away from the notion of a fixed economic or technological abstraction, and towards the specific activities of men in real social and economic relationships, containing fundamental contradictions and variations and therefore always in a state of dynamic process”.

conteúdo das perguntas e das respostas; porém, dado que os fenômenos derivados do desenvolvimento econômico são muito desiguais (na medida em que, como vimos, cada um deles não só pressupõe um ser social mas, ao mesmo tempo, com a mesma necessidade ontológica, produz o ponto de partida para novos juízos de valor), a dependência pode nesse sentido concretizar-se de tal modo que um sistema de valores não econômico negue radicalmente — e desmascare como contrários ao valor — os fenômenos derivados de um estágio do desenvolvimento econômico. (1979b, p.159)¹⁸

Essa perspectiva tem a vantagem de ao mesmo tempo afirmar a prioridade ontológica do econômico (no sentido de ser o meio de intercâmbio entre sociedade e natureza e assim de surgimento das leis sociais objetivas); e não reduzir as outras instâncias (ou esferas) a epifenômenos ou invólucro de fatos econômicos. Para Lukács, a dinâmica entre essas instâncias é a de determinações reflexivas. Todas as formas ideológicas partem de uma base, de um conjunto de legalidades objetivadas no intercâmbio entre sociedade e natureza; e os processos e valores específicos dessas esferas não-econômicas voltarão a “prestar contas” a essas legalidades, poderão se chocar com essas, tal como se pode responder negativamente a uma pergunta, ainda que nesse momento de negação não se possa alterar os termos da própria pergunta.

Esse conjunto de elementos ou elaborações até aqui exposto, permite tratar do conceito de classe a partir de um patamar de análise que supera a visão reificada do econômico como uma instância fechada e determinante, bem como a perspectiva que aponta o econômico como pano de fundo da vida. A primeira abordagem, como já demonstramos, reforça uma esperança messiânica nas classes, encaradas como sujeitos ideais; a segunda acaba por deixar a classe junto ao econômico, apenas nos bastidores da história, como é evidente na elaboração de pós-marxistas tais como Laclau e Mouffe¹⁹.

¹⁸ “A determinação pelo ser social é, pois, sempre 'apenas' a determinação de uma decisão alternativa, um espaço concreto de suas possibilidades, um modo de atuar, algo que nem existe na natureza em geral” (LUKÁCS, 2010a, p.359)

¹⁹ Laclau e Mouffe (2001) não entendem a luta de classes como o motor da história e enxergam na realidade uma certa aleatoriedade nas identidades sociais que lutam por reivindicações democráticas. Para os autores, a ideia de luta de classes, já no Manifesto do Partido Comunista, sofreria de insuficiência por privilegiar um antagonismo. Criticam, assim, a capacidade da luta de classes explicar a totalidade do corpo social. Para os autores é impossível falar de um lugar privilegiado de antagonismo na sociedade, muito menos de um sujeito unitário como o proletariado.

1.1.3 O problema do conceito de classe

Como já dissemos, encontraremos, nos textos marxianos, usos bem variados do conceito de classe. Fato que foi tratado por muitos como confusão e indefinição por parte de Marx. Nesse sentido, concordamos com o que diz Theotonio dos Santos:

Analisar a Marx do ponto de vista do pensamento analítico (...) é matar e secar seu pensamento. E é fácil criticar a um Marx assim destruído e deformado. No entanto, seu pensamento ganha toda força quando se apresenta erguido de pé e estruturado pela dialética materialista (1987, p.14).

Devemos tomar o conceito de classe a partir da perspectiva ontológica – ou seja, no sentido afirmado por Eric Wright de que a classe não é só uma abstração analítica, mas uma força real que tem suas consequências reais (1976, p.3). Teremos, assim, um caminho para lidar com essa heterogeneidade analítica.

Para tanto, pode-se partir da diferenciação entre classe e outras categorias ligadas a coletivos, como estamentos e castas. Como dissemos, a classe existe: quando está ainda misturada, na realidade, com vínculos extra-econômicos (a forma de existência das classes pré-capitalistas); e quando se apresenta de forma evidente, quando os indivíduos não necessitam ter certos vínculos de parentesco, de nascimento, religiosos, para pertencerem a uma ou outra classe, sendo o determinante o vínculo econômico²⁰. É neste período, o da sociedade capitalista, que a classe desenvolve toda a sua especificidade. Pode-se pensar que se trata de uma visão idealista de autorealização do conceito, no entanto, esclarecemos que tal desenvolvimento é fruto da forma específica capitalista de produção que, ao socializar a produção (com a transformação da força de trabalho em mercadoria), fez a forma básica de produção passar a ser puramente econômica.

Temos assim a determinação essencial da classe: o vínculo econômico – a

²⁰ Pode-se argumentar que no capitalismo há inúmeros vínculos extraeconômicos presentes na reprodução de uma classe. Ou seja, o fato evidente de que a mobilidade social encontra como obstáculos, por exemplo, a herança, a diferenças na educação. Bourdieu talvez tenha sido o autor que mais bem explorou os mecanismos extraeconômicos de diferenciação e de restrição da mobilidade social. A existência desses mecanismos não nega, porém, o que estamos afirmando. Os processos de distinção social só passam a ser centrais porque não há, no processo econômico capitalista, nada que tenha a função de constituir a classe enquanto grupo fechado e que determine no indivíduo sua posição na produção – de forma que seja só no capitalismo que esses mecanismos de “fechamento” social exijam complexas construções sociais e, portanto, se transformam em interessantes objetos de estudos sociológicos.

posição frente à produção e reprodução da vida social. No entanto, todos que estudam a obra marxiana verão que identificar essa determinação não é suficiente para lidar com a riqueza dos estudos marxianos. Nesse sentido, dois aspectos, que geram muitas incompreensões do conceito marxista de classe, precisam ser desenvolvidos: o local na produção da vida social – o que envolve a relação entre as classes fundamentais e outras não-fundamentais, bem como classes e frações de classes –; e o outro aspecto é sobre a importância da política, da cultura e da ideologia na definição da classe.

Quando se confronta o que Marx sustenta no capítulo inconcluso d'*O Capital* identificando três grandes classes – ligadas a três formas específicas de renda: operários assalariados (salário); capitalistas (capital); proprietários de terras (renda da terra) – com a pluralidade de classes e frações de classes evidente nos textos de análise de conjuntura como *Dezoito de Brumário* – ou ainda, compara-se esta pluralidade com a perspectiva dicotômica n'*O Manifesto do Partido Comunista* sobre a luta de classes entre proletariado e burguesia – somos tentados a atribuir a Marx o rótulo de eclético. Porém, deve-se pensar que as diferentes caracterizações respondem a diferentes momentos da luta de classes e a diferentes momentos da análise do capitalismo, sem que elas neguem a característica ontológica fundamental da classe que é seu vínculo com a produção. As diversas posições no modo de produção não determinam em abstrato a existência da classe. Na sociedade capitalista, há classes que têm condições de se desenvolver mais e outras menos enquanto classes. Ou seja, se pensamos a classe a partir deste vínculo com o modo de produção, as classes fundamentais são aquelas que estão ligadas ao núcleo fundamental da produção capitalista. Isso não impede que se reconheça outras classes, e que estas, por suposto, tenham autonomia, podendo desenvolver interesses próprios. Estes interesses, no entanto, no desenrolar do processo histórico representarão um limite a essa autonomia.

Quando Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* fazem a famosa e sintética afirmação de que a história humana até agora é a história da luta de classes, e que no capitalismo ela se expressa na luta entre proletários e burgueses, eles não estão negando a existência de outras classes, mas, como está claro em vários momentos da obra marxiana, estão afirmando que a luta de classes no

capitalismo terá de ser resolvida no confronto de dois interesses antagônicos, fundamentados na contradição basilar entre a produção coletiva e a apropriação privada de mais-valia.

As outras classes, e as frações de classes, têm existência política, como tão bem vemos *n'O Dezoito Brumário*. A persistência política de uma classe não-fundamental, como a pequena burguesia, ou o campesinato, ocorre quando seus interesses próprios não tenham sido levados ao pleno desenvolvimento, ou seja, quando na sociedade ainda não se estabeleceu uma luta de vida ou morte do modo de produção. Somente no momento em que esteja em jogo o sistema capitalista como um todo, as classes não fundamentais devem tomar posição frente a uma dicotômica luta de classes. Esse é um processo histórico complexo, que não existe estaticamente, só perceptível ao se estudar as dinâmicas das forças sociais. A classe é, portanto, um processo. Sua compreensão ocorre ao se estabelecer a dinâmica entre as classes de uma sociedade, ou seja, na luta de classes.

1.2 Luta de classes

E. P. Thompson talvez tenha sido o principal e o mais voraz defensor da importância da luta de classes para a compreensão do conceito de classe. Em Thompson, o realce à luta de classe serve para criticar o determinismo econômico presente em diversos teóricos marxistas. Para o historiador inglês, é a luta de classes que constitui a classe, pois uma classe se reconhece como tal no confronto com outra. A esse respeito, diz Thompson:

As classes não existem como entidades separadas que olham ao redor, acham um inimigo de classe e partem para a batalha. Ao contrário, para mim, as pessoas se vêem numa sociedade estruturada de um certo modo (por meio de relações de produção fundamentalmente), suportam a exploração (ou buscam manter poder sobre os explorados), identificam os nós dos interesses antagônicos, debatem-se em torno desses mesmos nós e, no curso de tal processo de luta, descobrem a si mesmas como uma classe, vindo, pois, a fazer a descoberta da sua consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico real (2001, p.274).

Seguindo Thompson, vemos que a constituição da classe como sujeito envolve dois aspectos: a existência de interesses em comum; e a experiência do confronto de interesses. O primeiro está ligado à determinação objetiva constituinte do sujeito, o segundo, ao caráter relacional da identidade. Na teoria social contemporânea, geralmente, encontramos esses aspectos do sujeito social separados e reificados. A preocupação, louvável, de se negar uma caracterização essencialista dos sujeitos sociais tem justificado um destaque para o aspecto da alteridade na constituição do ser social²¹. A perspectiva analítica que isola a alteridade das determinações objetivas dos seres sociais tem encontrado dificuldades em rearticular esses dois aspectos.

Para nossa discussão sobre classe e identidades culturais, esse debate tem relevância. Com o isolamento desses dois aspectos e a valorização do polo da alteridade, a característica decisiva da classe – o vínculo com o modo de produção – perde sua complexidade. Muitos têm caracterizado esse vínculo como um pano de fundo, como um terreno sobre o qual se constrói o edifício da identidade.

Ao isolar o aspecto objetivo das relações sociais – do modo de produção da vida social – a identificação da classe passa a se focar apenas no campo da consciência dos sujeitos sociais. Ou seja: para definir se em tal situação social dada há uma ação de classe, busca-se saber se os indivíduos mobilizam uma identidade relacionada à sua posição de classe. Com a objetividade das relações sociais de produção reduzida a condição de cenário, a subjetividade ganha autonomia plena de maneira que a constituição das identidades sociais responde à dinâmica da alteridade, das relações intersubjetivas. Creio que é nesse sentido que caminhou a teoria derivada do althusserianismo, chegando à autonomização da política e da ideologia, como bem demonstrou Ellen Wood (1998). O primeiro passo para se estabelecer essa autonomia é transformar o aspecto econômico da vida num campo reificado, externo à constituição da subjetividade.

A constituição da classe enquanto sujeito envolve, como salientamos, a existência de interesses comuns e o confronto de interesses entre classes.

²¹ Vemos esse foco nas diversas áreas do conhecimento. No âmbito da psicanálise, foi usado na demonstração de que a identidade do sujeito toma forma, ou é possível, somente a partir do outro. Na antropologia seu uso tem longa história, mas ganhou destaque nos estudos sobre etnicidade, principalmente, inspirados no estruturalismo. Trataremos desse tema no capítulo IV.

Corretamente, critica-se a visão de certos marxistas que apresentam esses interesses funcionando como um ímã metafísico, que serviria para explicar as ações dos sujeitos sociais independentemente do que estes de fato fazem. A visão dogmática de que os trabalhadores têm interesse no socialismo, já foi bem criticada por Adam Pzerowski (1989) ao demonstrar como, no período do pós-guerra na Europa, os interesses dos trabalhadores foram, em geral, o de manter a ordem capitalista. Deve-se negar, no marxismo, a ideia de que o interesse econômico age sobre o sujeito, como se aquele tivesse uma existência opaca, maciça, e o sujeito fosse um mero receptáculo desse interesse, ou seja, tal como foi formulada pelos utilitaristas.

Axel Honneth, um dos mais importantes filósofos contemporâneos, defende que Marx sucumbiu ao utilitarismo em *O Capital*. Para aquele, “na crítica da economia política, Marx se limitou de modo geral a dotar a luta social dos trabalhadores, à medida que ele vai expondo-a na análise imanente da autonomização do capital, com finalidades que resultam da constelação 'objetiva' dos interesses do proletariado” (2009, p.236). De fato, este é um ponto que tem gerado muito confusão e incompreensão. Imputa-se ao pensamento de Marx, particularmente àquele desenvolvido no final da vida, o reducionismo econômico: no campo dos sujeitos, tal procedimento estaria expresso na atualização de um *homo economicus*. Reclama-se que todo o humanismo de textos como *Ideologia Alemã*, *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *Miséria da Filosofia*, tenha sido por ele esquecido. No entanto, devemos observar que Marx, em *O Capital*, prioriza o estudo do modo de produção das mercadorias pela mesma razão que critica o idealismo de Proudhon (na *Miséria da Filosofia*), dos jovens hegelianos (na *Ideologia Alemã*) e de Hegel (nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*). Ou seja, busca compreender as determinantes gerais da produção concreta da vida social. Por isso, trata das classes fundamentais e das contradições fundamentais inerentes ao modo de produção capitalista derivadas da forma específica de extração e apropriação de mais-valia. Já que discutimos por que Marx identifica, n'*O Capital*, o proletariado e a burguesia como as classes fundamentais, temos agora que avaliar como se pode, em coerência com o pensamento marxiano, conceber os interesses de classe sem reduzi-los a uma dinâmica abstrata dessa contradição econômica entre as classes

fundamentais.

Voltemos a Honneth:

Adotando um modelo utilitarista de conflito social, Marx se livra agora do embaraço a que foi levado quando, junto com aquela suposição, abandona ao mesmo tempo a chave de interpretação filosófico-histórica da luta de classes: na análise do capital, ele faz com que a lei de movimento do embate entre as diversas classes seja determinada, de acordo com seu novo quadro conceitual, pelo antagonismo de interesses econômicos. Agora a luta de classes já não se apresenta para Marx, segundo o esquema interpretativo hegeliano, como uma luta por reconhecimento, senão que é pensada por ele conforme o padrão tradicional de uma luta por autoafirmação (econômica); no lugar de um conflito moral que resulta da destruição das condições do reconhecimento recíproco, entrou subitamente a concorrência de interesses estruturalmente condicionados (2009, p.235-6).

Para o autor, portanto, n'*O Capital*, Marx vê a luta de classes como luta por motivações econômicas. Há uma inversão que desemboca na leitura equivocada feita por Honneth. Entender o momento econômico como prioritário na luta de classes não é transformar as motivações dos sujeitos sociais em motivações econômicas. Vejamos o que Marx afirma no clássico exemplo (aquele que supostamente poderia ajudar Honneth em sua acusação): a luta pela limitação da jornada de trabalho.

Para proteger-se contra 'a serpe de seus tormentos', têm os trabalhadores de se unir e, como classe, compeli-la a que se promulgue uma lei que seja uma barreira social intransponível, capaz de impedi-los definitivamente de venderem a si mesmos e à sua descendência ao capital, mediante livre acordo que os condena à morte e à escravatura (1999, p.346).

A limitação da jornada de trabalho não está em si na motivação dos trabalhadores, mas é uma necessidade caso estes decidam lutar pelo maior poder relativo sobre seu tempo. Nesse sentido, o que Marx apontou sobre a dinâmica do capitalismo e os interesses de classe no final da vida não está em contradição com um trecho d'*A Sagrada Família*: “Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado é e do que ele será obrigado a *fazer* de acordo com o seu ser” (2003, p.49) Podemos ainda ver algo parecido no *Manifesto do Partido Comunista*: “O proletariado, a camada mais inferior da sociedade atual, não pode levantar-se, colocar-se de pé, sem mandar pelos ares todas as camadas superpostas que constituem a sociedade oficial”. (MARX; ENGELS, 1998, p.19)

Destaca-se das três citações a exigência à classe feita pela realidade, por isso, Marx usa os termos: “têm de”, “será obrigado a” ou “não pode levantar-se sem”. O chamado interesse econômico da classe não é o ponto de partida (como é para os utilitaristas), ao invés, é o ponto de chegada necessário – pois todo interesse dos

indivíduos deve buscar lastro nas possibilidades inauguradas pelo modo de produção da vida social. O que chamamos de interesse de classe, portanto, não pode ser a soma dos interesses individuais, nem é um interesse substancial, estático – ou seja, opacamente positivo.

Sartre, em *Crítica da Razão Dialética*, nos oferece uma visão alternativa. Ao tratar do famoso episódio, na Revolução Francesa, da queda da Bastilha, Sartre demonstra como o assalto à Bastilha foi motivado pela ameaça (objetivada como boato) de que se estaria preparando um massacre, por parte da monarquia, contra o bairro (*faubourg*) de Saint Antoine (2001, p.459-63). A ação da população do bairro foi possível (enquanto coletivo) de forma reativa, a partir da resposta a um possível massacre que tomaria a população do bairro como uma unidade. Para Sartre, esse é um exemplo de como pode surgir uma ação coletiva, e como se configura a dinâmica de um interesse coletivo. Podemos dizer, seguindo Sartre, que não havia interesse prévio em tomar a Bastilha. A afirmação de que o povo derrubou a Bastilha pode esconder a dinâmica caracterizada pela “impossibilidade da impossibilidade” – ou seja, fazer algo porque já não era possível fazer outra coisa –, no mesmo sentido que Marx afirma o que os trabalhadores serão obrigados a fazer. O fundamento da unidade do coletivo está na impotência compartilhada, ou, como afirma Sartre, a impotência é “a unidade sob sua forma negativa”²². Dessa maneira, não se pode resumir a identificação do interesse coletivo com os resultados de uma aplicação de questionários, pois o interesse não necessariamente se expressa de forma consciente, positiva, e, principalmente, anterior à dinâmica social.

1.2.1 Interesse e objetividade das leis sociais

Resta, ainda, perguntarmos como se definem esses interesses, como são próprios de uma classe? Segundo Sartre, todo coletivo (a classe é um deles) se constitui por meio de um ser externo, denominado por “fundamento coletivo de individualidade”. As classes principais no capitalismo teriam seus fundamentos na

²² *Ibidem*, p.414

máquina. O capitalista (patrão) vive a necessidade da máquina a partir da concorrência. Ou seja, o avanço tecnológico é vivido na necessidade de aumentar a produtividade para acompanhar o avanço geral. Essa necessidade é incorporada pelo patrão como *seu interesse*. Já o operário vive a necessidade que a máquina lhe transmite como *destino*. A máquina dita o ritmo de seu trabalho. Ainda que viva essa necessidade negativamente, ela acaba por formatar seu interesse. Se é mantida sua condição de operário, seu interesse, mesmo que pareça ser fuga desse destino, será a incorporação do interesse da máquina – Sartre usa o exemplo das mulheres operárias, absortas em devaneios eróticos que permitem uma falsa distração que as mantém ativas maquinalmente: “ela procura povoar o enfado desértico que a máquina especializada engendra; mas, *ao mesmo tempo*, procura fixar o espírito nos limites permitidos pela operação, pela tarefa objetiva: cúmplice, a despeito dela própria, de um patronato que, de antemão, determinou as normas e o rendimento mínimo”²³.

Para Sartre, é dessa forma que as classes se configurariam como coletivos, ou seja, um conjunto de indivíduos referenciados numa relação específica com a materialidade. A identificação dessa determinação comum possibilita a formação do grupo de interesse, como sindicatos, partidos, que são parte da forma de existência da classe, mas não são sua pura representação.

Apesar de Sartre identificar na materialidade a referência da classe, a formação do coletivo não está determinada exatamente ao local que ocupa nas relações de produção. Os coletivos podem se formar a partir de vários aspectos ou âmbitos da materialidade. Podemos citar o exemplo anterior sobre a Queda da Bastilha, quando o bairro surgiu enquanto coletivo fundamentado negativamente pela ameaça. O interesse existe por certo coletivo ter seu ser definido fora de si. O fundamento coletivo da individualidade dá consistência ao coletivo e ao mesmo tempo define seu interesse. Sartre, portanto, propõe um modelo que avança na compreensão do interesse de classe, já que pensa o interesse não como uma característica inerente do ser social, mas derivada de uma relação com seu ser fora de si.

No entanto, sua proposta nos parece insuficiente. Em Sartre, o fato de a

²³ *Ibidem*, p.341

materialidade que fundamenta um coletivo estar ligada ao trabalho não traz consequências necessárias a essa dinâmica. Como pensar a relação entre as classes fundamentais e não fundamentais se, como vimos, o que as diferenciam na luta é o fato de as primeiras estarem ligadas a interesses vitais do modo de produção? Sartre não pode nos ajudar aqui pois persiste em sua teoria um hiato entre o sujeito e a objetividade. Esse é um dos pontos em que Sartre se afasta de Marx, ainda que não o desejando.

Ao resgatar a dialética, para o revitalização do marxismo atolado nas deturpações stalinistas, Sartre rejeitou a existência de uma dialética da natureza e, por consequência, caracterizou-a como fruto específico à relação entre sujeito e objeto. Dessa forma, Sartre se viu obrigado a considerar a objetividade das leis sociais como produtos da alienação²⁴. É como se tudo, no mundo social, que se apresentasse como objetivo fosse resultado de uma transferência do sujeito ao objeto de forma estranhada.

Para Marx, como desenvolveu posteriormente Lukács, as leis sociais também se fundamentam na impotência individual, no entanto, de forma diferente. Para Sartre as objetividades das leis sociais estão fincadas na forma serial de organização dos indivíduos numa sociedade. O elemento decisivo da superação da situação alienante de impotência sofrida pelo indivíduo serializado é a formação de um grupo de interesse cujo objetivo seja translúcido, comum, e portanto evidente a todos. Já em Marx, a objetividade das leis sociais não se ancora na situação de alienação, mas na própria constituição dos seres sociais. No entanto, essas leis não são como as leis da natureza – tal como quer o positivismo. As legalidades da sociedade consideram em seu funcionamento inerente as ações dos seres sociais. Lukács resume bem a dinâmica fundamental dessa legalidade: o indivíduo se relaciona com as leis sociais na forma do “se eu fizer isso, então acontecerá isso”. A diferença com as leis naturais está fundamentalmente em um aspecto: a legalidade é síntese de um processo que envolve o momento de escolhas dos indivíduos, dessa forma, ao indivíduo há a possibilidade de pensar sobre como pode agir nesse “se..., então...” de maneira a alterar essa relação. Como as leis sociais estão ancoradas no modo de produção da vida, esse modo de produção deve ser

²⁴ Sobre a teoria do último Sartre e sua relação com marxismo, ver Sotelo (1967) e Chiodi (1976).

focalizado para atingir as legalidades sociais.

O caráter objetivo das leis sociais fundamenta-se na impotência individual, já que individualmente não se pode alterar as legalidades instauradas pelo modo de produção da vida social – mais do que isso, as ações individuais normalmente têm por consequência efetivar essas leis. Vejamos o que é dito n'*O Capital*: “A livre competição torna as leis imanentes da produção capitalista leis externas, compulsórias para cada capitalista individualmente considerado” (1999, p.312) Sartre, porém, acabou por formalizar essa dinâmica – transferindo, assim, para o movimento abstrato entre coletivo-grupo o processo concreto de enfrentamento das condições que instauram legalidades sociais. Não é sempre que o indivíduo é o ser mais impotente, nem é sempre que o grupo, organizado de forma clarividente, ameaça a objetividade das leis sociais²⁵.

Concordamos com Sartre, em sua crítica à perspectiva utilitarista, ao destacar que a ação coletiva é formada na dinâmica na qual o aspecto negativo tem grande importância; partilhamos também da compreensão de que os diferentes interesses entre as classes devem ser justificados nas relações específicas que cada classe estabelece com a materialidade; discordamos, porém, da forma como Sartre caracteriza essa materialidade. Como dissemos, o filósofo francês a concebe como matéria estática (máquina), de forma que, apesar de considerar que patrão e operário se encontrem em posições antagônicas em referência à máquina, o autor reduzirá o antagonismo de interesses a essa experiência existencial com a máquina. A relação com a máquina, no nível existencial, é apenas um aspecto da configuração das classes burguesa e proletária, e não é seu fator fundamental. O que é fundamental é a relação que cada classe tem com as leis sociais, particularmente aquelas referidas ao modo de produção da vida social. Sartre reificou essa especificidade numa relação operário-máquina e burguês-máquina. Nesse aspecto, o autor deixa de oferecer pistas para a compreensão da sociedade contemporânea, na qual, cada vez mais, vemos uma classe trabalhadora e uma burguesia heterogêneas internamente, muito longe de uma relação imediata com a

²⁵ “O protesto de uma pessoa singular, ainda que expresso em pores teleológicos efetivos, via de regra será faticamente ineficaz. A história das revoluções, porém, nos ensina que o aparecimento desse protesto em massa pode converter-se em fator subjetivo numa situação revolucionária, levando à vitória de uma modificação social.” (LUKÁCS, 2010a, p.241)

máquina. Parece que Sartre, aqui, pratica um “ludismo teórico”, toma a máquina como o eixo, e não a relação específica de cada classe com a dinâmica social.

1.2.2 Consciência de classe

A nosso ver, é aqui que podemos identificar a questão mais geral da consciência de classe. Como temos afirmado desde o começo, a consciência de classe não é a cultura de classe, nem é uma relacional identidade de classe. Muito menos, a consciência de classe pode ser abstraída das reais formas de consciência dos seres da classe. Trata-se de um terreno pantanoso, no qual recorrentemente vemos autores buscarem um dos dois polos para se proteger dos riscos de: tomar a consciência de classe de forma idealista, desenhando uma consciência sem sujeito; ou se ver preso à análise da psicologia dos indivíduos de uma classe.

Preocupado com este último risco, Theotonio dos Santos afirma: a “consciência de classe se determina ao nível da análise dos interesses de classe dentro de uma dada formação social, independente da existência de indivíduos que percebam ou não tais interesses” (1987, p.36). Se pensarmos como o autor, teríamos que conceber um interesse sem sujeito, opaco e puramente positivo. O processo de consciência de classe não é aquele que vai do falso interesse ao verdadeiro interesse de classe, como acaba por pressupor Theotonio dos Santos, mas aquele que vai do *caminho* insuficiente para ter sucesso no objetivo motivado por certo interesse a um caminho realista.

Eric Wright usa outras palavras: “Interesses imediatos não são interesses 'falsos'; são interesses 'incompletos’”²⁶ (1978, p.90). Wright fala em interesses imediatos para diferenciar dos reais interesses de classe, como, para o autor, o interesse pelo socialismo para o proletariado. Para ilustrar essa afirmação, pensemos no caso dos trabalhadores que, com o fim de melhorar as condições de vida, como conseguir uma habitação satisfatória, votam em candidatos que lhe prometem a construção de casas rapidamente. A habitação digna é de interesse

²⁶ “Immediate interests are not 'false' interests; they are 'incomplete' interests”

desses trabalhadores, o caminho que o liga a esse interesse é que toma a forma de apoio a certo partido ou político. O que chamamos de conflito de interesses, portanto, nem sempre se manifesta enquanto tal, pois os caminhos efetivados para atingir tais interesses podem se realizar de maneira que esses conflitos não irrompem, criando consensos momentâneos a partir de articulações de interesses imediatos. No caso acima, um político comprometido com os interesses imediatos da burguesia de certa localidade em manter a ordem social pode oferecer um caminho comum a ambas as classes. Essa possibilidade só é verificada concretamente.

O chamado “conflito de interesses” deriva-se de uma contradição existente no modo de produção da vida, que, como afirmamos, instaura condições de possibilidade de realizações de objetivos. O que é conflituoso não são exatamente esses objetivos (ter vida digna, apoiar a esquerda, apoiar a direita), mas sim a posição antagônica ocupada entre as classes no modo de produção da vida social, de maneira que certos eventos, acontecimentos e alterações na vida social acabam por ter efeitos distintos para as classes e assim impactar as formas pelas quais os indivíduos pensam, planejam e agem na vida.

Se pensarmos na forma de extração de mais-valia no capitalismo, perceberemos como há diferentes efeitos dependendo da posição social que um indivíduo ocupa: há um efeito distinto com uma mudança no grau de extração de mais-valia para o trabalhador e para o capitalista. Essa contradição fundamental é a base para a luta de classes no capitalismo, no entanto, seria absurdo concluir que todos os conflitos são na verdade expressão desse conflito fundamental. A relação que deve ser estabelecida tem a ver com o que dissemos no início do capítulo: ontologicamente, a contradição inerente à extração de mais-valia é prioritária a qualquer conflito. Deve-se estudar como, concretamente, cada conflito atinge, influencia e é influenciado por essa contradição fundamental.

Aqui está o ponto de contato fundamental entre a posição social e a formação da consciência de classe. Para aceitar essa formulação, é preciso romper com a visão hegemônica de que a classe existe como determinante morta, ou seja, existe somente pela posição social. A posição social aparece de fato na vida de um ser humano quando este, ao agir, vive sua condição específica, recebe uma resposta determinada por essa especificidade. A posição social é tanto ponto de partida

quanto deve ser descoberta na ação. Um exemplo: qualquer um, ao planejar sua estratégia profissional, parte de uma identificação de sua condição, sua posição específica dentro do que desenha ser a sociedade. No entanto, quantas vezes há surpresas nesses planos que são frutos de uma visão equivocada por parte do indivíduo de sua própria condição? Nesse fracasso, ou sucesso, ele pode desenvolver uma visão mais realista.

Sem dúvida, nem todos os acontecimentos sociais, e as ações sociais, provocam de mesma maneira e com intensidade igual a dinâmica da luta de classes. O lançamento de um romance, ou a descoberta de uma nova espécie de peixe, por exemplo, podem ter um efeito imperceptível e quase nulo. O fato de a luta de classes estar na origem da produção da vida de nossa sociedade não quer dizer que é possível formular uma tabela dividida por colunas que apontam quais acontecimentos são favoráveis e prejudiciais a certa classe. A consciência de classe se desenvolve em um meio muito mais complexo que as arquibancadas de um estádio de futebol. A esse meio podemos dar o nome de cultura.

1.2.3 Cultura e classe

A dinâmica do amplo campo da cultura não é indiferente para a compreensão do conceito de classe em Marx. Lembremos aqui o que o autor de *Dezoito de Brumário* diz sobre os pequenos camponeses franceses no meio do século XIX. Marx os definirá assim:

Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras, e opõem o seu modo de vida, os seus interesses e sua cultura aos das outras classes da sociedade, estes milhões constituem uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe (1997, p.127-8).

Para Marx, não só é importante a posição na produção da vida, mas também o modo de vida, a cultura, os laços sociais, a forma política, para que se conforme uma classe. O aspecto fundamental em questão aqui é o da capacidade que uma classe tem em se desenvolver plenamente – ou seja, como já dissemos, em se formar como um sujeito autônomo. Ao identificar os limites dos pequenos

camponeses franceses de formarem uma classe, Marx mostra que a classe como processo pode não se desenvolver plenamente em alguns casos e em outros sim. Neste caso, a disposição comparável a um saco de batatas (indivíduos isolados reunidos) faz com que esses camponeses tenham sua representação política advinda de fora da classe, na figura de Luis Bonaparte.

No entanto, é preciso separar dois tipos de barreiras para o desenvolvimento da classe: temos um que é determinado pela posição no modo de produção da vida social – o caso da pequena burguesia incapaz de generalizar seu interesse por não encontrar nas contradições fundamentais do capitalismo impulso para se desenvolver, pelo contrário, em último caso, ela deve se aliar a uma das classes fundamentais. O outro limite está no âmbito ideológico: fragilidade de organização e de representação política da classe – como é o caso do campesinato francês tratado por Marx. Ontologicamente, o limite determinado pelo modo de produção é primário.

Uma parcela dos teóricos contemporâneos atribui a um problema na esfera da cultura, da sociabilidade, a incapacidade da classe trabalhadora se configurar enquanto classe (trataremos longamente desse argumento nos capítulos posteriores). Tal argumento é mais sofisticado do que aquele que verá o fim da luta de classes numa suposta superação da sociedade industrial. Para discuti-lo, a partir do marxismo, precisamos agora apontar as principais determinantes do que tem sido chamado de cultura, para oferecer respostas às importantes questões: Quais são as relações existentes entre o modo de vida e a posição no modo de produção social da vida? Como pode a esfera da cultura tornar-se um entrave ou uma possibilidade para o desenvolvimento da classe?

No próximo capítulo avançaremos sobre a relação entre economia e cultura para pensar essa dinâmica das classes. Cremos, por ora, que é possível negar a tese hegemônica atual de que a classe se constitui como grupo cultural – sendo concorrente às outras identidades sociais –, bem como a que concebe a classe como um local abstrato, estruturante de forma que estabeleça uma relação forma/conteúdo com as identidades sociais.

2 CULTURA

Nas últimas décadas, o termo cultura se tornou tão popular, não apenas nos meios acadêmicos, que pode parecer estranho a um estudante desavisado que pensadores de grande magnitude, como Marx e Engels, não o tenham usado de forma significativa. A genealogia do termo nos mostra como, apesar de ser hoje um dos mais falados nas ciências sociais, “cultura” não gozava de grande importância analítica no século XIX, e demorou para se destacar no século XX. A forma contemporânea hegemônica que o termo adotou estava restrito, naquele período, a estudos especializados dos etnógrafos e etnólogos. Uma das definições mais antigas que possui afinidade com essa concepção foi feita por Edward Tylor, um dos fundadores da antropologia moderna. Diz Tylor: cultura é “aquele todo complexo no qual se inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e habilidades adquiridas pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR, 1924 [1871], p.1) ²⁷.

Os adeptos dessa aceção ampla do conceito lutaram contra e buscaram substituir o uso elitista do termo cultura, em geral usado, até então, para designar práticas e conhecimentos específicos de um padrão civilizacional. Os estudos sobre identidades culturais no geral partem dessa concepção ampla e ao mesmo tempo homogeneizadora. Identidade cultural seria fruto do processo de identificação por elementos relativos à algum aspecto da cultura, entendida como modo de vida, hábitos, língua.

Fazer a obra marxiana dialogar com essas teorias exige, no primeiro momento, um esforço de tradução. O conjunto chamado de cultura inclui um complexo de esferas e elementos. Em raros momentos vemos Marx tratar o modo de vida, a língua, a tradição, as artes, a ciência, a religião, sob o termo de cultura. Quando o fez, foi de forma claramente passageira. Portanto, o passo necessário para buscarmos no marxismo uma visão sobre o processo de identificação cultural passa por detalhar as especificidades e conexões dos vários aspectos da cultura para permitir o reconhecimento de uma unidade conceitual ao termo cultura.

²⁷ Tradução minha de: "that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society"

Faremos isso, seguindo a perspectiva, já apresentada no primeiro capítulo, que busca os nexos ontológicos desses elementos do ser social.

2.1 Linguagem e trabalho

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 conseqüente 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”²⁸. A cultura, para White, é o que 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

²⁸ *Ibidem*, p.12

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 permite, para Lukács, o grande salto para o ser social, que, no entanto, seria impossível sem que fosse desenvolvida a linguagem. Como esclarece Sergio Lessa, o trabalho exige relações sociais e linguagem. Ainda que o trabalho ocupe o momento predominante por ser responsável pela efetivação do intercâmbio entre natureza e sociedade.

Os atos de trabalho, contudo, apenas podem vir a ser e se desenvolver tendo por mediação dois complexos sociais fundamentais. Por um lado, apenas podem ocorrer no interior de relações sociais; por outro lado, nem as relações sociais, nem sequer a prévia ideação portadora da finalidade, poderiam vir a ser sem a linguagem. Portanto, já no seu momento primordial, o ser social comparece como um complexo constituído, pelo menos, por três categorias primordiais: a sociabilidade, a linguagem e o trabalho.

Destas três categorias, cabe ao trabalho, segundo Lukács, o momento predominante no desenvolvimento do mundo dos homens, já que é nele que se produz o novo que impulsiona a humanidade a patamares sempre superiores de sociabilidade (LESSA, 1996, p.13).²⁹

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 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:

²⁹ “A verdadeira qualidade de um signo (teríamos preferido dizer de um elemento significativo de uma linguagem) é ser eficiente na comunicação, uma fusão genuína de um elemento formal e um significado (qualidade que partilha, na realidade, com os sinais); mas também que, como função de atividade social continuada, é capaz de modificação e desenvolvimento; os processos reais que se pode observar na história de uma linguagem, mas que a prioridade privilegiada da análise 'sincrônica' ignorou ou reduziu a um caráter secundário ou acidental” (WILLIAMS, 1979, p.45) – comparar a visão de Lukács de uma linguagem que se altera na prática em referência a um sistema.

A origem da linguagem a partir das necessidades do trabalho fez tão decisivamente época porque a nomeação de objetos e processos compreende situações e operações complicadas em si mesmo, elimina suas diferenças individuais únicas e acentua e fixa o comum e essencial a todas elas; com isto se favorece extraordinariamente a continuidade de uma realização, esta fixação se diferencia da dos animais (...) porque não cristaliza em uma qualidade fisiológica imutável ou, ao menos, dificilmente mutável, mas sim conserva sempre seu principal caráter social, motor e movido³⁰ (1966, p.60).

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.

A ferramenta e o processo do trabalho, a palavra e a proposição são momentos dinâmicos do processo no qual o homem - sem perder jamais a determinação biológica da sua vida - edifica uma nova forma própria de ser, a sociedade. A ênfase é baseada na atividade. O homem tornado social é o único ente que - sempre mais – produz e desenvolve ele próprio as condições de sua interação com o ambiente (LUKÁCS, 1981c, p.22-3).

Como afirmou Marx na citação feita acima, a mediação ocorre concretamente quando os seres humanos passam a produzir seus meios de vida. A mediação realizada pela linguagem por formar a imagem e a representação do mundo tem efeito, é claro, sobre a mediação efetivada pelo trabalho.

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 imediaticidade, 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 *e/la*.” (2004a, p.84). Nos seres orgânicos em geral, o gênero se

³⁰ Tradução minha de: “El origen del lenguaje a partir de las necesidades del trabajo ha hecho tan decisivamente época precisamente porque la nominación de objetos y procesos comprime situaciones u operaciones complicadas en si mismas, elimina sus diferencias individuales únicas y acentúa y fija lo común y esencial a todas ellas; con esto se favorece extraordinariamente la continuidad de un logro, esta fijación se diferencia de la de los animales (...) porque no cristaliza en una cualidad fisiológica inmutable o, por lo menos, dificilmente mutable, sino que siempre conserva su principal carácter social, motor y movido.

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 natural³¹.

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*³². 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 corpo. “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer”³³.

Portanto, é a partir do complexo linguagem/trabalho que o gênero humano começa a “falar”.

Ora, o homem, fazendo nascer a fala pelo novo por ele produzido, pelos novos procedimentos da sua produção, pela cooperação em tal atividade etc., cria um médium para o contato entre os homens que se encontra ao nível da sua genericidade. Já vimos, tratando do trabalho, como ele, independente do tipo dos estágios de consciência que o acompanham, tem um caráter genérico, como e objetivamente uma elevação para além da particularidade do indivíduo imediato. Esta tendência objetiva se potencializa posteriormente na fala: ainda que o interesse direto da consciência humana seja determinado por objetos singulares, na linguagem desde o início age uma intenção objetiva do sujeito acerca da legalidade, acerca da objetividade, do objeto por ele designado. Não nos esqueçamos que cada palavra, mesmo as mais simples e cotidianas, exprime sempre a generalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular, em suma, que não é lingüisticamente possível encontrar uma palavra que caracterize univocamente a singularidade de um objeto qualquer” (LUKÁCS, 1981b, p.49).

Tiram-se duas consequências da específica relação entre o humano e seu gênero: (I) A genericidade é histórica e particular. Por ser produto da relação entre humanos e o mundo objetivo, o gênero varia concretamente em razão dos modos de

³¹ Lukács chama a forma de relação entre o ser orgânico em geral e o ambiente de “adaptação passiva” (2010a, p.335)

³² *Ibidem*, p.85.

³³ *Ibidem*, p.84.

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).

Mais adiante desenvolveremos o problema da alienação, agora, iremos nos ater a localizar as condições de seu nascimento: o surgimento do trabalho e da linguagem como formas de mediação entre os humanos e a natureza. Muitos autores atribuem à própria mediação a condição alienada da existência humana. O fato da humanidade não se relacionar com os exemplares humanos de forma imediata não quer dizer que necessariamente teremos uma relação alienada entre exemplar e gênero. A produção dos meios de vida inaugura essa possibilidade: se se efetivará a alienação ou não, será algo que, a cada caso, será resolvido através da forma como os humanos produzirem tais meios de vida³⁴.

2.2 A dinâmica geral 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

³⁴ Sobre a diferença entre objetivação e alienação: “o desenvolvimento social produz necessariamente o em-si do gênero humano como forma real do ser social; ao invés, o seu ser-para-si somente pode ser produzido por um processo objetivo como possibilidade, e isto, em todas as fases nas quais o em-si cada vez obtido torna-se (ou não se torna) um relativo para-si, como no período da grande virada que objetivamente pode conduzir ao reino da liberdade” (LUKÁCS, 1981c, p.29).

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.

2.2.1 Base e superestrutura

Como afirmamos anteriormente, o trabalho faz necessariamente uso das mediações realizadas pela linguagem, assim como a linguagem parte do estágio tecnológico e das relações de produção da vida para realizar suas mediações. 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”³⁵ (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2004, p.71) – o processo de colheita é incompreensível sem levar em conta as formas sociais criadas e, portanto, o que chamamos aqui de “mundo da cultura”.

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. O fato das diversas esferas se desenvolverem a partir da Economia não as tornam menos necessárias nem as reduzem a um papel acessório.

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, 2005a). 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)

Marx enfatiza que a condição fundamental da atividade humana está no modo, e não

³⁵ Tradução minha de: “que la naturaleza se limpie a sí misma [enquanto] contempla serenamente y se limita a regir el todo con leve esfuerzo”.

em determinações vetoriais. O mundo espiritual pode se imaginar alheio ao mundo concreto, como diz Marx, mas ele é possível e está a serviço da produção e reprodução da vida social.

Portanto, 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.

2.2.2 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 imediatividade, mediação e retorno à imediatividade 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.

Em níveis de evolução mais primitivos, nos quais a maioria dos instrumentos, etc., da vida cotidiana são produzidos pelos mesmos que os utilizam, ou ao menos se produzem segundo um modo de produção universalmente conhecido, este tipo de imediatez é muito menos desenvolvido e chamativo. Só uma divisão social do trabalho que está já muito desenvolvida e que faz de cada ramo da produção e de seus momentos parciais outras tantas especialidades nitidamente delimitadas impõe ao homem médio ativo na vida cotidiana essa imediatez³⁶ (LUKÁCS, 1966, p.45).

³⁶ Tradução minha de: "En niveles de evolución más primitivos, en los cuales la mayoría de los instrumentos, etc., de la vida cotidiana son producidos por los mismos que los utilizan, o bien al menos se producen según un modo de producción universalmente conocido, este tipo de inmediatez es mucho menos desarrollado e llamativo. Sólo una división social del trabajo que está ya muy desarrollada y hace de cada rama de la producción y de sus momentos parciales otras tantas especialidades tajantemente delimitadas impone al hombre medio activo en la vida cotidiana esa inmediatez".

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 descrito³⁷.

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 humanização efetiva do homem (sua ascensão à genericidade muda, que lhe é inata tal qual sua particularidade) começa no movimento em que o homem se apropria de esta esfera de objetivações em-si por meio de sua atividade. Este é o ponto de partida de toda cultura humana, o fundamento e a condição de toda esfera de objetivações para-si, com uma particular importância na vida cotidiana³⁸ (HELLER, 1977, p.229).

³⁷ Tradução minha de: "el papel social de la cultura (y sobre todo el de la ciencia) consiste en descubrir y introducir mediaciones entre una situación previsible y el mejor modo de actuar en ella. Pero una vez existentes esas mediaciones, una vez introducidas en el uso general, pierden para los hombres que actúan en la vida cotidiana su carácter de mediación, y así reaparece la inmediatez que hemos descrito" *Ibidem*, p.45.

³⁸ Tradução minha de: "La humanización efectiva del hombre (su ascensión a la genericidad muda, que le es innata al igual que su particularidad) comienza en el momento en que el hombre se apropia de esta esfera de objetivaciones en-sí por medio de su actividad. Este es el punto de partida de toda cultura humana, el fundamento y la condición de toda esfera de objetivaciones para-sí, con una particular importancia en la vida cotidiana".

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”³⁹.

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). O mundo dos usos tem uma função fundamental no cotidiano, serve como forma dos humanos se reproduzirem socialmente. Dentro da imediatez do cotidiano, os indivíduos respondem aos estímulos oscilando entre respostas instantâneas pragmáticas e respostas baseadas em fundamentos rígidos. “O característico é que na vida subjetiva da cotidianidade ocorre uma constante oscilação entre decisões fundadas em motivos de natureza instantânea e fugaz e decisões baseadas em fundamentos rígidos, ainda que poucas vezes fixados intelectualmente (tradição, costumes)”⁴⁰ (LUKÁCS, 1966, p.44).

Os hábitos, costumes, servem, portanto, como apoio às decisões cotidianas. “A praxis e o pensamento repetitivos criam uma esfera superior de imediatez que

³⁹ Tradução minha de: “Las costumbres, que surgen con posterioridad, son producto del proceso del trabajo, de las diversas formas de convivencia humana, de la escuela, etc. Una parte de esos resultados fija meramente costumbres como bases, ya no conscientes, de acción, según formas de reacción que son ya acervo común de la humanidad” *Ibidem*, p.97.

⁴⁰

Tradução minha de: “Lo característico es que en la vida subjetiva de la cotidianidad tiene lugar una constante oscilación entre decisiones fundadas en motivos de naturaleza instantánea y fugaz y decisiones basadas en fundamentos rígidos, aunque pocas veces fijados intelectualmente (tradicción, costumbres)”.

surge, tanto na espécie como no particular, através de mediações e que serve de ponto de partida para as mediações ulteriores”⁴¹ (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.

A conservação dos fatos passados na memória social influi continuamente sobre cada evento sucessivo. Isto não significa que a legalidade objetiva do processo seja suprimida, mas é certo que termina modificada, às vezes profundamente. De fato, às premissas objetivamente produzidas e objetivamente operantes de todo progresso posterior se acrescentam as experiências do passado conservador na consciência que, após serem por ela elaboradas, são usadas praticamente na nova situação. (LUKÁCS, 1981b, p.44)

2.2.3 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 cotidiana⁴² (1966, p.11).

Se todos os processos de mediação tomam as imedaticidades 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

41

Tradução minha de: “La praxis y el pensamiento repetitivos crean una esfera superior de inmediatez que surge, tanto en la especie como en el particular, a través de mediaciones y que sirve de punto de partida para ulteriores mediaciones”.

42 Tradução minha de: “El comportamiento cotidiano del hombre es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana. Si nos representamos la cotidianidad como un gran río, puede decirse que de él se desprenden, en formas superiores de recepción y reproducción de la realidad, la ciencia y el arte, se diferencian, se constituyen de acuerdo con sus finalidades específicas, alcanzan su forma pura en esa especificidad – que nace de las necesidades de la vida social – para luego, a consecuencia de sus efectos, de su influencia en la vida de los hombres, desembocas de nuevo en la corriente de la vida cotidiana”.

social) em sua média em determinada época⁴³ (1977, p.239).

Heller está em sintonia com a definição, feita por Lukács, do cotidiano como espaço mediador da reprodução social.

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.

Toda sociedade humana tem sua própria forma, seus próprios propósitos, seus próprios significados. Toda sociedade humana expressa tudo isso nas instituições, nas artes e no conhecimento. A formação de uma sociedade é a descoberta de significados e direções comuns, e seu desenvolvimento se dá no debate ativo e no seu aperfeiçoamento, sob a pressão da experiência, do contato e das invenções, inscrevendo-se na própria terra (...). A cultura é de todos, em todas as sociedades e em todos os modos de pensar (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.

A sociedade em desenvolvimento é um dado, e, no entanto, ela se constrói e reconstrói em cada modo de pensar individual. A formação desse modo individual é, a princípio, o lento aprendizado das formas, propósitos e significados de modo a possibilitar o trabalho, a observação e a comunicação. Depois, em segundo lugar, mas de igual importância, está a comprovação destes na experiência, a construção de novas observações, comparações e significados. Uma cultura tem dois aspectos: os significados e direções conhecidos, em que seus membros são treinados; e as novas observações e significados, que são apresentados e testados. Estes são os processos ordinários das sociedades humanas e das mentes humanas, e observamos através deles a natureza de uma cultura: que é sempre tanto tradicional quanto criativa; que é tanto os mais ordinários significados comuns quanto os mais refinados significados individuais. (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)

Nesse sentido, “Pensar a criatividade como ordinária, equivale a ver a arte como uma especificação de um processo geral de descoberta, criação e comunicação,

⁴³ Tradução minha de: “en las objetivaciones genéricas en-sí (es decir, en los utensilios y en las cosas, los sistemas de usos y en el lenguaje) se halla *acumulada* la cultura humana, su desarrollo constituye la primera garantía de la continuidad, en ellas se puede leer el grado de desarrollo que ha alcanzado una sociedad (una determinada integración social) *en su media* en una determinada época”.

redefinindo seu estatuto e encontrando a maneira de ligá-la à vida social”⁴⁴ ⁴⁵.

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.

2.3 Dinâmica geral da cultura e a luta de classes

Como afirmamos no início do capítulo anterior, foi amplamente difundida e

⁴⁴ *Ibidem*, p.53.

⁴⁵

Pode-se criticar aqui o diálogo estabelecido entre a visão de Lukács e de Williams sobre cultura particularmente pela bem conhecida crítica que Williams faz da categoria de mediação, ideia central para Lukács. No entanto, Williams se volta contra a forma como mediação foi utilizada para relacionar esferas, no jovem Lukács e em Adorno, especialmente. Segundo Williams, “As formas de deslocamento e alienação reais, experimentadas nas sociedades de classe levaram a repetidos conceitos de relações isoladas entre ordens 'separadas': 'reflexo' do pensamento idealista através do naturalismo, até um tipo positivista de marxismo; 'mediação' do pensamento religioso através da filosofia idealista até as variantes hegelianas do marxismo. Na medida em que isso indica um processo ativo e substancial, a 'mediação' é sempre o conceito menos alienado. Em seu desenvolvimento moderno, aborda o senso da consciência constitutiva inerente e é, de qualquer modo, importante como alternativa ao simples reducionismo, no qual cada ato real ou obra é metodicamente retransformado numa suposta categoria primária, habitualmente especificada (auto-especificada) como 'realidade concreta'. Mas quando o processo de mediação é considerado como positivo e substancial, como um processo necessário da feitura de significados e valores, na forma necessária de processo social geral de significação e comunicação, é realmente apenas um estorvo descrevê-lo como 'mediação'. Isso porque a metáfora nos leva de volta ao conceito mesmo do 'intermediário', que, na melhor das hipóteses, esse sentido constitutivo e constituidor rejeita” (1979, p.102-103). Lukács, nos escritos que aqui nos fundamentamos, usa a categoria de mediação não como termo que articula duas esferas, ele usa como atividade da práxis, ou seja, como processo de alteração das condições dadas e criação de novas condições.

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)⁴⁶. 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. Ao desconsiderar as reais expressões autônomas que a arte vinha ganhando com a experiência soviética, que refletia à sua maneira própria, os dilemas desse processo histórico, a política para a arte representou sua burocratização – erigiu, como o que seria uma suposta cultura proletária, um conjunto fossilizado de regras formais da produção artística⁴⁷.

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.

2.3.1 Cultura comum e a especificidade cultural das classes

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.

O conjunto de trabalho intelectual e imaginativo que cada geração recebe como

⁴⁶ Para uma apresentação básica da forma como muitos marxistas pensavam a relação entre classe e cultura ver a introdução de Lawrence Grossberg e Cary Nelson a coletânea de ensaios sobre cultura e marxismo (1988)

⁴⁷ Trotsky, que imediatamente se posicionou contra o estabelecimento de diretrizes para a produção cultural sob a identidade proletária, condenou, em seu livro escrito entre 1922 e 1923, o uso do adjetivo *proletário* para enquadrar a produção cultural: “Termos como *literatura proletária* e *cultura proletária* são perigosos quando comprimem, artificialmente, o futuro cultural no quadro estreito do presente, falseiam as perspectivas, violentam as proposições, desnaturam os critérios e cultivam de modo muito arriscado a arrogância dos pequenos círculos” (1969, p.177) – 1969. Segundo o autor, “O proletariado tomou o poder precisamente para acabar com a cultura de classe e abrir o caminho a uma cultura da humanidade” (*Ibidem*, p.162)

cultura tradicional é sempre e necessariamente algo mais do que o produto de uma só classe. Não se dá apenas que parte considerável dela seja sobrevivência de períodos muito anteriores aos que imediatamente precederam a forma atual da sociedade (...). Dá-se também que, mesmo no interior de uma sociedade dominada por uma classe particular, é possível que membros de outras classes contribuam para o patrimônio comum e que tais contribuições não sejam afetadas pelas ideias e valores da classe dominante ou se coloquem em oposição a elas. Aparentemente, a área de uma cultura é antes proporcional à área de uma língua do que ao âmbito de uma classe. (1969, p.329)

Podemos ver um ponto de convergência entre Heller e Williams. Na cultura, a determinante principal são as generidades 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. “Predominam no senso comum os elementos 'realistas', materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta, o que, de resto, não está em contradição com o elemento religioso, ao contrário; mas estes elementos são 'supersticiosos', acrílicos” (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.

A base primária para a distinção deve ser buscada no modo total de vida e, ainda aí, não devemos limitar-nos a evidências tais como a forma de morar, a maneira de vestir ou de aproveitar o lazer. A produção industrial tende a impor uniformidade nesses campos. A distinção vital se coloca em nível diferente. O elemento básico da distinção na vida inglesa, a partir da Revolução Industrial, não é a língua, nem a vestimenta, nem o lazer – pois tudo isso tende, indubitavelmente, para a uniformidade. A distinção crucial está em formas alternativas de se conceber a natureza da relação social. (WILLIAMS, 1969, p.333)

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 uma 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 aprovem. 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 indivíduos⁴⁸.

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 uma 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 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

⁴⁸ *Ibidem*, p.335.

como abrigo a ação dos indivíduos.

A legalidade imanente da economia não apenas produz estes antagonismos entre a essência objetiva de seu processo e converte ao antagonismo num fundamento ontológico da evolução global, na medida em que, por exemplo, o comunismo primitivo é dissolvido de maneira economicamente necessária pela sociedade de classes, e com ele o pertencimento à classe e a participação na luta de classes determinam profundamente as decisões vitais de cada membro da sociedade. Assim, surge um âmbito de jogo para os fenômenos conflitivos enquanto o conteúdo das alternativas excede decisivamente o metabolismo da sociedade com a natureza. As alternativas orientadas para as realizações de valores assumem frequentemente a forma, inclusive, de conflitos insolúveis entre deveres, já que nestas alternativas, o conflito não se desenvolve meramente dentro do reconhecimento de um valor como 'que?' e o 'como?' da decisão, mas determina a práxis como um conflito de valores concretos, dotados de validade concreta; a alternativa está orientada a uma eleição entre valores que combatem entre si⁴⁹ (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. Segundo Lukács,

O homem singular que busca reproduzir a si mesmo socialmente pelas decisões alternativas de sua práxis precisa, na maioria esmagadora dos casos – não importa com quanto de consciência –, assumir posição sobre como imagina o presente e o futuro da sociedade na qual, mediado por tais decisões, ele se reproduz individualmente, como ele a deseja enquanto ser, sobre qual direção do processo corresponde as suas ideias sobre o curso favorável de sua própria vida e da de seus semelhantes (2010a, p.99)

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. Para Lukács, “essas decisões (conscientes ou inconscientes, ambas com muitas transições) emergem de contradições práticas que movem a sociedade, e influenciam [o desfecho dessas contradições]”⁵⁰.

⁴⁹ Tradução minha de: “La legalidad immanente de la economía no solo produce estos antagonismos entre la esencia objetiva de su proceso y convierte al antagonismo en un fundamento ontológico de la evolución global, en la medida en que, por ejemplo, el comunismo primitivo es disuelto de manera económicamente necesaria por la sociedad de clases, y con ello la pertenencia de clase y la participación en la lucha de clases determinan hondamente las decisiones vitales de cada miembro de la sociedad. Así, surge un ámbito de juego para los fenómenos conflictivos en cuanto el contenido de las alternativas rebasa decisivamente el metabolismo de la sociedad con la naturaleza. Las alternativas orientadas hacia las realizaciones de valores asumen a menudo incluso la forma de conflictos insolubles entre deberes, ya que en estas alternativas, el conflicto no se desarrolla meramente dentro del reconocimiento de un valor como el del '¿que?' y el '¿como?' de la decisión, sino que determina la praxis como un conflicto entre valores concretos, dotados de validez concreta; la alternativa está orientada a una elección entre valores que combaten entre sí.”

⁵⁰

Ibidem, p.99.

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.

Para Lukács, generidade e luta de classes se influenciam mutuamente, ou, colocando de forma mais precisa, a generidade se constrói, numa sociedade de classes, por meio da dinâmica da luta de classes:

Aquilo que (...) nós observamos (...), do lado social objetivo, como generidade existente, aparece, assim, na prática imediata, como o resultado de tais forças em luta. Contudo, a essência de um tal ser social exprime-se precisamente nessas lutas, em que a sua explicitação omnilateral, seus antagonismos reais incorporam ontologicamente a essência objetiva da generidade ainda mais profunda e completamente do que o simples desfecho efetivo das lutas⁵¹.

2.3.2 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

⁵¹ *Ibidem*, p.109.

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. Como afirmamos no primeiro capítulo, 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). Lembramos que 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. Um 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. Diz Marx, “mais-valia e taxa de mais-valia são o invisível, o essencial a investigar, enquanto a taxa de lucro e, por conseguinte, a mais-valia sob a forma de lucro transbordam na superfície dos fenômenos” (2008b, p.61)

Mas o que dizer sobre aquilo que notoriamente tem sido chamado de cultura dos trabalhadores e cultura da burguesia? Por exemplo, tratemos do clássico estudo de E. P. Thompson (1987) sobre a classe operária do séc. XVIII. Vemos o processo

de experiência comum, podemos dizer que o modo de vida que toma as formas tradicionais é a cultura da classe trabalhadora? Ou não seria a especificidade de classe as respostas às necessidades que a luta empenhada pelos trabalhadores contra as transformações capitalistas? Um estudo empírico dos trabalhadores encontrará uma heterogeneidade infinita da cultura. Isso porque, como fruto da experiência, essa cultura é formada por particularidades das vivências de diversos setores, gerações, gêneros, dos trabalhadores. Ainda assim, não poderíamos falar de elementos culturais próprios da experiência do cotidiano fabril? Sem dúvida. Poderíamos chamar isso de cultura de classe? Não precisamente. O mais rigoroso seria tratar isso como uma cultura operária, ou seja, precipitada de experiência dos operários.

2.4 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. Para Gramsci, senso comum é

a concepção do mundo absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio. O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o 'folclore' da filosofia e, como o folclore, apresenta-se em inumeráveis formas; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, conforme à posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia. Quando na história se elabora um grupo social homogêneo, elabora-se também, contra o senso comum, uma filosofia homogênea, isto é, coerente e sistemática. (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.

2.4.1 Luta de classes e o papel do Estado

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. Como diz Gramsci, “não se deve concluir que os fatos de superestrutura devam ser abandonados a si mesmos, a seu desenvolvimento

espontâneo, a uma germinação casual e esporádica. (...) criadas as condições nas quais um determinado modo de vida é 'possível', a 'ação ou a omissão criminosa' devem receber uma sanção punitiva, de alcance moral, e não apenas um juízo de periculosidade genérica"⁵².

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.

Raymond Williams reforçou a ideia de que a hegemonia deve ser construída constantemente.

Uma hegemonia vivida é sempre um processo. Não é, exceto analiticamente, um sistema ou uma estrutura. É um complexo realizado de experiências, relações e atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis. Isto é, na prática a hegemonia não pode nunca ser singular. Suas estruturas internas são altamente complexas, e podem ser vistas em qualquer análise concreta. Além do mais (e isso é crucial, lembrando-nos o vigor necessário do conceito), não existe apenas passivamente como forma de dominação. Tem de ser renovada continuamente, recriada, defendida e modificada. Também sofre uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões (1979, p.115).

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”⁵³.

Portanto, a hegemonia não é construída como um processo de imposição ideológica, mas como um “sistema de significados e valores central, efetivo e dominante, que não é meramente abstrato, mas organizado e vivido”⁵⁴. 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

⁵² *Ibidem*, p.28.

⁵³ *Ibidem*, p.116.

⁵⁴

Ibidem, p.217.

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 derrubado⁵⁵.

Esse processo descrito acima soma-se 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. Parece claro que o primeiro mecanismo está de acordo com a dinâmica geral da cultura. Não está claro, até agora, como é possível agir sobre a experiência realizada.

A força da hegemonia é conseguir como produto final uma experiência dos dominados que os impeça de questionar teórica, mas principalmente, praticamente essa dominação.

A hegemonia é então não apenas o nível articulado superior de 'ideologia', nem são as suas formas de controle apenas as vistas habitualmente como 'manipulação' ou 'doutrinação'. É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constituído e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um senso de realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada, e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas de sua vida. Em outras palavras, é no sentido mais forte uma 'cultura', mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes⁵⁶.

55

Ibidem, p.217-218.

56 *Ibidem*, p.113.

Como a hegemonia consegue atuar para garantir que o processo desenvolvido da experiência não se constitua como resistente às práticas necessárias à manutenção da ordem? Toda experiência, que é o fundamento do senso comum, só pode ser entendida a partir de um trabalho de homogeneização. Isso leva o senso comum ao caminho de desenvolver uma filosofia. Para Gramsci, na filosofia da práxis, por se buscar ser filosofia das massas, deve partir do senso comum. No entanto, a filosofia pode, ao sistematizar o senso comum, retornar como força exterior “que limita o pensamento original das massas populares de uma maneira negativa, sem influir positivamente sobre elas, como fermento vital de transformação interna do que as massas pensam, embrionária e caoticamente, sobre o mundo e a vida” (GRAMSCI, 1999, p.115). De acordo com o autor, ao não se desenvolver como uma filosofia dos subalternos, a filosofia dominante age como força externa ao senso comum, e com influência negativa. Ela buscará travar os desenvolvimentos desse senso comum. Podemos dizer que terá o efeito de suspender, travar as mediações em seus momentos quase imediatos.

Essa filosofia dos dominantes oferece novas mediações? Ou oferece produtos já imediatos? Será que podemos separar o processo que desenvolve autenticamente uma experiência e aquele que interrompe esse desenvolvimento com produtos externos? Não seria então esse o mecanismo básico do “convencimento” no processo de hegemonia? Ao dar, de fora, peças que articulem a experiência com uma concepção de mundo estranha a ela, cria-se condições para o convencimento, ou seja, o engajamento dos subalternos na reprodução da vida social. Há um problema aqui. Por vir de fora, essa articulação não é de fato um desenvolvimento próprio do senso comum. Williams afirma que a hegemonia é forte porque é vivida. De fato, se não forem encontrados no próprio senso comum elementos que tenham afinidade com o caldo da cultura dominante, o processo de construção da hegemonia fracassará. Essa filosofia como força externa, no entanto, se ligará a esses elementos estabelecendo uma dinâmica externa, dirigida para a manutenção da ordem. Para tanto, ela deve interromper o desenvolvimento interno do senso comum, deve encarar o senso comum de maneira imediata.

Vimos que o senso comum é heterogêneo, confuso, já que é vivido em geral

de forma imediata. A força externa, com a finalidade de estabelecer hegemonia, deve tomar o senso comum em sua imediaticidade, em sua forma confusa. Deve articular as peças como se estivessem soltas. Nesse sentido, podemos dizer que não há um processo de mediação (tal como concebe Lukács), mas sim um processo de manipulação: articulação de peças, relação entre elementos imediatos. Esse processo, portanto, só terá êxito, se o ambiente do imediatismo for incentivado, ocorrerá, portanto, de forma intensa na vida cotidiana.

2.4.2 Cultura dominante – eixo da dinâmica secundária

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 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.

2.4.3 Cultura comum e cultura dominante

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. No entanto, a cultura comum não pode ser considerada de forma imediata. Como esta, na sociedade de classes, é somente fundamento para vivências diversas, ela acaba por se concretizar apenas como arena dessas diferenciações.

Essa dinâmica secundária não pode, portanto, se fundamentar em nada que não esteja já posto, em potência, na dinâmica geral. Já no complexo trabalho/linguagem, ou seja, no processo de produção dos meios de vida, os humanos ao agirem sobre suas condições materiais, também inserem novas categorias no seu ser. Superam o imediatismo da vida biológica. Nas mediações estão dadas as possibilidades de se agir não apenas sobre a natureza, mas também sobre as ações dos outros seres humanos, ou seja, sobre a própria vida social. Lukács chamará esse tipo de ação de *posições teleológicas secundárias*. Encontraremos, como posição teleológica secundária, o complexo da ideologia. Para Lukács, a ideologia surge, ontologicamente, com a divisão do trabalho intelectual e material.

A ideologia é uma nova forma de posição teleológica (...) que, ao invés de buscar elaborar um fragmento da natureza de acordo com finalidades humanas, como o faz a posição teleológica primária (posição originária do trabalho), ela busca sim induzir um homem (ou vários homens) a realizar algumas posições teleológicas segundo um modo predeterminado. (ALVES, 2010, p.53)

A possibilidade dada pelo processo de mediação só será desenvolvida em sua forma secundária quando se faz necessário agir sobre os outros seres humanos, e a ideologia, como um novo complexo existente é elaborada para atender uma “função social específica: mediar os conflitos sociais, quaisquer que sejam eles” (LESSA, 2001, p.96).

Conceitualmente, há uma diferença entre ideologia e hegemonia. O processo de hegemonia fundamenta-se na luta ideológica, mas não se identifica a ela. Como afirma Williams, a novidade do conceito de hegemonia é tratar do processo de totalização da cultura. Para Gramsci, esse processo de hegemonia pressupõe a existência de um Estado ampliado, somente possível numa formação social com sociedade civil discernível.

O mecanismo básico da construção da hegemonia – o convencimento – não é uma novidade do capitalismo. No entanto, será somente no capitalismo, que exige a existência de uma força de trabalho livre, que a sociedade civil terá certa autonomia e a luta de classes inundará essa esfera. Dessa forma, há uma hipertrofia do braço do convencimento na manutenção da ordem combinado com a clara coerção. Os efeitos da construção da hegemonia no capitalismo serão mais evidentes e desenvolvidos. A cultura é cada vez mais alvo da ação política.

Esse, no entanto, é apenas o aspecto que se refere à necessidade do desenvolvimento de uma forma sofisticada de construção da ordem social. Ou seja, se a classe dominante não atuar cotidianamente no processo de construção da hegemonia, articular os elementos perigosos à reprodução da vida social em uma prática inofensiva, ela será refém dos efeitos imponderáveis da produção variada de cultura. O outro lado do fenômeno está nas condições existentes para o desenvolvimento desse processo de construção da hegemonia. Para que a cultura seja alvo constante de política de forma sofisticada é necessário que se tenham também instrumentos sofisticados de ação sobre os elementos culturais.

2.5 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.

2.5.1 Socialização da sociedade

Acusa-se com frequência o marxismo de pensar a história de forma evolutiva. O marxismo seria mais uma das correntes teóricas que tomam a história como o caminho necessário para se chegar ao inevitável presente. Quando se fala em desenvolvimento histórico hoje, muitos consideram essa perspectiva evolucionista. A esses, dificilmente o marxismo deixará de parecer antiquado teoricamente. Mas precisamos destacar que há uma diferença decisiva entre a caracterização do desenvolvimento das formas sociais e a identificação de um processo evolutivo geral da humanidade. A diferença está na existência ou não de teleologia no sentido da história.

Como mencionado, Lukács afirma que a teleologia é característica marcante no ser social. No entanto, o processo histórico não é teleológico.

Em determinados momentos decisivos do ser social as séries causais se afirmam independente do pensamento e da vontade dos homens, mas como, todavia, as formas concretas nas quais elas se apresentam podem realizar-se, indissociavelmente no plano objetivo, somente pela mediação daquilo que a seu tempo chamamos fator subjetivo. Por conseguinte, a constituição concreta de cada sociedade é um produto da atividade humana e possui ao mesmo tempo uma realidade independente, um desenvolvimento autônomo nas suas relações (LUKÁCS, 1981a, p.61).

Sem pensar a história teleologicamente, é possível, porém, considerar a continuidade do processo de desenvolvimento das formas sociais (2010a, p.378). Há, segundo Lukács, uma progressiva socialização da sociedade, determinada pelo processo básico que identificamos da atividade humana: a mediação.

Antes de tudo o trabalho pouco a pouco se coloca, como esfera peculiar de mediações, entre o homem e a satisfação das necessidades, entre o homem que trabalha e o ambiente natural. Do mesmo modo, neste instante são postas ao homem perguntas que exigem dele respostas sob forma de práxis, mas quem põe as

questões é cada vez menos a natureza em si mesma, imediata; é, ao invés, o intercâmbio orgânico cada vez mais extenso e profundo da sociedade com a natureza. (1981b, p.123)

Lukács sustenta que, com o avanço das mediações, a reprodução humana cada vez menos se dá numa relação imediata com a natureza, a reprodução dependerá de uma práxis que sirva como resposta a perguntas já frutos de um intenso intercâmbio entre sociedade e natureza.

Na realidade é a troca orgânica da sociedade com a natureza que põe alternativas. O homem, sob pena de bancarrota, deve reagir a elas com decisões alternativas ativas, com novas posições teleológicas. Depois, no curso da sua execução prática são liberadas e atualizadas algumas possibilidades (...). Como, em seguida, as alternativas postas e resolvidas corretamente, - corretamente no sentido do que corresponde à 'exigência do dia'- são fixadas socialmente, são engastadas na reprodução social dos homens, ela, deste modo, se tornam partes integrantes do continuum da reprodução dos indivíduos e da sociedade e se consolidam como, de um lado, crescimento da capacidade vital da sociedade no seu todo e, de outro, difusão e aprofundamento das faculdades individuais dos homens singulares⁵⁷.

Temos assim a principal consequência do afastamento das barreiras naturais: o desenvolvimento da personalidade, como forma de dar respostas às perguntas cada vez mais complexas da vida social. Esse desenvolvimento tem um efeito direto sobre as determinações da classe no capitalismo. Lukács, se referindo a Marx, afirma que “a forma capitalista é a mais pronunciadamente social do desenvolvimento das sociedades de classes até aqui, como aquela que a relação dos homens singulares com a sociedade se tornou causal” (2010a; p.116)

No capítulo anterior, citando Lukács, afirmamos que 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 naturais⁵⁸.

⁵⁷ *Ibidem*, p.5.

⁵⁸ Sobre o caráter “natural” das formações pré-capitalistas e o caráter social do capitalismo, diz Lukács: “O caráter especificamente social do capitalismo se exprime no fato que isto tem lugar predominante no puro plano econômico (ou melhor: direta ou indiretamente no plano econômico) e que o indivíduo não é ligado ao processo de reprodução social por sistemas de mediações “naturais”. Como mais acima, também aqui colocamos a naturalidade entre aspas, porque nas visões “orgânicas” da vida social, há um tempo bastante difundidas, mas ainda hoje perceptíveis, frequentemente a ligação entre casta, polis, aristocracia, etc. e indivíduo se apresenta como alguma coisa de natural (sem aspas). Mas, da mesma forma como recusamos estas ilusões, devemos nos dar conta que o indivíduo é ligado à casta, à ordem medieval, etc. de modo essencialmente diferente que à classe. O aspecto “natural” consiste no fato de que uma criação em si social

A classe, no sentido verdadeiro, estrito, já é produto dessa socialização da sociedade, portanto, nesse sentido, é qualitativamente distinta de diferenciações anteriores, socialmente contrapostas: ela não substitui a confrontação da personalidade, por meio de mandamentos e proibições – nascidos de um vínculo social ainda 'natural', mas pode conferir precisamente às reações da pessoa singular casualmente criada na sociedade impulsos para sua intensificação omnilateral⁵⁹.

Agnes Heller afirma algo semelhante:

O afastamento das barreiras naturais teve como efeito para as integrações que (desde a aparição da sociedade capitalista) *o homem deixou de ser um ser comunitário por nascimento (...)*. Nascer no seio do proletariado o faz apenas capaz, dado que se sente desconfortável em sua alienação, de enfrentar esta tarefa, de escolher esta comunidade. Neste caso o nascimento não é em absoluto vinculante⁶⁰ (HELLER, 1977, p.82).

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.

2.5.2 Sistema de mediações de segunda ordem

O capitalismo, como expusemos, é a forma mais social até agora existente. A

por causa do hábito, da tradição, etc. para os homens e não apenas para os indivíduos singulares, mas também para a massa, em alguns períodos para toda a sociedade, adquire o caráter de fato necessário, irrevogável, como a vida orgânica para os indivíduos. Todo homem deve aceitar como dados uma vez para sempre o dia do nascimento, o seu sexo, a sua estatura, etc.; ora, a mesma posição ele assume em relação a formas sociais como a casta, a ordem, etc., e considera o seu pertencer a elas por nascimento como um fato tão natural e imutável quanto o ser que lhe vem do nascimento. Obviamente se trata acima de tudo de falsa consciência, que no entanto, quando adquire uma firme solidez, – com frequência socialmente necessária, – quando pelas mesmas razões se torna geral e perdura por muito tempo, tem efeitos reais de grande envergadura pois, através dos homens que domina, reforça e consolida a estabilidade “natural” de determinadas formas de vida derivadas da divisão social do trabalho. A relação contraditória entre crescimento econômico e estrutura social, que sob este aspecto se reproduz igual a si próprio, resulta assim posteriormente acentuada, já que tais (falsas) formas de consciência podem continuar a sobreviver, ainda que igualmente falseadas, mesmo após a desagregação da sua base social”. (1981b, p.158-9)

⁵⁹ *Ibidem*, p.240.

⁶⁰

Tradução minha de: “El alejamiento de las barreras naturales tuvo como efecto para las integraciones que (desde la aparición de la sociedad capitalista) *el hombre dejó de ser un ser comunitario por nacimiento (...)* Nacer en el seno del proletariado lo hace solamente capaz, dado que se siente a disgusto en su alienación, de afrontar esta tarea, de elegir esta comunidad. En este caso el nacimiento no es en absoluto vinculante”

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).

É evidente que o ser humano, por sua atividade, modifica do modo que lhe é útil a forma dos elementos naturais. Modifica, por exemplo, a forma da madeira, quando dela faz mesa. Não obstante, a mesa ainda é madeira, coisa prosaica, material. Mas, logo que se revela mercadoria, transforma-se em algo ao mesmo tempo perceptível e impalpável. Além de estar com os pés no chão, firma sua posição perante as outras mercadorias e expande as idéias fixas de sua cabeça de madeira, fenômeno mais fantástico o que se dançasse por iniciativa própria (1999, p.93).

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.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho⁶¹.

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.

Naturalmente todo ato de troca é, por sua essência, social, de fato a determinação última do valor em torno do qual se move o preço é o tempo de trabalho socialmente necessário. Porém, desde que com o desenvolvimento do capitalismo o centro realmente operante da troca de mercadorias é constituído pelo preço de custo acrescido da taxa média de lucro, todo ato, mesmo como ato singular, é determinado

⁶¹ *Ibidem*, p.94.

pelo desenvolvimento complexo, pelo nível geral de toda economia, é inserido no contexto global desta como ato conclusivo de um movimento puramente social. Tal quadro posteriormente se concretiza e revela traços ulteriores do poder crescente da sociabilização, quando nos lembramos do pressuposto econômico deste domínio da taxa média de lucro: a possibilidade para o capital migrar livremente de um setor a outro da economia. Daqui segue-se que as leis globais e complexas do movimento complexo do capital determinam como princípios últimos o ser-precisamente-assim de todo ato singular na vida econômica, determinam a existência econômica de cada homem. (LUKÁCS, 1981b, p.147)

Mészáros, 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”⁶².

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

⁶² *Ibidem*, p.20.

alienantes de controle social metabólico”⁶³.

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.

As antigas estruturas da sociedade (estamento etc.) determinadas pela economia agora dominante oferecem objetivamente ao homem singular mediações sociais reais com sua atual e específica generidade (pensemos também nas castas, na situação social dos cidadãos da pólis, na nobreza etc.); ao passo que o homem singular no capitalismo, sem essas mediações sociais, é diretamente confrontado com essa generidade (LUKÁCS, 2010a, p.116).

É um erro ver o sistema de mediações de segunda ordem como consequência necessária da socialização da sociedade. De fato só possível um sistema de mediações de segunda ordem quando se atinge um alto grau de socialização da sociedade, pois esse sistema se fundamenta nas mediações sociais realizadas em todas as esferas sociais, especialmente, na economia. Na construção de uma humanidade concreta, esse processo é necessário pois carrega em si a possibilidade de ampla organização da produção segundo intenções humanas. Nunca se saltará sobre a natureza, mas essa alta socialização da sociedade permite que os humanos coloquem suas intenções em contato com um grande campo da natureza. No entanto, nesse sistema de mediações de segunda ordem, tem-se como consequência da socialização da sociedade não só o avanço social sobre a natureza, mas o descontrole sobre as mediações humanas e a desefetivação genérica – ou seja, a aparente negação da atividade humana como constituidora do trabalho social. O sistema de mediações de segunda ordem portanto é uma forma específica de socialização da sociedade que efetiva uma alienação. Em si a socialização não é alienante (lembramos da distinção entre objetivação e alienação feita por Lukács⁶⁴), é a sua forma específica capitalista que afasta a possibilidade de efetivação do gênero por forjar um sistema que corta, no nível da experiência, o contato entre os homens e a sociedade – já que esta aparece como fruto estranho, autônomo às ações individuais.

[e]m outras palavras, os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores. Por isso, para

⁶³ *Ibidem*, p.20.

⁶⁴ Ver nota 34 desta tese.

os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos.(MARX, 1999, p.95).

2.5.3 Capitalismo manipulatório

O sistema de mediações de segunda ordem tornado possível com o advento do capital só se transformará em uma significativa determinante da dinâmica social com o avanço da 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.

Com base num modo de trabalho preexistente, ou seja, num desenvolvimento *dado* da força de trabalho e do modo de trabalho correspondente ao desenvolvimento dessa força produtiva, pelo contrário, só se pode produzir mais-valia recorrendo ao *prolongamento do tempo de trabalho*, que dizer, sob a forma de *mais-valia absoluta*. A esta modalidade, como forma única de produzir mais-valia, corresponde pois a *subsunção formal do trabalho no capital* (MARX, 2004b, p.90)

A subsunção formal, que já permite a produção de mais-valia e portanto faz a produção ser capitalista, é condição para o desenvolvimento da forma própria de produção capitalista. Esta se estabelece quando se usa o conjunto de conhecimento, técnicas, maquinarias para aumentar a produção de mais-valia. Esse processo então só pode ser um desdobramento do primeiro, pois significa o desenvolvimento das relações capitalistas. De extração de mais-valia a partir de um processo de trabalho já existente para a formulação de um processo tipicamente capitalista, onde se agirá no conjunto das condições de trabalho com fins da geração da mais-valia – nesse sentido, o avanço do processo de trabalho será sob a forma do avanço da força

produtiva do capital (sob direção e controle do capital).

Este desenvolvimento da força produtiva do *trabalho objetivado*, por oposição à atividade laboral mais ou menos isolada dos indivíduos dispersos, etc., e com ele, a *aplicação da ciência* – esse produto *geral* do desenvolvimento social – ao *processo imediato de produção*; tudo isso se apresenta como *força produtiva do capital*, e não como força produtiva do trabalho⁶⁵.

“Com a subordinação real do trabalho no capital efetua-se uma revolução total (que prossegue e se repete continuamente) no próprio modo de produção, na produtividade do trabalho e na relação entre capitalista e operário”⁶⁶. A característica expansionista do modo de produção capitalista aparecerá de forma mais nítida.

A produtividade do trabalho, a massa da produção, a massa da população e a massa da sobrepopulação, desenvolvidas por este modo de produção, suscitam sem cessar precisamente – com o capital e o trabalho agora disponíveis – novos ramos produtivos nos quais o capital pode trabalhar novamente em pequena escala e percorrer novamente os diversos estádios do desenvolvimento até que estes novos ramos de atividade começam também a ser explorados em escala social. É um processo contínuo. Simultaneamente, a *produção capitalista* tende a conquistar todos os *ramos industriais* de que até o momento ainda não se apoderou e nos quais ainda (existe) a *subsunção formal*⁶⁷.

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 um 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

⁶⁵ *Ibidem*, p.93.

⁶⁶ *Ibidem*, p.104-5.

⁶⁷ *Ibidem*, p.105.

uma vida rica de sentido⁶⁸.

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 nexo 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.

2.5.4 Alienação contemporânea, curto-circuito na cultura e hegemonia

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

⁶⁸ *Ibidem*, p.129.

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:

O aspecto ontológico essencial deste processo pode ser brevemente exposto como um duplo movimento internamente unitário: por um lado a manipulação e o conexo consumo de prestígio excluem o máximo possível da vida cotidiana dos homens o impulso para a generidade e, acima de tudo, a tendência a superar a própria particularidade; o seu principal alvo objetivo é exatamente o de fixar, de tornar definitiva, a particularidade em cada homem objeto da sua ação. Por outro lado, e em conexão com tal movimento, a particularidade assim isolada adquire um caráter abstrato, um caráter – definitivamente – nivelador, a imediata e imediatamente sensível particularidade da vida cotidiana cai cada vez mais sob uma abstratividade superficial e imediata, por sua essência fixa e imóvel, mesmo se em contínua mudança no mundo fenomênico. (1981b, p.155)

No capitalismo manipulatório, portanto, os indivíduos se encontram em relação direta com a generidade (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 formamercadoria, já que esse período do capitalismo é determinado pela dominância dessa forma no conjunto da vida social. Vemos portanto a generalização de uma relação fundamental no capitalismo, a relação monetária.

Na relação monetária, no sistema de trocas desenvolvido (e essa aparência seduz a democracia), são de fato rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue. As diferenças de cultura etc. (todos os laços pessoais aparecem ao menos como relações *pessoais*); e os indivíduos *parecem* independentes (essa independência que, aliás, não passa de mera ilusão e, mais justamente, significa apatia – no sentido de indiferença), livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar; mas assim parecem apenas para aquele que abstrai das *condições*, das *condições de existência* sob as quais esses indivíduos entram em contato (e essas [condições], por sua vez, são independentes dos indivíduos e aparecem, apesar de geradas pela sociedade, como *condições naturais*, i.e., incontroláveis pelos indivíduos) (MARX, 2011, p.111)

Para Marx, no capitalismo a relação de dependência é *coisa*, ou seja, são

“relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, *i.e.*, suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas”⁶⁹. 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 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

⁶⁹ *Ibidem*, p.112.

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 imediatividade, 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 concluir, dessa forma, que a construção de hegemonia, como estratégia sólida e permanente, necessitará de um alto grau de socialização da sociedade.

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 conseqüente 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 anteriores⁷⁰. No entanto, essa pasteurização da cultura não pode ser identificada como um redescobrimto da cultura comum, da generidade. 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 imediaticidades 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 imediaticidades graças à cotidianização da vida, uma produção de experiências pobres, fundadas em formas reificadas.

⁷⁰ Por exemplo, Pierre Levy que define da cybercultura como universal sem totalização (1999, p.248).

3 IDENTIFICAÇÃO CULTURAL E LUTA DE CLASSES

Chegamos ao ponto onde devemos recolocar a pergunta que norteia esta tese: se a classe, como indicamos no primeiro capítulo, não pode ser resumida a uma identidade cultural; se a dinâmica da cultura não gera culturas de classe, como tratamos no capítulo anterior; qual a relação entre o desenvolvimento da consciência de classe e o processo de identificação cultural?

Um esclarecimento relativo à identidade cultural é necessário antes de avançarmos. A identificação cultural não é um processo abstrato, ou seja, não é um mecanismo estranho e independente de seus vínculos concretos com a realidade. De um lado, a própria cultura, pelo que vimos no capítulo anterior, não é vivida sempre da mesma maneira – ela não é um todo empírico imediato. De outro lado, a experiência da particularidade (o que seria a base para o processo de identificação em geral) também não ocorre sempre da mesma forma. Portanto, para tratar da relação entre identidade cultural e consciência de classe devem ser considerados os diferentes momentos constitutivos do desenvolvimento da consciência de classe na vivência da cultura.

No primeiro capítulo indicamos que a consciência de classe se desenvolve a partir das consciências individuais, frutos da vivência do imediatismo da vida cotidiana. Iasi resume bem o sentido desse movimento.

O ser da classe trabalhadora não está somente no momento particular de sua expressão cotidiana, nem na abstração sociológica de um sujeito histórico, mas precisamente no movimento que leva um até outro. Não está num operário andando com suas mágoas e incertezas pela rua, nem em sua classe agindo como sujeito de um determinado período histórico por meio de instrumentos criados em sua ação. (2006, p.75)

No seu caminho bem sucedido de desenvolvimento dessa consciência, ou seja, aquele que lhe permitirá atingir seus interesses de classe, será decisivo o quão realista for o processo de ação e, portanto, de conhecimento, da sua posição dentro do modo de produção da vida social. O realismo que consideramos aqui não é aquele da identificação do pensamento a uma lógica formal de funcionamento do mundo, nem pode ser o reconhecimento de leis alheias à prática humana. Na vida social, o ser social toma contato com a legalidade social a partir do que Lukács

chamou de “pena por ruína”. Em seu processo de intercâmbio com o mundo social, o ser ganha a possibilidade de perceber aspectos da legalidade por meio da vivência do sucesso e do fracasso. Pode lutar contra certa lei mas sofrerá da ruína social. (LUKÁCS, 1981a, p.6)

Um acontecimento negativo, até que seja julgado pelas massas como uma carência das formas de execução, como um fenômeno singular, pode porém suscitar críticas, talvez veementes, mas a correção do erro será deixada àquele *establishment* que o cometeu. Uma crise do sistema pode verificar-se só no momento em que vem à luz a ligação necessária entre os defeitos dos métodos de execução e os conteúdos mais importantes da vida social, ou seja, quando os homens se dão conta que a sua atividade até aquele ponto foi não somente dirigida com métodos equivocados, mas também guiada em direção a objetivos falsos, não correspondentes aos seus verdadeiros interesses, que os métodos ora julgados desprezíveis eram simplesmente meios para inculcar na mente das pessoas falsos conteúdos de vida e subordiná-las ao seu domínio. Só quando a compreensão crítica se eleva a esta altura ou se aproxima dela, torna-se claro para os homens que a base sobre a qual até então moveu-se a sua vida era inadequada e que eles devem erguer e renovar as zonas mais importantes da sua vida no quadro de uma realidade conhecida (ou mesmo, no mais das vezes ainda por conhecer) em termos novos⁷¹.

Podemos citar também Gramsci, que trata do realismo como necessário ao desenvolvimento da consciência de classe:

Com base no grau de desenvolvimento das forças materiais de produção, têm-se os argumentos sociais, cada um dos quais representa uma função e ocupa uma posição determinada na própria produção. Esta relação é o que é, uma realidade rebelde: ninguém pode modificar o número das empresas e de seus empregados, o número das cidades com sua dada população urbana, etc. Este alinhamento fundamental permite estudar se existem na sociedade as condições necessárias e suficientes para uma sua transformação, ou seja, permite verificar o grau de realismo e de viabilidade das diversas ideologias que nasceram em seu próprio terreno, no terreno das contradições que ele gerou durante seu desenvolvimento (2000, p.40)

Esse processo de desenvolvimento da consciência não pode ser separado do próprio desenvolvimento do sujeito coletivo, pois o realismo na defesa dos interesses de classe vem da vivência mais intensa da dinâmica fundamental das leis sociais, que é experimentada com mais riqueza de forma coletiva. A centralidade da extração de mais-valia e a dinâmica social derivada (a específica luta de classes do capitalismo), como já indicamos, dificilmente se mostra empiricamente. No entanto, a organização da classe trabalhadora coletivamente pode pôr em evidência vários indícios dessa contradição fundamental; ou uma situação crítica em que a burguesia tome medidas drásticas que desnudem sua necessidade de só aplicar o capital quando há garantias de remuneração a partir da extração de mais-valia pode indicar tanto aspectos da dinâmica social fundamental quanto a necessidade de ação coletiva por parte da classe trabalhadora. Aqui a dúvida se é a constituição de um

⁷¹ *Ibidem*, p.270.

sujeito coletivo que permite o desenvolvimento da consciência de classe ou se é o contrário é irrelevante, pois a marca do processo é a íntima interdependência desses dois aspectos: independente de qual é o elemento de ignição, essa estreita relação não se altera.

Nesse sentido, a constituição de uma identidade cultural, por ser construção de certa coletividade, tem efeito sobre o desenvolvimento da consciência de classe. É sobre esse ponto que encontraremos as relações determinantes que ligam os dois elementos. Para tanto, utilizaremos as diferenciações que fizemos sobre a dinâmica da cultura apresentadas no capítulo anterior. Porém, como estamos preocupados agora com o processo de desenvolvimento da consciência de classe, percorreremos inversamente a sequência indicada. Por ser a imediatez o ponto de partida, devemos iniciar nossa investigação sobre como a identificação cultural se relaciona com esse processo com aquilo que é para consciência o dado. Portanto, separamos essa apresentação em três momentos: o cotidiano do capitalismo contemporâneo; a vivência da hierarquização cultural; e a generidade. Em cada item, apresentaremos a forma básica que se estabelece entre identificação cultural e consciência de classe. Foi acrescentado mais um item de caráter conclusivo, onde indicamos os principais problemas que o capitalismo contemporâneo coloca para o desenvolvimento da consciência de classe no que tange ao processo de identificação cultural.

3.1 Identificação cultural no cotidiano do capitalismo tardio

3.1.1 A dinâmica do cotidiano no capitalismo tardio

O capitalismo tardio, em traços gerais, significou uma intensificação e expansão da forma capitalista de produção. Nesse sentido, não houve uma alteração de natureza do modo de produção, mas se pensarmos no nível fenomênico, houve uma significativa mudança, em especial, na esfera da vida

cotidiana:

A expansão da grande empresa capitalista a todo setor do consumo e dos serviços, pela qual estes últimos influenciam a vida cotidiana da maior parte dos homens de um modo todo diverso, direto, dirigente, ativo, mais intenso do que jamais foi possível nas formas econômicas precedentes. Naturalmente as privações extremas, causadas pela economia, das épocas passadas incidiam a fundo sobre sentimentos e pensamentos, sobre a vontade e a ação de massas de homens. Mas exatamente a imediatividade, a positividade com que tais tendências hoje permeiam toda a conduta de vida de todo homem cotidiano, demonstra que com relação às épocas passadas, se trata de um fato novo: é extremamente raro hoje que alguém consiga manter-se fora e até mesmo desviar-se delas (LUKÁCS, 1981a, p.235).

Como mostramos no capítulo anterior, o capitalismo tardio é marcado pela subordinação do conjunto da vida social à forma capitalista de produção. O cotidiano, que é o meio heterogêneo de inter-relação das esferas, parece ter sido aquele que mais foi afetado. Todas as esferas, alteradas pela inserção da lógica mercantil, se encontrarão no cotidiano e se identificarão formalmente. É dessa forma que a experiência do consumo de mercadorias passa a ser dominante – essa é a principal característica do cotidiano no capitalismo tardio.

Como também já tratamos, essa mercantilização generaliza a relação entre particular e universal abstratos para o conjunto da vida social. Temos no mercado a relação entre indivíduos abstratamente particulares mediados pela universalidade abstrata do dinheiro. Na vida cotidiana atual, os indivíduos tendem cada vez mais a atuar enquanto indivíduos abstratos⁷². Essa característica, evidentemente, tem forte impacto na sociabilidade bem como na forma de consciência.

Generaliza-se, portanto, aquilo que Marx chamou de relação de dependência *coisal*, nela os indivíduos se relacionam por meio das abstrações de suas particularidades. Se antes a dependência era pessoal, “os indivíduos são agora dominados por *abstrações*” (2011, p.112). A forma específica de alienação nesta relação é a do domínio da coisa sobre os homens, dado que o próprio produto humano aparece como característica material da coisa. Este domínio configura a

⁷² Gramsci aponta que não é inédita a existência de um indivíduo-massa, no entanto, é no cotidiano contemporâneo que ele se torna a forma dominante de vivência da particularidade: “a estandardização do modo de pensar e de atuar assume dimensões nacionais e até mesmo continentais. A base econômica do homem-coletivo: grandes fábricas, taylorização, racionalização, etc. Mas terá existido ou não no passado o homem-coletivo? Existia sob a forma da direção carismática, para citar Michels: isto é, obtinha-se uma vontade coletiva sob o impulso e a sugestão imediata de um 'herói', de um homem representativo; mas esta vontade coletiva era devida a fatores extrínsecos, compondo-se e decompondo-se continuamente. O homem coletivo de hoje, ao contrário, forma-se essencialmente de baixo para cima, à base da posição ocupada pela coletividade no mundo da produção: também hoje o homem representativo tem uma função na formação do homem-coletivo, mas muito inferior à do passado, tanto que ele pode desaparecer sem o cimento coletivo se desfazer e a construção desabar” (2000, p.260).

desefetivação humana.

Sartre, após sua virada teórica e política em direção ao marxismo, formulou conceitos preciosos que nos ajudam a compreender o tipo de sociabilidade desenvolvida quando há esse domínio da matéria sobre os humanos. No entanto, é preciso registrar que Sartre parte da ideia de que o que caracteriza esse domínio é alheio às especificidades da forma capitalista de produção. Para o autor, o que determina a inversão da relação humano-matéria é sua realização em um meio de escassez. Caminharemos com Sartre, indicando onde sua visão diverge da perspectiva que orienta esta tese, a saber, a ontologia marxista.

Em Sartre, o meio da escassez marca a gênese das classes, que seria a forma social para definir quem se apropria do excedente da produção. Até hoje, segundo Sartre, os homens viveram neste meio onde há o conflito, seja ele aberto, seja ele pressuposto, para definir quem será a população sobrando e quem ficará com o excedente. Nesta situação, “a *simples existência* de cada um é definida pela escassez como risco constante de não-existência *para um outro e para todos.*” (2001, p.242) No meio da escassez, a vida cotidiana se dá em um campo que abriga o conflito de interesses. Esse campo, chamado por Sartre de campo prático-inerte, é composto pelo conjunto das matérias trabalhadas nas quais a práxis dos indivíduos estão seladas: “ao perder suas propriedades humanas, os projetos dos homens gravam-se no ser, sua translucidez transforma-se em opacidade, sua tenuidade em espessura, sua ligeireza volátil em permanência; eles *tornam-se Ser* ao perder seu caráter de acontecimento vivido”⁷³.

Se pensarmos, como exemplo, na ferramenta, vemos que ela, por ser resultado de uma práxis (e, portanto, de uma intenção), torna-se portadora de uma exigência de práxis a outro que não aquele que a concebeu. Por ser feita no meio da escassez, essa exigência de práxis aparece como ordem alienada ao indivíduo, ou a um grupo: já que há conflito de interesse, ela transporta esse conflito pela matéria. Ao agir sobre o campo prático, não se tem uma relação simples entre homem e matéria, mas entre homem e matéria selada por práxis de outros, inimigos na verdade. O campo prático torna-se, então, um campo prático-inerte (o adjetivo inerte ressalta a característica reificada da situação, na qual a matéria aparece como

⁷³ *Ibidem*, p.288.

ordenadora).

Em Sartre, o fenômeno da reificação está ligado à existência do conflito social e é em-si um fenômeno alienante, ou seja, toda reificação num contexto de conflito é um processo de estranhamento daquilo que é humano. Aqui fica evidente como há uma diferença importante para com a visão de Marx. A reificação, ou seja, a coisificação daquilo que é social, humano, existe desde sempre no mundo social. É impossível o desenvolvimento da sociedade sem formas reificadas, já que esse processo está intimamente ligado ao produto das mediações realizadas e que são vividas imediatamente no cotidiano. As reificações, no entanto, podem carregar em si uma posição específica em relação ao conflito social. Podem, portanto, ser formas de ideologia, ainda que apareçam como “não-ideológicas”.

as reificações, mesmo tendo em si caráter ideológico se apresentam aos homens como modos de ser. Obviamente, isto não elimina a sua natureza ideológica, todavia, as diferencia de algumas outras ideologias que em geral operam sobre os homens direta e explicitamente enquanto ideologias, enquanto meios espirituais para combater os seus conflitos sociais. Em sentido geral, a reificação não é outra coisa senão um meio ideológico desta natureza. Na vida cotidiana, devido à conexão imediata entre teoria e práxis, são possíveis dois diferentes tipos de função das ideologias: ou elas operam puramente como ideologias, um dever-ser que dá direção e forma às decisões do homem singular na vida cotidiana ou a concepção de ser que nelas está contida aparece aos homens da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade frente à qual somente reagindo adequadamente eles são capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações. (LUKÁCS, 1981a, p.44-5)

No capitalismo tardio, a efetivação de um sistema de mediações de segunda ordem hipertrofiou o campo das reificações ideológicas, ou seja, a ideologia cada vez mais tomou a forma de reificações, como fatos objetivos imutáveis. O que há de novo na forma-mercadoria não é o fenômeno da reificação em si, mas o fato dela permitir, numa escala nunca vista, um conjunto infinito de reificações ideológicas. Essa alteração de escala tem efeitos qualitativos que são, portanto, próprios do desenvolvimento capitalista⁷⁴.

Sartre tomou o fato que é necessário para compreender esse processo de domínio da matéria frente ao homem, a saber, o conflito social, mas desconsiderou aquilo que é decisivo para transformar esse domínio numa experiência generalizada

⁷⁴ Aqui, pode-se argumentar, como inclusive demonstrou magistralmente Sartre, que esse domínio da matéria sobre o homem ocorreu largamente na URSS. E esse fato seria uma prova de que esse domínio não é próprio do capitalismo. Com Lukács é possível replicar esse argumento. O stalinismo, segundo Lukács, utilizou amplamente a forma da manipulação. O stalinismo fez uso dos “avanços” conquistados pelo capitalismo. Ou seja, sem a generalização da forma-mercadoria, seria impossível para o stalinismo instaurar um amplo sistema de manipulações.

na vida social: a mercantilização. Ao meu ver, essa importante diferença de perspectiva não nos impede de fazer uso de vários conceitos e análises que Sartre efetiva. Se Sartre falha em traçar as linhas gerais, a partir do marxismo, da sociabilidade em todas as sociedades de classe, ele oferece um dos trabalhos mais detalhado sobre a vida cotidiana no capitalismo.

Sobre esse ponto, tem destaque o conceito de *serialidade*. Para Sartre, a serialidade é uma forma de relação entre indivíduos alienados de sua atividade. A serialidade seria a estrutura da sociabilidade cotidiana: indivíduos aparentemente soltos que agem dentro de um campo prático-inerte. A matéria carrega as ordens de práxis que não são vislumbradas e assim aparecem como ordens objetivas tão duras quanto a matéria. Dessa forma, os indivíduos agiriam como se estivesse sendo manipulados, mas, na verdade, teriam alugado sua práxis.

Tomemos o exemplo usado por Sartre para ilustrar esse forma de sociabilidade: ao esperarmos um ônibus no ponto formamos um coletivo com todos aqueles que fazem o mesmo. O objeto comum para alguns daquele ponto, o ônibus que esperamos, nos faz agir de forma unitária – esperar o ônibus e entrar nele quando chegar – mas não nos liga a uma práxis comum. A serialidade, apesar de permitir ações comuns, não configura uma práxis comum e, portanto, não é fruto de relações sociais intencionais. O que liga os indivíduos, segundo Sartre, são relações de alteridade. “[o ser serial] é constituído como *unidade negativa* e interdependência ameaçadora (ou paralisante) *pela impotência* de cada ação real na medida em que ela vem a esta das ações dos Outros através do campo prático” (2001, p.406). Não há uma práxis de fato, mas sim uma atividade que é passiva por ser determinada de fora, o que me liga ao outro é o fato de ele ser também determinado pelo objeto comum, o que nos une é a impotência frente a um objeto que nos é estranho.

Portanto, a inscrição da práxis na matéria num ambiente de conflito social (escassez) tem como efeito a inversão da relação homem-matéria e a produção, artificial, da passividade na práxis: “o campo prático-inerte faz-se em cada *práxis* objetivada *sua negação* em benefício da atividade passiva como estrutura comum dos coletivos e da matéria trabalhada”⁷⁵. No campo prático-inerte “a ação de cada um perde-se em benefício dessas forças monstruosas que conservam, na inércia do

⁷⁵ *Ibidem*, p.422.

inorgânico e da exterioridade, um poder de ação e unificação conjugado a uma falsa interioridade”⁷⁶.

A serialidade é a forma de sociabilidade de uma sociedade em que o estranhamento inundou o conjunto das relações sociais. Quando o conjunto social ganha uma forma autônoma aos seus produtores e a impotência se torna uma experiência básica, a serialidade passa a ser a forma dominante de sociabilidade no cotidiano.

3.1.2 A identificação cultural no cotidiano do capitalismo manipulatório

Podemos então avançar sobre como, em nossa vida cotidiana atual, se dá a identificação cultural, delineando os dois aspectos determinantes desse processo: a forma de vivência da particularidade e a relação com a cultura. Ambos os aspectos não são processos independentes entre si, é impossível tratar de um sem considerar o outro. Por meio de abstrações podemos, no entanto, destacar esses aspectos para melhor compreender o fenômeno.

O primeiro aspecto está ligado ao conceito de serialidade cunhado por Sartre. Os indivíduos vivem sua particularidade como seres soltos, como elementos de uma série: “a série é um modo de ser dos indivíduos uns em relação aos outros e em relação ao ser comum, e esse modo de ser metamorfoseia-os em todas as suas estruturas”⁷⁷. Para Sartre, “[n]a reciprocidade *modificada pela escassez*, o Mesmo aparece-nos como o contra-homem enquanto *esse mesmo homem* aparece como radicalmente Outro (isto é, portador para nós de uma ameaça de morte)”⁷⁸. O resultado, portanto, é a atomização: “a alteridade vem às coisas pelos homens e volta das coisas para o homem sob a forma de atomização”⁷⁹. “Se justamente, como foi afirmado frequentemente por Marx, tudo é *outro* na sociedade capitalista é, antes

⁷⁶ *Ibidem*, p.423.

⁷⁷ *Ibidem*, p.371

⁷⁸ *Ibidem*, p.244

⁷⁹ *Ibidem*, p.289

de tudo, porque a atomização – origem e consequência do processo – transforma o homem social em um Outro que não ele mesmo, condicionado pelos Outros na medida em que estes são Outros que não ele⁸⁰. Para Sartre existe uma relação íntima entre inversão homem-matéria e atomização, pois é na vivência do particularismo que nos pensamos impotentes frente a história que nós mesmo produzimos.

Portanto, a serialidade não é só uma relação entre eu e outro, mas entre eu e ser comum. Esse ser comum será encontrado na vivência da cultura. Como indicamos no capítulo passado, a cultura no cotidiano é vivida imediatamente. Tem-se o conjunto dos objetos, crenças, valores expostos de forma heterogênea. No cotidiano do capitalismo tardio, essa cultura ganha a especificidade de aparecer não só como dado imediato, mas também como autônoma da atividade humana. Nesse sentido, podemos dizer que essa cultura se constitui nesse momento como o campo prático-inerte de que fala Sartre. Esse campo das reificações ideológicas, usando aqui uma expressão híbrida dos termos de Sartre e Lukács, só se constitui em sua plenitude, ou, ao menos, num nível significativo para ser a determinação dominante na vida cotidiana, no capitalismo tardio.

Dessa forma, o processo de identificação cultural toma forma por meio de um reconhecimento de si a partir de aspectos empíricos, imediatos da cultura. Esses aspectos portanto mediam as relações de alteridade. Tem-se a seguinte dinâmica: EU – objeto imediato – Outro.

3.2 Luta política e identidade cultural

Essa forma de relação serial, apesar de efetivar a atomização dos seres sociais, não impede que se forme uma ação conjunta, coletiva. Voltemos ao exemplo usado por Sartre do ônibus. Enquanto esperam um mesmo ônibus, as pessoas são unidas pelo ser comum *ônibus*. São passivas nessa coletividade. Efetivam uma unidade negativa onde “a própria impotência (...) apresenta-se como exigência

⁸⁰ *Ibidem*, p.413

unitária da ação; (...) neste caso, a ação não é realmente *práxis*, mas prático-inerte, uma vez que realiza o Outro como passividade fugidia e pré-fabricada”⁸¹. A “unidade do ajuntamento, longe de ser orgânica ou prática, manifesta-se com todos os caracteres da materialidade selada”⁸². Imaginemos, no entanto, que, já com os passageiros dentro do ônibus, alguém comece a passar mal. A serialidade pode ser rompida com a formação de um grupo movido por um interesse comum, as relações que se formam serão relações que ligam os indivíduos, mesmo que cada um tenha uma função diferente (no caso de alguém passar mal, um médico terá uma função diferente do homem que ligará para serviço de ambulância, mas todos estão atuando sob o mesmo interesse). Temos assim a situação de um grupo em fusão, neste, segundo Sartre, “a reciprocidade mediada surge da própria *práxis*, como relação de convergência entre dois terceiros que se aproximam um do outro no movimento gerados dos grupo (...) A reciprocidade é relação direta, convergente, vivida”⁸³.

O grupo formado dificilmente conseguirá superar permanentemente a estrutura serial. Como dissemos, Sartre deriva essa forma de sociabilidade da existência de um meio de escassez. Esse meio, para Sartre, só é superado com a socialização da produção, com o socialismo. Até atingir essa meta, as formações coletivas sofrem da tendência de retornar à estrutura serial. O grupo-em-fusão tende a ser institucionalizado e estabelecer uma relação para com os indivíduos que o formam no molde tratado anteriormente.

3.2.1 A luta política como ruptura com o imediato

Para Sartre, nada existe entre a forma identitária alienante da serialidade e o momento de livre *práxis*, que vem apenas no grupo em fusão. Nessa última, poderíamos sentir o gosto do que seria o futuro socialista, uma *práxis* coletiva livre.

⁸¹ *Ibidem*, p.406.

⁸² *Ibidem*, p.408.

⁸³ *Ibidem*, p.561.

Por definir a práxis no grupo em fusão como práxis translúcida, já que os indivíduos agem conscientes de suas intenções e estão solidários entre suas práxis individuais, a sociabilidade presente nesse momento seria do mesmo tipo daquele que se generalizaria com o fim do meio da escassez.

Podemos dizer que há, nesse quadro desenhado por Sartre, uma visão abstrata da ação histórica. A sociabilidade futura estaria dada imediatamente, ainda que por um lapso, no próprio caminho para o futuro: entre essa sociabilidade e a que é marca do cotidiano dos indivíduos serializados nada se interpõe. O futuro parece vir como um salto no momento que for possível generalizar uma sociabilidade já existente só que minoritária.

O processo, no entanto, de luta contra o meio da escassez produz sua própria sociabilidade, e esta não é aquela futura. A formação de um grupo de auxílio a um passageiro talvez seja demasiadamente episódica para percebermos essa sociabilidade nova. Em ações coletivas mais duradouras e portanto com objetivos mais profundos, a sociabilidade não está marcada pela identificação cultural imediatista e pela alteridade generalizada (que todos são o outro). Sua durabilidade, como já indicamos, se dá pelo vínculo a uma força social significativa e pelo efeito que essa força social tem no modo de produção da vida social.

Estamos no terreno do que Gramsci chamou de ação política de fato, aquela que não busca as adequações possíveis pela ação imediata, portanto, visíveis empiricamente e que só “será de tipo 'defensivo' e não criativo original” (2000, p.16).

Para Gramsci,

O político em ato é um criador, um suscitador, mas não cria a partir do nada nem se move na vazia agitação de seus desejos e sonhos. Toma como base a realidade efetiva: mas o que é esta realidade efetiva? Será algo estático e imóvel, ou ao contrário, uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio? Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e atuantes, baseando-se naquela determinada força que se considera progressista, fortalecendo-a para fazê-la triunfar, significa continuar movendo-se no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la (ou contribuir para isso). Portanto, o 'dever ser' é algo concreto, ou melhor, somente ele é interpretação realista e historicista da realidade, somente ele é história em ato e filosofia em ato, somente ele é política⁸⁴.

Lukács, ao reivindicar uma polêmica afirmação de Lenin, trata desse mesmo aspecto da ruptura com o imediato. Lenin, em *O que fazer?* afirma que a consciência socialdemocrata (socialista) deveria vir de fora da consciência imediata trade-

⁸⁴ *Ibidem*, p.35.

unionista existente entre os operários russos (2006, p.135). Muitos tomaram essa afirmação como demonstração de autoritarismo do partido, que “traria”, impor uma consciência aos trabalhadores. Lukács, defendendo que a afirmação é válida, indica que, de fato, essa consciência vem de fora, não porque é imposta, mas porque não está lá imediatamente nas relações vividas. O cotidiano dos trabalhadores é o da luta corporativa.

A espontaneidade é a reação imediata de ser e tornar-se da economia. A simples luta por um salário mais alto, por redução das horas de trabalho, não abala substancialmente a relação fundamental entre capitalista e operário; não resta dúvida que a redução da jornada de trabalho de doze para onze horas e meia pode ser uma conquista efetiva dos operários, mas é difícil que incida de maneira determinante sobre a função da jornada de trabalho enquanto meio da alienação. A consciência que surge neste âmbito permanece, segundo a terminologia que estamos usando aqui, no nível de uma generidade-em-si. Lênin, portanto, contrapõe a esta espontaneidade (...) uma consciência que signifique compreender com o pensamento e ao mesmo tempo combater na prática o sistema capitalista na sua totalidade. (LUKÁCS, 1981a, p.58-9)

Podemos dizer que a ação política então deve caminhar do nível da generidade em si, ou seja, da generidade existente, dada, para a generidade para si – processo de compreensão e ação sobre essa generidade em si. Só é possível tal feito, como vimos no capítulo anterior, se forem criadas mediações (práticas e teóricas), se as reificações da vida cotidiana foram enfrentadas⁸⁵.

Nesse novo momento, que pode ou não trazer consigo signos de pertencimento a uma classe social na consciência dos envolvidos, há um contato mais direto com a dinâmica da luta de classes, pois, se a luta em questão deixa o imediatismo cotidiano da ordem social, inevitavelmente ela será relevante para o equilíbrio existente da luta entre as classes.

a conquista imediatamente eficaz do método marxiano, a luta de classes como força motriz real do desenvolvimento social, e, portanto, como motor decisivo na história do gênero humano enquanto fator ontológico eficaz, não podem ser inteiramente compreendidas, sem que se aprenda a compreender que o complexo de decisões do qual surge a individualidade humana como superação da mera singularidade, é o momento real do processo em seu conjunto que valora e que é valorado (...) Só na luta, cuja gênese imediata não pode ser compreendida sem decisões alternativas sempre operantes de indivíduos humanos, surge aquilo que Marx chama, com acerto, de 'classe para si mesma'. Só a partir daí é possível uma luta que chegue a se desenvolver plenamente, uma luta política. (LUKÁCS, 2010a, p.98)

A luta política de fato, por se dar por ruptura ao imediatismo, altera a relação do sujeito com a cultura bem como a forma de vivência da particularidade.

⁸⁵ *Ibidem*, p.103.

3.2.2 Identificação cultural na vivência da luta da classes

Como indicamos no capítulo anterior, a luta de classes determina a cultura por dar a certas práticas, valores, significados a importância de garantir a manutenção da ordem social, e a outras a de colocar em risco essa ordem. Essa dinâmica não é visível no imediatismo cotidiano de nossa sociedade (como também já tratamos), ela só é percebida no momento em que, de fato, se estabelece uma ameaça à ordem. Por isso, nenhum valor, prática, significado é em si rebelde ou conservador. Não se pode abstratamente criar um manual da cultura rebelde. Essa cultura contra-hegemônica o é contextualmente, ou seja, como prática inserida na dinâmica da luta de classes. Nesse sentido, temos que avaliar a identificação cultural no momento mediatizado da luta política, onde a cultura não é vivenciada imediatamente, mas se vive elementos da cultura como meios de uma luta estabelecida.

Na forma imediatista cotidiana, os elementos culturais são vividos como fins, sendo o próprio sentido da luta.

Tomemos um exemplo usado por Žižek:

Recentemente, os hindus na Índia organizaram grandes manifestações contra o McDonald's, depois de saber que, antes de congelar suas batatas fritas, a empresa as fritava em óleo de gordura animal (carne bovina); a partir do momento em que a companhia acedeu, garantindo que todas as batatas fritas vendidas na Índia seriam fritas apenas em óleo vegetal, os hindus, satisfeitos, voltaram contentes a comer batatas. (2005, p.179-180)

Por ter como demanda um aspecto do modo de vida imediato que pôde ser atingido sem que alterações significativas tenham sido necessárias na forma como se produz a vida, a luta consolidou-se como mera luta imediata, dando ao elemento cultural o lugar de objetivo dessa luta. Nem sempre isso é possível. Aspectos culturais imediatos podem ser centrais para a reprodução de certa ordem⁸⁶. O que faz de certa luta uma luta por aspectos imediatos do modo de vida não é seu objetivo inicial, mas como a própria luta se desenvolve. Pão, paz e terra, aspectos que eram

⁸⁶ É comum, por exemplo, que lutas operárias tenham a capacidade de romper com o imediatismo abruptamente. A posição primária na produção de mais-valia da indústria tende a obrigar que o processo de consciência ocorra mais rapidamente com a pena da luta imediata se arruinar. É claro que, expressando essa posição especial, as lutas operárias são acompanhadas mais detalhadamente pela burguesia e normalmente em reação a elas desenvolve-se um sistema de resposta às demandas operárias muito mais ágil do que em setores mais distantes da produção de mais-valia (como podemos ver nas lutas estudantis, de professores)

entendidos imediatamente, foram bandeiras que obrigaram uma luta muito mais profunda do que pode aparentar.

Gramsci, tratando o elemento espontâneo de muitas lutas das classes subalternas, ilustra como uma luta imediata pode ser o estopim de uma luta política significativa (no sentido de política dado pelo autor) ao provocar uma reação de um setor conservador.

Ocorre quase sempre que um movimento 'espontâneo' das classes subalternas seja acompanhado por um movimento reacionário da ala direita da classe dominante, por motivos concomitantes: por exemplo, uma crise econômica determina, por um lado, descontentamento nas classes subalternas e movimentos espontâneos de massa, e, por outro, determina complôs de grupos reacionários que exploram o enfraquecimento objetivo do Governo para tentar golpes de Estado (2000, p.197).

Com o desenvolvimento da luta política, a relação com o conjunto da cultura altera também a forma de vivência da particularidade dos sujeitos sociais. Nesse momento, configura-se uma relação polarizada entre nós e eles. Esse nós deixa de ser tão determinado, já que o traço empírico já não mais é decisivo (ou seja, não se consegue resumir o sujeito político com significantes que são reconhecidos imediatamente e que, portanto, usam de signos empíricos – nação, raça, gênero, local de trabalho). Ganha importância agora o posicionamento frente ao futuro da organização social. Nesse sentido, a alteridade toma a forma de um: “ou se está conosco ou se está contra nós!”. Caminha de uma relação de oposição para uma relação de contradição⁸⁷.

A identidade não pode ser formulada tão claramente (por falta de elementos empíricos), mas ela, ao mesmo tempo, não precisa ser formulada dessa forma, por colocar em questão a reprodução da sociedade, todos acabam por se relacionar com o conflito e precisam reconhecer sua posição frente a ele. Nesse caso, a contradição entre as classes será vivenciada mais diretamente pelos indivíduos em luta, ainda que símbolos de pertencimento a uma classe não sejam usados largamente.

A alteridade portanto se dará numa mediação entre indivíduos no qual o termo mediador não será a matéria trabalhada (reificação) mas fragmentos da própria dinâmica social. O outro deixa de ser um outro determinado por elementos empíricos – aquele que come de tal jeito, reza de tal forma – para ser um outro que é

⁸⁷ Sobre o salto da oposição para contradição, ver o estudo de Celso Frederico (1978, p.97-99).

determinado pela posição que ocupa no modo de produção da vida social. Esse outro, portanto, está dentro da generidade, dentro da humanidade, não pode ser um sanguessuga estrangeiro⁸⁸. Passa a ser, portanto, um particular determinado.

Isso não quer dizer que concretamente o movimento seja feito em um salto da identidade fundamentada em imediatricidades para uma identidade referida às classes. Entre um polo e outro há um caminho a se percorrer. O que se está definindo aqui é o *sentido* desse caminho, não *como* ele é percorrido (o que exigiria estudos sobre o processo de desenvolvimento da consciência nas lutas políticas). Nesse sentido, o desenvolvimento da luta política obrigará, cada vez mais, os sujeitos envolvidos a encarar sua cultura como processual, cada vez mais lhes interessará a sua posição frente à produção da cultura, suas legalidades e não um ou outro aspecto empírico – ainda que esse aspecto empírico tenha sido o estopim de uma luta. No movimento real, as lutas podem se desenrolar de formas infinitas, no entanto, ao momento em que são obrigadas a se dirigirem a problemas que estão mais enraizados no modo de produção da vida, terão que modificar a forma de identificação cultural.

Não é possível, como em geral a teoria social quer, determinar empiricamente os sujeitos em luta nesse momento. Isso porque não se consegue reduzi-los a elementos empíricos, eles não estão referenciados em elementos culturais estáticos, mas sim numa posição frente à produção dessa cultura. Apenas como ilustração, podemos lembrar da atuação de milhares de estrangeiros na guerra civil espanhola. A profundidade do confronto, faz com que mesmo aqueles que não compartilham de particularidades da situação pudessem se identificar com um dos lados. Cito aqui um longo trecho do belo relato de George Orwell sobre sua participação na Guerra Civil Espanhola.

No Quartel Lênin em Barcelona, na véspera de meu ingresso na milícia, vi um miliciano italiano em frente à mesa dos oficiais.
Era um moço de seus vinte e cinco anos de idade, com expressão carrancuda, espadaúdo, cabelo meio avermelhado e louro. O quepe de couro, de bico, estava repuxado de modo feroz sobre um dos olhos, e de perfil para mim, tinha o queixo encostado ao peito, olhando com perplexidade um mapa que um dos oficiais abria sobre a mesa. Alguma coisa, em sua expressão fisionômica, causou-me profunda emoção. Era o rosto de um homem que assassinaria outro, ou daria sua própria vida por um amigo, o tipo de rosto que se espera encontrar num anarquista, embora com

⁸⁸ Lembremos como os judeus foram tratados com frequência na Europa, como aqueles estrangeiros que roubam, assaltam, sugam a vida dos cidadãos. Essa forma de concepção de nós e eles é fundada nas formas imediatistas do cotidiano, no fortalecimento e congelamento de impressões cotidianas, no senso comum.

toda a probabilidade ele fosse comunista. Encontravam-se, naquela expressão, candura e ferocidade ao mesmo tempo, bem como a reverência patética que os analfabetos possuem por aqueles que julgam seus superiores. Estava mais do que claro que ele não entendia patafina do mapa, cuja leitura e interpretação deviam, a seus olhos, constituir estupenda façanha intelectual. Eu não sei por que, mas poucas vezes vi alguém que me agradasse de modo tão imediato. Enquanto eles conversavam em torno da mesa alguma observação feita por um deles assinalou o fato de eu ser estrangeiro. O italiano ergueu a cabeça e perguntou:

– *Italiano?*

– *No, Inglés. Y tu?* - retorqui, em meu fraco espanhol.

– *Italiano.*

Ao sairmos daquela sala, ele veio em minha direção e apanhou-me a mão com força. É estranha a afeição que podemos sentir por um desconhecido! Era como se o espírito dele e o meu conseguissem, por m instante, ultrapassar o obstáculo do idioma e das tradições diferentes, e se encontrassem na maior intimidade” (1986, p.3-4)

O rompimento das particularidades mais imediatas estão presentes, em maior ou menor grau, em todas as lutas políticas. Esse processo, no entanto, tende a romper cada vez mais com essas particularidades no momento que aprofunda o nível que certa luta atinge na dinâmica social, no modo de produção da vida social. Com o acirramento dessa luta política, o que significa que ela se aproximará das grandes decisões sobre a organização da sociedade, o drama tenderá a ser vivido como um drama humano em geral. Isso porque a luta política é uma forma de mediação da genericidade em si.

Lukács, desenvolvendo essa concepção de luta política como um salto do imediatismo, aponta para o ponto de fuga da luta política – o enfrentamento das alienações.

O anseio da humanidade por uma vida já não dominada pelo estranhamento, portanto, por uma genericidade que não traz à vida nenhum estranhamento, que atribui ao indivíduo humano tarefas que podem conduzir a uma vida – também pessoal – capaz de trazer substancial e real satisfação, permanece inarredável do pensamento e da emoção dos seres humanos (2010a, p.258).

E completa:

Ouso afirmar (...) que a força de irradiação humana de todo esse complexo ideológico sempre foi muito maior do que desejou reconhecer a 'erudição sociológica'. E os grandes tempos revolucionários mostram sempre uma difusão rapidíssima de sentimentos assim orientados, nas massas humanas, que se tornaram fator subjetivo de transformação⁸⁹.

Inspirado em Lukács, é possível afirmar que a efetivação da humanidade concreta é o limite potencial das lutas políticas. A constituição da humanidade concreta, como dissemos, tem dois níveis: em si e para si. Em todas as sociedades, as lutas que representam um desenvolvimento na socialização da sociedade

⁸⁹ *Ibidem*, p.260.

efetivam o caminho que vai da generidade em si a para si. Por isso, elas carregam um avanço humanizador, adensam os laços. A revolução francesa é um evidente exemplo de humanização. As lutas que provocam a agudização da luta de classes e, portanto, se aproximam da superação das contradições existentes, carregam consigo a humanização⁹⁰.

3.3 Generidade

A aproximação da luta política do limites colocados pela generidade em si nos obriga a pensar como o âmbito da generidade influencia o processo de identificação cultural. A generidade, como indicamos no capítulo anterior, é a humanidade concreta, o conjunto das objetivações genéricas. Nela a cultura apresenta seu caráter comum.

A generidade marca o chão comum de uma sociedade. Sua cultura comum não é vivida como cultura igualmente compartilhada da mesma forma por todos os membros, mas, como já dissemos, é a base da produção de toda cultura de uma sociedade. Ontologicamente prioritária, no processo de desenvolvimento da consciência de classe, ela aparece como o último elemento a ganhar vida. O caráter comum da cultura não é evidente e só pode ser acessado teorica e praticamente por

⁹⁰ Nesse sentido, podemos dizer que a luta dos dominantes é não fazer luta política nenhuma, ou seja, manter as consciências em suas generidades em si. Sua luta política é reativa, é uma contra-luta política – como foi o caso do nazismo: “Quanto mais decisivamente um sistema tende a fazer com que os indivíduos por ele envolvidos nunca abandonem, o quanto possível, o nível da sua particularidade, tanto maior, tanto menos delimitado pelo espírito crítico é a margem que ele possui para os conteúdos imediatos dos seus objetivos e para a sua motivação ideológica. O período hitleriano representa sob ambos os aspectos o máximo cume até agora alcançado pela irracionalidade não freada de algum pensamento. Não somente o objetivo do império alemão mundial não correspondia nem mesmo de longe as reais relações de força, mas também a ideologia por cujo meio se deviam enfrentar os problemas que dele derivavam, antes de tudo a teoria racista oficial, constituía a mais drástica ruptura com os métodos científicos até aquele momento produzidos pelo homem para entender a realidade. Esta ideologia era absurda em dois sentidos: por um lado, rompia drasticamente com os métodos da elaboração intelectual da realidade já tornada em geral possível; por outro lado, quanto as suas funções ideológicas, era um meio intelectual para combater em um conflito *a priori* insolúvel, ou seja, era exatamente aquilo que ela orgulhosamente professava ser: um mito. Vale dizer que o bloqueio dos indivíduos na sua particularidade, sistematicamente desvalorizada e deformada em amoralidade recebia uma sustentação ideológica de algumas concepções em torno do desenvolvimento do mundo propriamente em virtude da sua explícita não veracidade. Nisto tal imagem de mundo se afinava plenamente com aquelas alienações que o regime hitleriano, enquanto transformação dirigida pelos homens, queria impor universalmente. Daqui, por um lado, entre os contemporâneos uma veemente rejeição intelectual e moral de todo o sistema, por outro, uma simpatia relativamente estável em relação às massas de homens para os quais as deformações ético-humanas da sua particularidade, considerada insuperável, pareciam encontrar uma “sólida” sustentação naquela fantástica, não-verdadeira, imagem do mundo”. (LUKÁCS, 1981a, p.251-2)

mediações. O processo de identificação cultural nesse momento será mais difícil ainda de ser captado, estamos já muito longe do processo de identificação cultural por meio de aspectos empíricos, imediatos, reificados. Ao mesmo tempo, é essa dificuldade a característica que permite que a identificação cultural se livre de particularidades conjunturais e aproxime o conjunto de seus membros com o laço humano.

Os iluministas buscaram encontrar esse chão comum da humanidade por meio de um processo de abstração das particularidades culturais até encontrar o que é natural e comum a todos os homens. Esse projeto está ainda forte e vigente na teoria social. No entanto, esse procedimento intelectual apenas abstrai do humano sua humanidade, ou seja, apaga aquilo que é a condição humana, a necessidade de produzir meios e portanto de ter de produzir a si mesmo de forma particular, contextual e histórica. A identificação de uma humanidade não pode ser um projeto intelectual, é, antes de tudo, um projeto histórico, só pode ser realizada pela efetivação de uma humanidade concreta.

A generidade universal biológica-natural do homem, que existe em-si e que deve continuar ineliminavelmente a persistir como em-si, só se pode realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes, precisamente em sua parcialidade e particularidade concreta, façam sempre com que o 'mutismo' da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade, uma superação que os torne conscientes, no quadro desse complexo, da sua generidade enquanto membros desse complexo (LUKÁCS, 1979b, p.145)

Sua consciência, no entanto, só pode ganhar vida se houver fundamentos concretos para isso, ou seja, se existir uma humanidade concreta⁹¹. Nesse sentido, ao tratarmos da identificação cultural no desenvolvimento da consciência de classe, é preciso entender como, na generidade, se vive os limites colocados para uma efetivação da humanidade. É possível identificar, nesse nível, dois limites: um interno e outro externo.

3.3.1 O limite externo da generidade – a alteridade radical

⁹¹ Lukács aponta que a luta pela efetivação da humanidade se concretiza tanto no nível da reprodução econômica global – na progressiva socialização da produção – quanto na reprodução dos homens singulares – na sua luta contra os estranhamentos na vida social: “A possibilidade objetiva de que o gênero humano adquira um ser social é criada pelo desenvolvimento social no seu desdobramento real. As contradições internas deste percurso, que se objetivam como forma antinômica do ordenamento social, constituem por sua vez a base pela qual o desenvolvimento do singular à individualidade pode, ao mesmo tempo, se tornar o portador do gênero humano ao nível da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo que tem lugar quer na reprodução global objetiva econômica, quer na reprodução dos homens singulares” (1981b, p.162).

O limite mais evidente e primário à concretização da humanidade está na existência de sociedades estranhas entre si:

Enquanto os organismos singulares na natureza orgânica são imediatamente exemplares de seus respectivos gêneros, o gênero humano tornado social se diferencia em unidades menores, aparentemente fechadas em si, de modo que o homem, mesmo atuando, em sua práxis, para além do gênero natural-mudo, mesmo obtendo enquanto ser genérico certa consciência dessa determinação do seu ser, é ao mesmo tempo forçado a aparecer como elo consciente de uma forma parcial menor do seu gênero (LUKÁCS, 2010a, p.86).

Por constituir o gênero a partir das mediações criadas, uma sociedade menor do que o conjunto dos humanos necessariamente estará aquém de efetivar a Humanidade, já que a existência de sociedades estranhas entre si significa que cada uma efetivou o gênero singularmente.

A vivência desse limite à efetivação da humanidade desenha uma alteridade específica, a do encontro entre generidades.

A generidade-não-mais-muda do homem ancora, pois, a sua consciência de si não diretamente no gênero real, total, da humanidade – que deveria ter se tornado ser sob forma de sociedade –, mas nessas formas fenomênicas parciais primariamente imediatas. A separação que ocorre na consciência vai tão longe que os membros dessas primeiras formas parciais de generidade – ainda que, mesmo na sua parcialidade, formas são mais mudas – tratam os outros grupos análogos como se não fossem seus semelhantes, como se não pertencessem ao mesmo gênero (canibalismo etc.). Assim, a generidade humana não mais muda parece fragmentar-se, na práxis imediata, em partes independentes⁹².

Temos então uma alteridade no qual os termos se estranham radicalmente. O outro radical não tem posição dentro da sociedade: por não compartilhar das experiências fundamentais de certa dinâmica social o estranhamento chega ao ponto da negação de sua humanidade.

Todorov relatou detalhadamente um encontro desse tipo. A conquista da América, segundo o autor, foi o mais significativo encontro entre povos que se tem notícia, já que, ao contrário das expedições pela África e Ásia, a América era de todo desconhecida pelos europeus. Todorov identifica que a primeira reação a esse Outro, corporificada em Colombo, foi a de desumanização plena. Só progressivamente esse outro foi ganhando traços humanos para os europeus, como ficou evidente na posição de Cortez, que os caracterizava como seres inferiores,

⁹² *Ibidem*, p.86-7.

humanos incompletos⁹³. (TODOROV, 2010, p.187-9)

A existência de um mercado mundial em expansão logo fez o trabalho de incluir os índios na Humanidade. Todo o debate sobre se deveria escravizá-los ou não já pressupõe o reconhecimento de sua humanidade, ainda que os considerasse em um nível inferior. Já a forma de alteridade identificada no encontro imediato entre essas generidades é pré-política. Ainda que seja, posteriormente, trabalhada politicamente, como de fato ocorreu nos colonialismos, o choque, o encontro, o estranhamento é anterior à política. O que se faz é usar esse estranhamento politicamente. Mas aí já se está tentando incluir o Outro à generidade que lhe estranha – *i.e.* “o Índio deve ser salvo”, “o Bárbaro deve ser escravo”.

Lukács aponta que a socialização da sociedade, que tem seu ápice com o mercado mundial, tende a enfraquecer essas concepções particulares da humanidade, ainda que sobreviva formas, na consciência, de conceber o outro como radicalmente diferente. No entanto, essa alteridade já seria fruto de um trabalho ideológico.

Com a integração universal da humanidade em nações etc., essas objetivações do gênero já não-mais-mudas se tornam cada vez maiores, sem suprimir inteiramente a exclusão dos que estão fora do gênero humano (helenos e bárbaros, brancos e 'de cor' etc.). E, mesmo quando o processo de integração da economia avançou até o mercado mundial, continua existindo, operando na prática imediata, a generidade das nações, assim como das nacionalidades etc. Certamente, desenvolveu-se – de fato, por longo tempo de maneira puramente ideológica –, uma dupla concepção de generidade, em que a autêntica unidade do gênero humano constitui tão somente um fundo intelectual, na prática com frequência amplamente desprovida de efeitos, em relação à unidade integral, não-mais-muda, é um processo que opera de maneira gradual, contraditória, como uma tendência ainda que com uma força crescente; muitas vezes uma exigência sociomoral nunca traduzida em práxis. O fim da pré-história pressupõe, assim, o surgimento de uma base econômica real também nesse sentido. (2010a, p.114-5)

A dupla concepção de humanidade de que trata Lukács persiste por razões internas à própria generidade – contradições que impedem que se efetivem a concepção ampla do gênero humano. Nesse sentido, o limite interno determina o ritmo, as possibilidades de efetivação de um gênero humano concreto.

3.3.2 O limite interno da generidade – a luta de classes

93

Um indício dessa desumanização é o fato de não se falar aos índios, mas dos índios (TODOROV., 2010, p.190).

Como vimos, a efetivação da humanidade não pode ocorrer se persiste a fragmentação em grupos humanos - esse limite nem consegue ser formulado na consciência, ele é o limite do horizonte político. Não se pode desenvolver uma humanidade que não está colocada na generidade em si. De outro lado, há um limite que é dado pela forma específica de produção do gênero numa sociedade. A generidade para si só se efetiva de fato quando se constrói praticamente uma humanidade consciente de si, que supera portanto a alienação do gênero. Aqui o limite está colocado na relação entre generidade em si e generidade para si.

Ou seja, não era viável uma luta socialista (enquanto luta por uma humanidade efetiva) de fato até o momento em que fosse possível, em potência, o desenvolvimento de forças produtivas que permitissem se atingir uma vida plena para o conjunto dos indivíduos. Podemos encontrar indivíduos na história que indicam a superação das limitações de uma generidade, no entanto, estarão fadados a apresentar uma afirmação abstrata, sem condições de encontrar desenvolvimentos reais. Como afirma Lukács: “O ato mais resolutamente revolucionário é, no seu conteúdo, nas suas formas, na sua qualidade específica, ligado por muitos liames à continuidade histórica objetiva, nasce das possibilidades objetivas desta” (1981b, p.109)

Nesse caso, a luta política não poderá superar a alteridade do nós e eles interno à generidade. Lukács afirma:

a escravidão em massa das plantações, das minas etc., torna-se necessária com o desenvolvimento das forças produtivas, com o surgimento – sobre a base da *polis* – de entidades sociais mais amplas, embora sendo extremamente bárbara é, no quadro de tal contradição geral, algo inevitável para o progresso então possível. (1981a, p.218-9)

Ou seja, os limites dados pelo modo de produção se refletirão nas concepções de humanidade. Para ilustrar, Lukács usa o exemplo da visão de Aristóteles sobre os escravos. Apesar de em sua filosofia haver fortes elementos humanizantes, democráticos, Aristóteles é incapaz de considerar o escravo um igual, pois existe um limite dado pelo modo de produção da Grécia Antiga.

A alteridade envolvida nesse caso não pode ser confundida com aquela radical, que tratamos ao falar do encontro entre generidades. Naquela, a negação da humanidade do outro não necessita de uma construção ideológica. Já a rejeição do

caráter humano do outro que pertence a generidade só é possível com o apoio da ideologia. Essa diferença fica evidente no caso que temos tratado da escravidão. O escravo participa da efetivação genérica do senhor. Sua não-humanidade só existe como construção ideológica sustentada por contradição interna à generidade. Ou seja, é uma humanidade negada, uma desumanização.

Há, no entanto, uma diferença significativa quando se atinge, na generidade em si, a possibilidade da realização da humanidade concreta. As armas ideológicas para manter relações desumanizadas serão cada vez mais importantes, já que não pode mais encontrar apoio na inexistência de meios concretos para se superar a persistência de classes⁹⁴. Como diz Sartre, a divisão em classes tem como base a definição de quem ficará com o excedente, e quem sofrerá com a escassez. Nesse sentido, a ideologia sempre teve como auxílio a impossibilidade de superação da sociedade de classes, para negar a plena humanidade a certos grupos.

3.3.3 Socialização da sociedade e o fim do outro radical

O capitalismo permite a superação, com o processo de socialização da sociedade, dos limites externo (com o mercado mundial) e interno (com o desenvolvimento das forças produtivas)⁹⁵. Como a efetivação de um mercado mundial, houve a reunião objetiva dos humanos. Segundo Lukács, o “mercado mundial é a base imprescindível para que se realize a unidade existente-por-si do gênero humano; mas pode produzir só o em-si”(1981b, p.35). Ainda que não efetive essa humanidade faz com que ela ascenda “à ordem do dia, como problema universal que envolve a todos os homens”⁹⁶.

A socialização da sociedade não avançou apenas em extensão, mas também em intensidade. O capitalismo é um modo de produção, como já tratamos,

⁹⁴ Sobre a diferença entre o racismo em sociedades pré-capitalistas e capitalista, ver Callinicos (1993, p.23-30).

⁹⁵

No entanto, no capitalismo esses limites não são superados concretamente. Externamente, vemos a organização da humanidade em Estados Nacionais; internamente, a apropriação privada da produção coletiva.

⁹⁶

Ibidem, p.12.

fundamentalmente social. É só com a intensa mediação social que dá condições para que os seres sociais consigam dar respostas sociais às exigências imediatas da natureza, que o gênero humano enfrenta os resquícios de seu mutismo. Nesse novo estágio, efetiva-se uma existência casual dos indivíduos: “O tornar-se casual da base social da existência humana é no capitalismo, apesar de toda a negatividade e problematicidade inicial, um pressuposto indispensável desse caminho de desenvolvimento [da generidade humana]” (LUKÁCS, 2010a, p.204). Nesse sentido, o socialismo só pode existir colhendo desse avanço que o capitalismo possibilitou.

A verdadeira transição para o 'reino da liberdade' só se torna possível partindo da base capitalista, mediada pela revolução social e pelo socialismo. O fato de que o fundamento de toda existência sócio-humana se torne casual deve representar, pois, um avanço objetivo nessa direção em comparação com as sociedades anteriores, que estavam vinculadas à natureza⁹⁷.

Essa particularidade do capitalismo reflete-se na forma como a generidade determina a sociabilidade. A alteridade radical, esse momento pré-político, só persiste como resquício. Uma das características mais marcantes da luta política hoje é que não existe um sujeito que esteja, de antemão, fora da política – todas as formas particulares de existência podem buscar garantir seus interesses pela via política, como é prova o princípio dos direitos humanos. Segundo Lukács, colhemos de um processo longo de avanço no reconhecimento da igualdade entre os homens.

Desde que se iniciou na sociedade o processo de integração aqui considerado, sempre houve correntes ideológicas que examinaram a humanização dos seres humanos como problema real de sua sociabilidade. (...) A concepção hoje – formalmente – existente, da igualdade dos homens enquanto homens, dificilmente teria ocorrido sem esses preparativos; sua difusão geral – embora importantes movimentos da práxis (desigualdade racial) a contrariem fortemente – é um preparativo para a efetiva integração, um enfraquecimento da resistência, ainda grande, ao reconhecimento de fato, criado pelo desenvolvimento social, de que, no mundo social unificado pela economia, a igualdade dos seres humanos forma uma base para a generidade existente-para-si aqui surgida⁹⁸.

Nesse sentido, podemos dizer, como faz Honneth, que no atual período vemos o alargamento das lutas por reconhecimento – ou seja, que o aspecto de se lutar com fins de se garantir o reconhecimento como sujeito político tem ganhado importância na política atual.

⁹⁷ *Ibidem*, p.204.

⁹⁸

Ibidem, p.324.

Para Honneth, “as transformações socioestruturais nas sociedades desenvolvidas ampliaram objetivamente a tal ponto as possibilidades da autorrealização que a experiência de uma diferença individual ou coletiva se converteu no impulso de uma série inteira de movimentos políticos” (2009, p.280). Segundo o filósofo alemão, a luta política atual tem ganhado o traço de luta por reconhecimento. Esse aspecto é considerado como a revelação da essência de toda a luta política: “a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes coletivos”⁹⁹. Honneth faz uso do pensamento do jovem Hegel para fundamentar sua visão: o “argumento decisivo [de Hegel] afirma (...) que todo convívio humano pressupõe uma espécie de afirmação mútua elementar, visto que de outro modo um ser-com-o-outro, seja como for constituído, não poderia se dar absolutamente; nesse sentido, uma tal afirmação recíproca inclui desde o começo uma certa medida de autolimitação individual”¹⁰⁰.¹⁰¹ A construção imaginária de Hobbes de um estado de natureza bélico não faria sentido, já que no estado primordial “se antepõe ao conflito um acordo implícito entre os sujeitos, o qual consiste na aceitação recíproca do parceiro de interação”¹⁰².

Honneth tem razão em identificar que na luta política já existe um prévio reconhecimento que, ao ser negado, se constitui como uma faísca para a conformação do sujeito político (HONNETH, 2003, p.132-3) . Como apontamos anteriormente, a luta política se realiza a partir da generidade em si, ou seja, há um reconhecimento implícito (o da esfera da generidade) que fundamenta uma revolta à negação do reconhecimento na vida cotidiana. Portanto, podemos dizer que toda luta política é, em nível abstrato, uma luta por reconhecimento. Essa afirmação não

⁹⁹ *Ibidem*, p.227.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.86.

¹⁰¹

O caminho de uma teoria do reconhecimento foi interrompido, segundo Honneth, por Hegel em *Fenomenologia do Espírito*, ao abandonar a idéia de que a luta por reconhecimento é o motor de desenvolvimento histórico, passando a focar nesse trabalho a dinâmica da consciência. Honneth partirá desse fragmento de estudo, deixado para trás por Hegel, para avançar numa teoria do reconhecimento. Segundo Honneth, “Hegel pôde expor em sua *Realphilosophie* a construção do mundo social mais uma vez, como já antes no *Sistema da eticidade*, como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco. Se ele tivesse seguido o mesmo processo de modo coerente até a constituição da comunidade ética, então lhe teria ficado patente também a forma de uma interação social na qual cada pessoa pode contar, para sua particularidade individual, com um sentimento de reconhecimento solidário” (2009, p.112-3)

¹⁰²

Ibidem, p.90.

implica que a luta por reconhecimento seja a forma concreta essencial das lutas. Como já tratamos, os objetivos de uma luta se dão em seu desenvolvimento. As generalizações das lutas concretas por reconhecimento são produtos da sociedade contemporânea, como veremos ainda nesse capítulo.

O movimento histórico de ampliação da esfera do reconhecimento é o movimento da socialização da sociedade que ocorre na generidade em si e fundamenta a generidade para si. É nesse sentido que podemos dizer que hoje, no capitalismo, a alteridade é sempre política. Ou seja, a negação do outro só pode ocorrer politicamente. E, assim, podemos concordar com o critério de Honneth para avaliar as lutas particulares: “O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento”¹⁰³; ou, para colocar em termos mais próximos de nossa tese, pode-se avaliar as lutas particulares a partir da contribuição que elas dão ao enfrentamento do particularismos da alteridade reificada.

Se toda luta política carrega em si, em maior ou menor medida, um enfrentamento das alienações concretas e, portanto, significa uma pressão para a efetivação do gênero humano, a luta política no capitalismo, ao aprofundar-se na dinâmica da luta de classes, terá como dilema a questão da destruição das barreiras que se interpõe a uma solidariedade concreta entre todos – o que podemos chamar de luta pelo socialismo.

Como mostra Lukács, hoje o socialismo está presente não necessariamente na consciência dos sujeitos, mas como horizonte das lutas particulares.

As grandes linhas do desenvolvimento social manifestam-se naturalmente em todos os fenômenos da vida pública e privada de uma época, mesmo se não totalmente em termos igualmente diretos e unívocos como entendem os vulgarizadores do marxismo. Que a nossa seja dominada pela contraposição entre capitalismo e socialismo, não no nível dos eventos cotidianos isolados, mas no plano histórico-universal, revela-se com muita clareza também em todos os problemas ideológicos da alienação e nas tentativas de superá-la. O momento socialmente novo é que hoje – e sobre isto daremos os motivos particularizados na próxima seção – somente as atividades orientadas para o futuro, isto é, em última análise em direção ao socialismo, possuem a capacidade de combater com verdadeira eficácia a reificação e a alienação. (1981a, p.198)

3.4 Identidade como identificação reificada

¹⁰³ *Ibidem*, p.268.

3.4.1 Base do pessimismo na política contemporânea

A conclusão, que se acumula neste capítulo, de que na sociedade atual não há mais uma alteridade radical pode nos parecer estranha. Num momento em que há uma forte tendência em ver a dinâmica das lutas políticas como derivada de uma alteridade fundamental, da lógica da diferença, como é possível negar a alteridade radical exatamente quando ela parece ter se generalizado como forma política?

Essa é uma pergunta crucial, pois expõe um traço característico da forma política que tem se generalizado. De um lado, temos a possibilidade concreta de efetivação da humanidade – o que tem permitido a ampliação, em potência, do reconhecimento dos sujeitos como sujeitos políticos. De outro lado, temos a cotidianização da vida, ou seja, o processo de hipertrofia do imediatismo nas experiências dos indivíduos. A nosso ver, é a união desses aspectos da vida contemporânea que tem permitido um curto-circuito, na consciência, entre a alteridade derivada da vivência cotidiana do capitalismo manipulatório e alteridade radical, pré-política. O resultado desse curto-circuito é a naturalização da lógica da diferença como forma política básica e, portanto, a redução da política à sua forma cotidiana, reificada, do capitalismo contemporâneo.

Cabe lembrar o que dissemos sobre a dinâmica da cultura no cotidiano hoje. Ela se apresenta como a própria cultura comum, como se a pasteurização, a homogeneização formal da cultura na esfera cotidiana fosse o desvelamento da própria natureza da cultura, seu caráter comum, democrático. Esse é o mesmo movimento (já que se trata do mesmo fenômeno só que sob um olhar preocupado com outro aspecto) que constatamos aqui. A forma de identificação cultural (e, por consequência, seu papel nos conflitos sociais) é considerada como a verdadeira, mais essencial, forma de sociabilidade¹⁰⁴.

No entanto, há uma diferença crucial entre a alteridade radical e a alteridade reificada do cotidiano contemporâneo. No primeiro caso, a generidade fornece a

¹⁰⁴ Sartre parece, também, cair nessa armadilha teórica quando afirma que a estrutura serial é o tipo fundamental de sociabilidade (2001, p.360).

fronteira da identificação de humanidade. A vivência dessa fronteira não pode nem ser questionada pelos homens, por isso ela é pré-política. Já no segundo caso, ela toma forma dogmática, radical, do cotidiano. Tal como se usa referências dogmáticas para tomar decisões no cotidiano (LUKÁCS, 1966, p.44), a própria identificação faz uso de referências dogmáticas para constituir-se. Há uma aparente similaridade entre os dois processos que são, na verdade, ontologicamente distintos e bem distantes.

Na alteridade reificada, a relação com o outro é mediada por objetos (costumes, práticas, ou seja, os precipitados da cultura). Forma-se uma estrutura com muitos pólos, dinâmica, multi-identitária e vulnerável. Castells descreve bem esse tipo de identificação, que é tomado por ele como a identidade cultural:

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo, ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas (1999, p.22).

Essa forma de identificação não pode ser compreendida como pré-política, pois ela é fruto de certa maneira de vivência da generidade. Ela é a negação da humanidade em potência que o mercado mundial estabelece. Portanto, ela já pressupõe uma disputa, um confronto entre visões de mundo possíveis. Em resumo, essa alteridade não é pré-política no sentido ontológico, pois ela advém de uma vitória política da classe dominante – ao negar a elevação da particularidade. No entanto, essa forma de identificação é pré-política enquanto fenômeno, pois ela é a experiência inicial da consciência, já que é a forma generalizada do cotidiano contemporâneo de vivência da alteridade.

A naturalização em curso desse processo de identificação acaba por ter o efeito de negar a luta política de fato. Se, como vimos, a luta política configura uma nova alteridade – que caminha no rompimento da forma reificada da cultura e passa a ser mediada pela posição na dinâmica social – a manutenção da alteridade reificada torna-se um obstáculo para o desenvolvimento das lutas.

Não basta, no entanto, identificar essa naturalização, temos que nos perguntar como isso é possível, como se estabelece o curto-circuito? Com a hipertrofia do cotidiano do capitalismo tardio, estabelece-se um maior distanciamento entre cotidiano e luta política – há hoje uma estrutura mais autônoma da alteridade

reificada graças ao caráter manipulatório do capitalismo tardio. Na experiência, isso aparece como se as formas cotidianas fossem as formas perpétuas de nosso tempo. Em outros períodos, o caminho que leva do cotidiano à política era mais curto e evidente. A forma de alteridade reificada dificilmente conseguia aparecer como uma estrutura permanente de identificação. Em resumo, a experiência da manipulação das formas cotidianas, imediatas, tem servido de base para sua naturalização. Efetua-se assim o curto-circuito: tudo se passa como se a forma de alteridade e de cultura geradas nas vivências imediatas fossem a própria alteridade e cultura em essência e obscurece o fato de essa forma ser efeito de um processo histórico que transforma uma experiência imediata em uma estrutura de ação (manipulação) por meio da reificação.

Ainda nos resta perguntar como então a vivência da identificação da cultura dada imediatamente pode dar vida a essa estrutura de ação, onde se prolonga o imediatismo e se manipula seus elementos.

3.4.2 Identificação e identidade

Como numa peça de teatro de tipo realista, o fenômeno que se apresenta com a mais pura naturalidade é fruto de um longo processo cuja aparência faz de tudo para esconder seu caráter “produzido”. A redução do processo de identificação cultural a uma verdade essencial da constituição do sujeito político busca esconder um processo de congelamento da experiência imediata - que, assim, permite sua manipulação.

Como vimos, a identificação cultural imediata (ou seja, o processo de reconhecimento de si por meio de referências empíricas da cultura) é um fato necessário e primário da constituição do sujeito e, portanto, do sujeito político. No entanto, em nada esse fato autoriza a derivação de que se deve compreender a política hoje reduzindo-a a essa dinâmica. A política, propriamente dita, vem da luta pelos rumos do modo de produção da vida social – impossível sem processos de mediação. As formas dadas no cotidiano, ainda que sejam matéria-prima da política,

não são seu horizonte. Nesse sentido, a dinâmica do chamado “jogo de identidades” (HALL, 2001, p.20) só existe como campo ativa e constantemente construído. Para compreender essa afirmação precisamos resgatar o termo “manipulação”.

É por meio da manipulação que se congela os produtos das vivências mais imediatas e se dá uma dinâmica à matéria morta (como diria Sartre, uma dinâmica anti-dialética). A ação manipulatória, segundo Lukács, se torna forma dominante de alienação graças à necessidade de se ter controle do conjunto da vida dos indivíduos, particularmente, do que consomem. Essa necessidade encontrará na mercantilização do conjunto da vida social seu meio principal, mas se espalhará para todas as esferas, inclusive à política,

Com os meios da grande indústria, surge um produto destinado ao consumo de massa (basta pensar em produtos tais como lâminas de barbear) que torna necessário um aparato especial para levar milhões de lâminas de barba aos consumidores particulares. Estou convencido de que todo o sistema de manipulação, do qual estamos falando, surgiu desta necessidade e depois estendeu-se também à sociedade e à política. Agora este mecanismo domina todas as expressões da vida social, desde as eleições do presidente até o consumo de gravatas e cigarros (LUKÁCS, 2010b, p.127-8)

No âmbito da política, a ampliação do Estado terá um papel decisivo em intensificar a manipulação da vida social. Nesse aspecto, Sartre novamente pode nos ser muito útil.

Para Sartre, o Estado é “imposto pelos exploradores como uma cobertura da exploração, ele é, ao mesmo tempo, caucionado pelos explorados” (2001, p.718) Ou seja, o Estado é instrumento da burguesia, e para servir como tal, deve ser visto como representação da totalidade da nação. Esse efeito é conseguido pela ação do grupo soberano sobre o coletivo direcionada a se manter em compasso com o coletivo¹⁰⁵. No entanto, como o soberano não é a simples emanção da vontade do povo, faz-se necessário o ajuste constante com essa vontade. Como diz Sartre, “os coletivos são a matriz dos grupos e, ao mesmo tempo, sua tumba, permanecem como a sociabilidade indefinida do prático-inerte, alimentam os grupos, sustentam-nos e superam-nos, por toda parte, com sua indefinida multiplicidade”¹⁰⁶. Para

¹⁰⁵ Diferentemente do coletivo – que “define-se *pelo seu ser*, ou seja, na medida em que toda *práxis* constitui-se por ele como simples *exis*; é um objeto material e inorgânico do campo prático-inerte na medida em que uma multiplicidade discreta de indivíduos atuantes produz-se *nele* sob o signo do Outro como *unidade real no Ser*”, – “o grupo define-se por seu empreendimento e pelo movimento constante de integração que visa fazer disso uma *práxis* pura, tentando suprimir nele todas as formas da inércia (Sartre, 2001, p.360-1).

¹⁰⁶

Ibidem, p.712.

controlar esse risco, o grupo soberano age, no conceito sartriano, por *êxtero-condicionamento*. O grupo, para retirar das massas o comportamento e a ação desejada, se apoia e incentiva a serialidade delas.

Sartre quer evitar uma visão simplista da manipulação, que tem o títere como metáfora. A subjugação do coletivo ao grupo soberano não se dá pela negação da consciência dos membros do coletivo, mas por uma dinâmica que inverte a práxis. A essa dinâmica Sartre dá o nome de *processo*. Apesar de o *processo* ser fundamentado na práxis, é como se ele fosse uma anti-práxis. A “*práxis desvela-se imediatamente por seu fim*”¹⁰⁷. Já o *processo* se fundamenta na múltipla passividade, para aquele que age por *processo* a práxis está sempre em outro lugar que não em sua ação, é como se ele emprestasse o corpo para efetivar algo definido alhures.

[O processo] conserva todas as características da ação individual, uma vez que é constituído pela ação orientada de uma multiplicidade de indivíduos; mas, ao mesmo tempo, tais caracteres recebem nele a modificação da passividade porque, pela ressurreição do múltiplo, cada *aqui* apresenta-se como uma passividade (...) e a atividade aparece como o *alhures evanescente*, ou seja, como a dissolução *aqui* da inércia suportada enquanto essa atividade do Outro deve ser, em outro alhures e para Outros, uma inércia a ser dissolvida pela atividade¹⁰⁸

Nesse sentido, é decisivo para garantir certa ordem social a configuração de uma sociabilidade que gere impotência dos indivíduos. O *êxtero-condicionamento* é a forma de dominação que tem como fundamento a manutenção das relações serializadas, é a “*recorrência dirigida de fora como determinação projetada de cada um pelos Outros na falsa totalidade de um campo comum e, na realidade, na pura fuga reflexiva*”¹⁰⁹.

Nessa forma manipulatória, a manutenção da ordem não se dá pela aceitação abstrata da ideologia (entendida como conjunto de ideias) da classe dominante. A dominação está em determinar a forma de sociabilidade com a qual os indivíduos viverão, terão suas experiências e indicarão seus interesses, demandas. Mesmo formando grupos de interesses, se esses grupos passam a agir de forma processual (no sentido sartriano de processo), fundados na serialidade, o Estado conseguirá ter uma margem de articulação das demandas, pois poderá fazê-lo sobre a impotência

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.634.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.634-5.

¹⁰⁹

Ibidem, p.726.

dos indivíduos.

O êxtero-condicionamento baseia-se na passividade das massas; no entanto, tal passividade condiciona sua própria passividade: antes de tudo, porque eles fazem-se a si mesmos, para os êxtero-condicionados, a encarnação das listas-tipo, exigências congeladas etc., da soberania-indivíduo enquanto esta produz-se como um poder universal¹¹⁰

A nosso ver, a partir do conceito sartriano de êxtero-condicionamento é possível pensar como a identificação cultural pode se tornar passiva, dando origem a identidades culturais congeladas. O processo de identificação da demanda, da articulação dessa demanda, num contexto de um Estado que não toma medidas de reconhecimento amplo e universal dos direitos, tem exigido a formalização de grupos de interesse facilmente identificáveis – o que parece ter tido um efeito significativo no congelamento dessa forma imediatista de reivindicação e de identificação.

Portanto, o que temos visto é a transformação do processo geral de identificação cultural em uma forma abstrata de “identidades culturais” estáveis que podem ser dinamizadas, manipuladas. Essa forma de manipulação das identidades tem cumprido o papel de impedir essa efetivação do gênero humano concreto com a constituição de uma alteridade pseudo-radical que generaliza e congela a sociabilidade cotidiana atual. Nesse campo político de lutas particularistas, o inferno parece de fato ser o outro.

Uma das consequências que advém das experiências desse processo de congelamento e manipulação identitária é que, ainda que se passe a pensar cada vez mais com a categoria de identidade cultural, ela mesma, como forma de determinação do sujeito, parece carregar algo de arbitrário. É como se, pelo fato de tudo na cultura poder fundamentar identidades culturais, a identificação perdesse importância, densidade ontológica. Sartre, ao tratar da identidade judaica nos dá um quadro detalhado dessa aparente arbitrariedade: “o judeu, longe de ser o *tipo* comum a cada exemplar separado, representa, *pelo contrário*, o perpétuo *ser-fora-de-si-no-Outro* dos membros desse agrupamento prático-inerte¹¹¹; “a totalidade do ajuntamento não passa da ação, passiva de um objeto prático-inerte sobre uma

110

Ibidem, p.732.

111 *Ibidem*, p.373.

dispersão”¹¹².

Vimos, no capítulo anterior, que, com o curto-circuito entre cultura comum e cultura mercantilizada (através do sistema de mediações de segunda ordem), o caminho que vai da generidade em si à generidade para si se tornou mais sinuoso e obscuro. A generidade parece arbitrária na experiência mais imediata – não se sabe nem se imagina quais são as possibilidades e limites colocados pelo modo de produção e reprodução da vida social de nossa sociedade; a luta entre aspectos culturais dominantes e subordinados aparecem como frutos da política da diferença, da alteridade reificada. Esse curto-circuito parece ser a grande contribuição ideológica do advento do capitalismo – separar, na aparência, os produtos da cultura do conjunto da vida social. Como disse Marx (2011, p.111-2), os indivíduos, no capitalismo, apesar de terem se livrado das correntes que os prendiam a certa posição social (a dependência pessoal), e portanto se considerarem mais livres, agora são dominados por abstrações (dependência coisal) e dessa forma sentem, cada vez mais, a sensação da impotência frente essas mesmas relações.

O destacamento para os indivíduos dessas determinações de qualquer laço considerado tradicional foi chamado pelos teóricos da sociologia reflexiva como processo de desencaixe¹¹³, típico da modernidade. Giddens, seu maior representante, vê a nossa modernidade reflexiva como fruto da junção de quatro dimensões institucionais (capitalismo, industrialismo, vigilância e poder militar). Para Giddens, portanto, a reflexividade não pode ser considerada como fruto do capitalismo ainda que este tenha desempenhado “um papel importante no afastamento da vida social moderna das instituições do mundo tradicional” (1991, p.66). A discordância fundamental entre Giddens e o marxismo é que aquele não pensa o capitalismo como um modo de produção da vida social, mas sim como um sistema econômico. Tomando o capitalismo como esse modo de produção, podemos atribuir a ele, ao efetivar, primeiro, uma intensa socialização da sociedade (o que significa a mediação social das determinações naturalizantes), e, em segundo lugar, ao impulsionar um sistema de manipulação do conjunto da vida (o que daria a essa

112

Ibidem, p.373.

113 Diz Giddens: “Por desencaixe me refiro ao 'deslocamento' das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço” (1991, p.29)

fragilização uma superfície da aleatoriedade), a responsabilidade pela centralidade do processo que faz da identidade algo frágil e instável.

Para Lukács, a forma generalizada pela publicidade de sugerir os indivíduos a consumir certos produtos gera “insegurança interior do homem particular sobre o que propriamente faça dele uma pessoa” (1981a, p.258) Isso porque hoje

A apreciação da mercadoria não é primária, como acontecia originariamente nos anúncios que elogiavam as qualidades de uma mercadoria, mas o prestígio pessoal que o comprador deveria alcançar com a sua aquisição. Está na base, do ponto de vista social, uma dupla tendência: de um lado, a intenção de sugerir, de modelar os homens em uma determinada direção (recorde-se a tese hitleriana sobre o caráter feminil das massas), de outro, aquela de alimentar a particularidade dos indivíduos, de consolidar neles a idéia imaginária que propriamente este superficial distinguir-se da particularidade obtido no mercado seja o único caminho para tornar-se uma personalidade, isto é, para conquistar-se um relevo pessoal. Não é necessário dizer que no fundamento de tudo isto está a velha categoria do ter posta às claras por Marx: também aqui o ter quer determinar o ser¹¹⁴.

É possível concordar com José Maurício Domingues (1992), outro representante da sociologia reflexiva, quando este diz que a formação identitária, na modernidade reflexiva, se constitui como uma forma de reencaixe, que dá ao coletivo ou ao indivíduo certa segurança e estabilidade. Porém, essa identidade é mais frágil, instável do que aquelas formadas em sociedades pré-modernas. O que podemos trazer para nossa tese dessa afirmação é que há uma diferença ontológica entre o processo mais imediato de identificação cultural, e o processo de “reencaixe” da identificação, que é procedimento fundamental da estrutura de manipulação identitária e que aqui denominamos como “identidade cultural”. Ou seja, a identificação cultural não é o mesmo fenômeno que a identidade cultural – a identidade cultural é a reificação da identificação, é anti-práxis, podemos dizer, é reencaixe.

A sensação de aleatoriedade surge, então, com o processo de fixação da identificação ainda em seu momento imediato. Essa fixação não é simplesmente um congelamento da situação, já que isso é ontologicamente impossível. Vem, no entanto, da sua transformação em processo, ou, como diria Sartre, na substituição da dialética dessa práxis em anti-dialética. É o processo de manipulação identitária que transforma o momento imediato da identificação em situação e determinação perene.

114

Ibidem, p.259.

Só no capitalismo tardio estão dadas as condições para que o fenômeno das identidades culturais se efetive. Isso se dá graças: (I) à ampliação sobre todas as esferas da forma-mercadoria. O que leva a esferas antes pouco afeitas ao imediatismo das reificações ideológicas abrigarem relações em geral serializadas; (II) à capacidade de institucionalização rápida das “espontâneas” práxis comuns que surgem no cotidiano. A vivência da serialização como forma dominante de sociabilidade só é possível com a constante institucionalização das práxis detonadas no cotidiano. Esses dois fatos estão intimamente relacionados – já que a capacidade de manipulação dessa práxis comum vem da existência de instrumentos possibilitados pela mercantilização de todas as relações: com o apagamento das particularidades concretas, torna-se possível a manipulação das particularidades.

Agora, cremos, é possível avaliar em que sentido essa nova configuração influencia a consciência de classe e que relação geral podemos estabelecer entre as identificações culturais e a consciência de classe hoje.

3.4.3 Identificações culturais e consciência de classe

No momento da vida cotidiana, vivida em sua imediaticidade, dificilmente encontraremos uma identificação cultural de classe. Por sua característica no capitalismo, a classe não consegue conformar um grupo cultural, um conjunto de práticas identificáveis. O momento da identificação cultural, portanto, em geral dirá respeito a aspectos identitários não diretamente relacionados à classe. Nas identificações mais imediatas serão mais prováveis a formação de identidade de gênero, raça, etnia, gosto, geografia, local de trabalho – aspectos que têm traços culturais mais evidentes.

A consciência de classe não pode portanto ser contraposta a essas identificações, elas são sua matéria-prima, momento primário sobre o qual se poderá desenvolver mediações que aprofundem a luta e se desprenda (aos poucos) dos aspectos mais empíricos e reificados da cultura. O que pode, no entanto, obstaculizar o desenvolvimento da consciência de classe é o processo de

manipulação dessas identificações, o “jogo de identidades”, pois com o processo manipulatório busca-se romper com a dinâmica social.

Não se pode desenhar, portanto, um quadro onde consciência de classe e as identificações culturais que não tenham como signos a classe estejam contrapostas. Nem é possível tomar a consciência de classe como uma das identidades presentes no “jogo de identidades”. A manipulação da identificação de classe (a identidade de classe) tem dificuldade em existir pois, em geral, falta-lhe os elementos empíricos que a sustente. Como “representar” a classe? Com quais traços encontrados na imediaticidade da vida cotidiana pode-se formar uma coletividade de classe? Se o que é próprio da classe trabalhadora, segundo Raymond Williams, é uma forma de vivência das relações sociais, como formar uma identidade no meio da vida cotidiana?

O reconhecimento imediato de pertencimento a uma classe nem sempre foi tão difícil quanto hoje. Mesmo no capitalismo, o início da formação de uma classe trabalhadora coincidiu com a constituição de uma condição operária. A proletarização se dava, significativamente, com a industrialização: a aglomeração em vilas operárias, e, principalmente, o alijamento do mundo burguês do consumo, formatando assim uma clivagem entre um modo de vida não mercantilizado e outro mercantilizado deu base para que se considerasse essa condição compartilhada de um modo de vida não-mercantilizado como uma cultura dos trabalhadores..

Um dos fatores que se considera para a chamada crise do proletariado como sujeito histórico é o do fim dessa condição operária. Tomemos o exemplo da posição adotada por dois membros da chamada escola de Budapeste (grupo liderado por Lukács) – já depois de romperem com as bases do pensamento marxista¹¹⁵. Heller e Feher conceberam o fim político da classe dado pelo fim da cultura de classe – no caso dos trabalhadores, da centralidade do mundo do trabalho na definição da identidade cultural.

¹¹⁵ Heller, a mais destacada discípula teórica de Lukács (fato evidenciado por seu livro *Sociologia do Cotidiano*), se afastou de forma radical da perspectiva que os ligava – Heller já não mais acreditava numa renovação do marxismo, numa crítica marxista ao stalinismo. Passou a pensar o marxismo como uma forma política abstrata, que quer mudar o mundo em um gesto (2002, p.54). Esta nova Heller considera que a modernidade não é total, funciona por meio de três lógicas que não são redutíveis a outra: a industrialização, o capitalismo e a democracia. O marxismo, que claramente privilegia o capitalismo como foco de ação, seria unilateral. Colheria frutos de uma época passada, quando as culturas de classes tinham importância social. “A cultura de classe no século dezenove era mais que uma figura de retórica (...). Os primeiros movimentos operários, os sindicatos e depois os partidos, advogando explicitamente ou não a criação de uma cultura especial da classe operária, ainda assim contribuíram todos para o surgimento dessa cultura” (*Ibidem*, p.194)

A morte das culturas ligadas a classes pode ser explicada em termos de aumento do consumismo. Antes os estilos de vida burguês e proletário centravam-se no desempenho do trabalho. Contudo, no que hoje se chama de 'sociedade pós-industrial', o centro de atividades cruciais da vida tornou-se o tempo de lazer (...) Em relação à atividade de vida como um todo, o desempenho da função pode ser visto como bastante contingente e portanto dificilmente a peça central de identificação cultural. Ao contrário, é o *nível* de consumo (a quantidade de dinheiro gasta no consumo) que se torna a fonte de identificação cultural. A identificação cultural é portanto uma questão mais quantitativa que qualitativa (HELLER; FEHER, 2002, p.203).

Para os autores, há um deslocamento do centro da identificação cultural: antes no “desempenho do trabalho”, agora no “consumo”. O modo de produção da vida social não foi de fato alterado – continua-se a ter a extração da mais-valia como motor da produção capitalista. A mudança registrada pelos autores não é no modo de produção, mas na dinâmica da vida cotidiana, ou seja, o fato significativo para se pensar a especificidade de nosso tempo é o fato que na vida cotidiana as pessoas hoje constroem sua identidade centralmente no consumo e não em sua profissão. Podemos identificar essa perspectiva em outros importantes teóricos da contemporaneidade, como Clauss Offe: “Que uma pessoa 'trabalhe' no sentido formal de ser 'empregada' é um fato que até agora tem se aplicado a um segmento sempre crescente da população. Entretanto, esse fato tem cada vez menos importância para o conteúdo da atividade social, para a percepção de interesses, estilo de vida e assim por diante” (1995, p.175)

Por trás dessa conclusão está a aceitação teórica de que os limites dados imediatamente no cotidiano são os limites da ação política. Essa aceitação caminha junto com a ênfase colocada na formação da *identidade* dos sujeitos sociais. É emblemático o fato de Heller e Feher, na citação acima, articular a mudança de centralidade da formação do sujeito político com a redução dessa formação à identificação cultural. Não nos parece irrelevante essa articulação já que há uma correlação entre a mercantilização do conjunto da vida social e a importância da identidade cultural (o congelamento da identificação cultural imediata) como categoria de compreensão da ação política. Não só esses teóricos constataram uma mudança na centralidade da formação identitária cotidiana do “mundo do trabalho”, como também consideraram a constituição do sujeito político como exclusivamente derivado dessa forma cotidiana.

Ao se criticar o uso da dinâmica cotidiana como horizonte para a teoria social

deve-se tomar o cuidado de não rejeitar a importância dessa dinâmica como aspecto significativo da compreensão da vida social. Vimos que, por ser início e fim de toda atividade humana, o cotidiano tem lugar central na dinâmica social, e, portanto, também no desenvolvimento da consciência de classe. O marxismo deve sim responder a essa observação teórica que ocupa muitas salas de aulas nas universidades: o aumento da relevância da dinâmica do consumo em detrimento da produção na vida cotidiana impossibilita a formação da classe como sujeito político? Não se deve rejeitar a realidade que a mercantilização trouxe à vida cotidiana, deve-se relacionar essa forma de sociabilidade com suas conclusões mais substanciais sobre modo de produção e luta de classes.

No primeiro capítulo, indicamos que Marx, ao tratar da constituição do campesinato, no *Dezoto Brumário*, argumenta que a ausência de uma cultura comum dificulta a ação do campesinato enquanto classe. Aqui está claro que Marx reconhece a relevância que tem, para a formação de uma classe, o fato de desenvolverem uma cultura comum. Nesse sentido, temos que reconhecer que a atual situação da classe trabalhadora, vista sob o foco da cultura no cotidiano, dificulta sua constituição enquanto classe. O que se deve perguntar é: esse fato, no entanto, impede definitivamente a formação da classe como sujeito político?

A formação do grupo cultural sem dúvida poderia ser um impulso significativo para a constituição da classe como sujeito político, mas podemos afirmar que, a partir do que foi dito nesta tese, não é um fator decisivo. Isso porque a lógica da ação política não é exatamente a lógica da diferença cultural. Hoje, o desenvolvimento da consciência de classe se complexificou. O processo que parte da vida em sua imediaticidade até a constituição do sujeito histórico abriga o desafio de passar das identificações culturais cotidianas para configuração de um grupo de ação amplo. Apesar de ser mais complexo, não há impossibilidade ontológica pois a luta política altera a lógica imediata de identificação cultural. Como vimos, com o aprofundamento da luta, os traços imediatos, empíricos tendem a perder importância e o posicionamento em relação a aspectos da dinâmica social se tornam mais relevantes. Nesse momento, já não se poderá mais reduzir a política a uma lógica da diferença cultural.

4 CAPITALISMO MANIPULATÓRIO E AS TEORIAS SOBRE IDENTIDADE

No primeiro capítulo indicamos que uma das maiores dificuldades em apreender o conceito marxiano de classe está na incompreensão de que, para Marx, conceito é determinação do ser. A ciência, nessa perspectiva, não é somente um conjunto de doutrinas, afirmações, teorias, mas é a própria realidade pensada, mediada. Portanto, por ser uma sistematização desse real pensado, a ciência permite uma ação mais eficaz sobre o real.

Numa sociedade de classes, que abriga, como vimos, conflitos de valores, o domínio da ciência é também um espaço de disputa, no qual a mediação correta ou incorreta tem efeitos (em maior ou menor medida) sobre o conflito social. Para Lukács,

Só a correta colaboração de experiência cotidiana prática e conquista científica da realidade pode decorrer uma aproximação legítima da verdadeira constituição do ser, mas que os dois componentes também podem assumir funções que bloqueiam o progresso, sem falar dos elementos puramente ideológicos, que podem se tornar estímulo ou obstáculo para essa colaboração, segundo os interesses das classes sociais (2010a, p.41).

Ou seja, para a mediação científica, como em toda a cultura, certo interesse de classe pode ser positivo ou negativo.

Tendo avançado sobre as determinações gerais da relação entre identificações culturais e consciência de classe à luz da ontologia marxista, cabe nos perguntar como a teoria social tem concebido os fenômenos comumente reunidos sob a categoria de *identidades* e avaliar em que sentido ela responde ao conflito social. A abordagem que cada corrente, ou autor, desenvolve sobre essas identidades ilumina o seu papel ideológico, ou seja, confrontando as formulações teóricas com as delineações gerais desenhadas no capítulo anterior é possível esboçar uma crítica a essas teorias sobre identidade.

O fenômeno das “identidades culturais” não é um fato isolado. Como vimos, ele está ligado ao processo intenso de socialização da sociedade do capitalismo e, particularmente, ao sistema de manipulações desenvolvido sofisticadamente durante o século XX. Para realizar uma crítica às teorias das identidades culturais deve-se partir, portanto, do esclarecimento prévio sobre o impacto do sistema de

manipulação na ciência e o papel ideológico que esta passa a cumprir.

4.1 Capitalismo manipulatório e a desideologização da teoria

Carlos Nelson Coutinho, referenciado nas ideias de Marx e, em especial, Lukács, afirma que a ciência burguesa viveu duas etapas principais: “A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética”. Essa etapa corresponde à condição da burguesia enquanto classe revolucionária. No entanto, a perda de seu caráter revolucionário, que teve como um importante ponto dessa inflexão os processos revolucionários de 1848¹¹⁶, alterou também o programa científico burguês. A segunda etapa, dessa forma, “é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade: as categorias do humanismo, do historicismo e da Razão dialética” (1972, p.7)

Para Coutinho, “[n]a época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e conseqüente domínio eram uma possibilidade aberta à Razão humana”¹¹⁷. Já como classe preocupada com a manutenção da ordem e a neutralização dos ímpetos perigosos do proletariado, ela substituirá esse humanismo ou por “um individualismo exacerbado que nega a sociabilidade do homem, ou [pela] afirmação de que o homem é uma 'coisa', ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da práxis humana”¹¹⁸. As visões científicas se inclinaram, assim, ora para o subjetivismo, ora para o objetivismo no

¹¹⁶ Lukács afirma que “as revoluções de 1830, e ainda mais as de 1848, atestam que a burguesia perdeu seu lugar à frente do progresso social. Em 1830 começa o processo de decomposição da filosofia burguesa clássica, que termina com a revolução de 1848. (...) O combate ofensivo da burguesia contra as sobrevivências do feudalismo está então acabado: sucede-lhe a defensiva contra o proletariado ascendente” (1979c, p.32-3).

¹¹⁷ *Ibidem*, p.8.

¹¹⁸

Ibidem, p.17.

estudo sobre a vida social. O fato decisivo nessas alternativas (tanto no objetivismo como no subjetivismo) é a impossibilidade, a partir dessas perspectivas, de se estabelecer uma relação dialética entre sujeito e objeto e, portanto, obscurecer a categoria básica da compreensão do ser social: a práxis.

A filosofia da decadência, como chama Coutinho a filosofia burguesa não mais progressista, passa a tomar os elementos fetichizados, imediatos do capitalismo como o limite de seu horizonte.

A incapacidade de atingir a essência surge espontaneamente em todos os indivíduos que vivem no capitalismo evoluído. Ao submeter-se a esse espontaneísmo, a filosofia da decadência cai na mesma incapacidade: termina por converter em antinomias algumas contradições dialéticas e por elevar a fetiches coagulados momentos isolados de uma totalidade contraditória. Esse traço essencial do pensamento decadente – o de ser pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, 'racionalistas' ou irracionais, 'objetivistas' ou subjetivistas, positivistas ou existencialistas. Nenhuma delas transcende a mera descrição da imediatez¹¹⁹.

O resultado é a negação da historicidade como característica fundamental do ser. Segundo Lukács, a historicidade “é fundamentada pela ideia de que, de um lado, tudo (...) em seu verdadeiro ser é um processo irreversível de complexos; de outro lado, que tais processos nunca podem possuir um ser isolado” (2010a, p.292). Portanto, ao restringir a observação àquilo que é dado imediatamente, o cientista se torna incapaz de identificar os nexos efetivos entre os seres: “Cada vez mais, a sociedade se apresenta ao pensamento burguês como um amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos, em lugar de nele se refletir como é, ou seja, como a reprodução ininterrupta e incessantemente cambiante de relações humanas” (LUKÁCS, 1979c, p.29)

4.1.1 O pós-guerra e o “fim das ideologias”

Dentro dos parâmetros estabelecidos por Coutinho da filosofia da decadência, o sistema de manipulação produziu sua própria variação científica. O período posterior à Segunda Guerra Mundial abrigou a inundação mercadológica da vida social, pelas razões que já discutimos anteriormente. Nesse período “o capitalismo é

¹¹⁹ *Ibidem*, p.25.

obrigado a promover um novo e espetacular florescimento técnico, o que explica o grande prestígio desfrutado pela racionalidade tecnológica entre certos setores intelectuais. Nessas condições, o novo capitalismo apresenta-se como 'científico', como capaz de resolver as 'irracionalidades' que hoje reconhece inerentes à sua época anterior” (COUTINHO, 1972, p.55). No campo teórico, ganha força uma corrente racionalista que terá como lastro a abundância de experiências no conjunto da vida social da racionalidade burocrática. “O capitalismo do 'bem-estar' manipulado, baseado no consumo insensato e anti-humano, traz consigo uma falsa sensação de segurança (...). Surge a ilusão generalizada de que a manipulação, eliminando a 'irracionalidade' das crises, transformou a sociedade em algo 'racional', ou seja, não contraditório”¹²⁰.

Mészáros destaca que, nesse período, ganha força a concepção anti-ideológica da ciência, ou seja, a visão de que a ciência deve estar alheia a qualquer disputa ideológica. “Não é muito difícil perceber que a predominância das ideologias antiideológicas, durante um tempo considerável depois da Segunda Guerra Mundial, teria sido inconcebível sem ter a contínua fase expansionista dos desenvolvimentos capitalistas, no mesmo período, com seu suporte material” (2004, p.118). Essa é, para Lukács, o principal programa da ideologia burguesa para a ciência no capitalismo manipulatório: a desideologização.

Os indivíduos, assim como as suas formas de integração social devem mover-se de modo “puramente racional”. De modo que (...) não existem mais verdadeiros conflitos, não existe mais campo de manobra para as ideologias: as diferenças são apenas “práticas” e, portanto reguláveis “praticamente” com acordos racionais, compromissos etc. Por isto, desideologização significa ilimitada manipulabilidade e manipulação de toda vida humana (1981a, p.253).

Vemos então que a ciência da manipulação não é uma ruptura com as características básicas da filosofia da decadência. Pode ser classificada, pelo contrário, como sua forma mais desenvolvida e eficaz, já que é construída sob os efeitos do uso generalizado de uma técnica que, sob o critério da alienação, é superior: a manipulação.

[E]ssa técnica, tão grandiosamente racionalizada em todos os seus detalhes, conduz, na relação do ser humano com a realidade, a um retrocesso espiritual e humano em relação às fases anteriores. Isso ocorre na medida em que a práxis real, tanto como o metabolismo da sociedade com a natureza, quanto como divisão de trabalho, como efeito retroativo socialmente imposto do trabalho sobre a generidade

¹²⁰ *Ibidem*, p.58-9.

do ser humano, tem a tendência objetiva de reduzir esse ser humano à sua particularidade imediata. Essa tendência caracteriza toda manipulação com meios predominantemente econômico-sociais, em parte de maneira consciente (pensemos em ideologias como a 'desideologização', como a 'teoria da informação' etc.), em parte como resultado prático da manipulação generalizada da própria conduta de vida" (LUKÁCS, 2010a, p.303)

Obedecendo, portanto, o principal critério da filosofia da decadência – a saber, a naturalização da ordem capitalista –, a ciência fruto da vivência do capitalismo manipulatório rompe decisivamente com qualquer ontologia.

a cientificidade, a manipulação científica dos fatos, cancelou do dicionário das pessoas cultas qualquer pergunta concernente à realidade, porque não no seu plano, obviamente nem mesmo na vida social, segundo tal doutrina, podem dar-se conflitos reais que sejam combatidos em termos ideológicos. (...) Esta exclusão do conceito de realidade de todo enunciado com pretensões científicas naturalmente também ampliou o espaço espiritual para os ideólogos religiosos. Com efeito, visto que a ciência pretendia reproduzir idealmente a própria realidade, era inevitável que se verificassem contínuos e incômodos confrontos entre os fatos por ela encontrados e aqueles declarados reais pelas religiões. A eliminação do simples conceito de ser, rapidamente compreensível para cada um, para cada pensamento de nível superior em torno do mundo provocou o caos nas visões de mundo, já que permanece como único critério de verdade a utilização no interior de um concreto complexo cognoscível praticamente verificável (LUKÁCS, 1981a, p.167).

4.1.2 Estruturalismo como ideologia do mundo manipulado

Foi o estruturalismo que melhor respondeu às necessidades do capitalismo em expansão do pós-guerra. Para Coutinho, “o estruturalismo é o reflexo ideológico do mundo manipulado” (1972, p.61); “[u]ma ideologia que generaliza na teoria aquilo que as novas formas do capitalismo tentam generalizar na prática: a completa subordinação do todo social à manipulação tecnológica”¹²¹.

Roland Barthes, na tarefa de definir o que constituiria a unidade do estruturalismo, afirmou que, na verdade, este não conformava uma tradição teórica, mas somente uma atividade, uma certa forma de analisar os fenômenos, ou seja, uma técnica. Para essa atividade

a criação ou a reflexão não são aqui 'impressão' original do mundo mas fabricação verdadeira de um mundo que se assemelha ao primeiro, não para o copiar mas para o tornar inteligível. É por isso que se pode dizer que o estruturalismo é essencialmente uma atividade de imitação, e é sob este aspecto que não há, a bem dizer, nenhuma diferença *técnica* entre o estruturalismo erudito, por um lado, e a literatura em particular, a arte em geral, por outro lado: ambos procedem de uma *mimesis*, fundada não na analogia das substâncias (como na arte dita realista), mas

¹²¹ *Ibidem*, p.62.

na das funções (a que Lévi-Strauss chama *homologia*). (BARTHES, 1967, p.21)

Atinge-se assim o ápice da desideologização da ciência, sua transformação em técnica que não tem preocupação com as “substâncias”. Ao se elevar a atividade estruturalista à condição de ciência, tira-se da ciência a orientação a uma ontologia.

Por ser uma ciência do mundo manipulado por excelência, sua maior dificuldade será dar conta da historicidade do ser. O estruturalismo, por seu procedimento, deve trabalhar com os elementos do fenômeno sincronicamente, criando assim uma imagem do mundo sem a dimensão histórica. Sartre, que foi o protagonista do confronto com Levi-Strauss sobre a questão do apagamento da história no estruturalismo, resume assim o problema: “A história aparece como um fenômeno puramente passivo, seja porque a estrutura contém em si, desde a origem, os seus germes de morte, seja porque um acontecimento exterior a destrói” (SARTRE, 1967, p.129)¹²².

4.2. Teorias sobre identidade cultural

Destacamos nessa exposição o estruturalismo como expressão da ciência (particularmente da teoria social) sob as determinações do capitalismo manipulatório, não somente porque a consideramos seu mais alto produto, mas também porque foi a partir das contribuições teóricas do estruturalismo que se formulou as primeiras concepções de identidade como conceito determinado para estudos da vida social.

Esse fato não nos parece casual. A produção de um conceito de *identidade* carrega em si uma autonomização do elemento subjetivo da identificação. A *identidade* pensada separada em princípio da práxis, e estudada *misturada* no fluxo da empiria já pressupõe uma apreensão abstrata dos processos de identificação. Nesse sentido, se a ciência em tempos de capitalismo manipulatório busca romper

¹²² Henri Lefebvre ao tratar do estruturalismo o identifica como um novo eleatismo ao negar o movimento. Essa negação não se daria diretamente, ao negar a existência da história, mas ao atribuir a existência da história à sobrevivência da irracionalidade. Ou seja, o que move a história é o que está além da racionalidade. (1973, p.159-160).

com a ontologia, é natural vermos surgir desse caldo intelectual um conceito que se popularizou rapidamente e que efetiva uma separação de antemão entre sujeito e objeto.

No caso das teorias sobre identidades culturais, essa separação entre sujeito e objeto aparece no isolamento de dois aspectos do fenômeno da identificação: a alteridade e a materialidade, ou seja, as relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto. Em geral, nessas teorias, há uma tentativa de se apresentar uma formulação abstrata da alteridade, concebendo esse aspecto como o processo decisivo na produção das identidades. Com o justo motivo de se evitar uma concepção essencialista da identidade – ou seja, uma concepção que pensa a identidade como simples revelação imediata do ser para si mesmo –, se enfatizou o importante papel do *outro* na definição do *eu*. O problema é que, ao realçar a alteridade, muitos descartaram a materialidade, ou seja, as condições específicas nas quais as relações sociais se formam em cada momento histórico.

Veremos agora qual a contribuição geral do estruturalismo para a formulação desse conceito de identidade. Depois, sempre em relação com essa formulação, identificamos a crítica pós-estruturalista a essa compreensão da *identidade* que fundamenta, a nosso ver, uma perspectiva aparentemente antagônica que não supera o problema básico da separação entre os processos subjetivos e objetivos. Por fim, indicaremos como ambas as posições estão presentes no debate contemporâneo sobre as identidades culturais e como a não superação teórica da separação entre sujeito e objeto tem consequências políticas importantes ao reduzir o espectro da política ao particularismo da vida cotidiana. Não seremos exaustivos nessa demonstração, optamos por reunir os considerados principais exemplos, normalmente utilizados como referências importantes nos estudos sobre identidades culturais. Assim, pretendemos cumprir, ainda que brevemente e com uso de apenas algumas pinceladas, o caminho que leva das experiências cotidianas do sistema manipulatório e a sua naturalização na pesquisa científica, destacando os aspectos mais gerais da questão das identidades culturais.

4.2.1 A visão estruturalista

Foi por meio de uma avaliação sobre totemismo que o antropólogo Lévi-Strauss forneceu uma definição de identidade que inspirou os primeiros estudos sobre o tema. *O Totemismo Hoje* se tornou um livro-chave para o estruturalismo, em especial, por encontrarmos nele um enfrentamento nítido às teorias que tomavam a identidade como aspecto intrínseco do ser, ou seja, de forma essencialista.

No caso do totemismo a perspectiva essencialista acabava por considerar a identidade totêmica como indício de uma real crença de pertença à linhagem do animal referenciado. O que há de fundacional para os estudos das identidades como a proposta de Lévi-Strauss é o destacamento do processo de identificação. Corretamente, o antropólogo critica a visão de que uma identidade indica uma relação exclusiva entre sujeito e objeto identificado. A identificação, nesse caso, seria um procedimento muito simples de reconhecimento do objeto com o sujeito. É nesse sentido que Lévi-Strauss enfrentou o essencialismo na concepção de identidade: se a identidade é uma relação exclusiva entre sujeito e objeto identificado, as razões para a identificação só podem ser encontradas numa realidade interior do sujeito (ainda que a identificação seja considerada errônea – como a formulação do parentesco entre um grupo humano e uma espécie animal – nesse caso, os estudiosos terão que, de alguma forma, encontrar o erro no processo mental, ou cultural, do grupo).

Dessa forma, o antropólogo buscou demonstrar que não existe um fenômeno específico que mereça a denominação de *totemismo*, já que não se trata de uma confusão, por parte daquele que faz uso da classificação totêmica, entre as séries animal e humana – o que ocorre é um processo metafórico que não é distinto de outros tipos de classificação: “dizer que o clã A ‘descende’ do urso e que o clã B ‘descende’ da águia nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre A e B como análogo a um relacionamento entre as espécies” (1975, p.39). Lévi-Strauss desenvolve a ideia em *O Pensamento Selvagem*: “Os termos nunca têm significação intrínseca; sua significação é ‘de posição’, por um lado, função da história e do contexto cultural e, por outro, da estrutura do sistema

em que são chamados a figurar” (1997, p.71)¹²³.

A fertilidade da contribuição de Lévi-Strauss sobre a classificação totêmica para o desenvolvimento de uma “teoria da identidade” é visível na introdução de Jean-Marie Benoist ao seminário “L'Identité” organizado por Lévi-Strauss: “uma identidade rústica, imediata, uma identidade 'de superfície' deve dar lugar a um conjunto de estruturas profundas que fazem a identidade em seu aspecto relacional: a questão do *Outro* aparece como constitutiva da identidade”.¹²⁴ (1983, p.17)

As consequências dessa teoria podem ser avaliadas mais claramente quando se olha para como os antropólogos a aplicaram. Tomemos o exemplo de dois importantes referencias no tema da identidade étnica, Manuela Carneiro da Cunha e Fredrik Barth. Ambos desenvolveram a ideia de que a identidade é estabelecida dentro de um sistema, num jogo de diferenças.

Os antropólogos questionam, dessa forma, vários elementos da visão essencialista da identidade. Fredrik Barth (2000) afirma que a distinção cultural não é fruto, principalmente, dos isolamentos social e geográfico. Pelo contrário, para o autor, é no contato, nos espaços de compartilhamento que as identidades se configuram. Manuela Carneiro da Cunha demonstra esse aspecto. A autora estudou um grupo de ex-escravos brasileiros que foram viver no noroeste da África e que diversificaram suas identidades de acordo com o contexto no qual conviviam, sendo identificados como católicos em Lagos, muçulmanos em Serra Leoa, e animistas na Bahia. Dessa forma, Cunha afirma: “vê-se o quanto pode ser falacioso procurar, numa bagagem cultural, a explicação de traços de identificação étnica” (1987, p.88). Para Cunha, então, “grupos étnicos são formas de organização que respondem às condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas”¹²⁵. Ou como ela coloca de forma mais profunda em outro texto,

O que se ganhou com os estudos de etnicidade foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta *articulada* com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema. É uma estratégia de diferenças (1985, p.206)

¹²³ É evidente que Lévi-Strauss generaliza aqui para as construções culturais observações de Saussure ao formular seu estruturalismo na linguagem.

¹²⁴ Tradução minha de: “une identité grossière, immédiate, une identité 'de surface' doit laisser la place à une quête de structures profondes qui façonnent l'identité dans son aspect relationnel: la question de l'*Autre* apparaît comme constitutive de l'identité”.

¹²⁵ *Ibidem*, p.94.

Esse modelo de dinâmica identitária se fundamenta numa separação analítica entre sujeito e objeto. A identidade do ser social teria como determinante a sua relação com o outro. A diferença nesse caso vem antes da diferenciação. O processo de diferenciação que caracteriza a identidade já pressupõe um outro, de forma que a objetividade das diferenças perde relevância nas análises, dando lugar à aplicação de um modelo interpretativo que buscará apenas reconhecer como os sujeitos captam da realidade elementos disponíveis para caracterizar essa diferença já pressuposta.

Tal como no estudo estruturalista da linguagem, o real é visto aqui como externo à dinâmica subjetiva, aparecendo depois e apenas como condicionante. É exemplar a definição de cultura de Manuela Carneiro da Cunha quando trata da etnicidade: cultura é, na dinâmica identitária, bagagem, coleção de repertórios e objetos a serem organizados e escolhidos, dado um contexto – formando assim os traços diacríticos de um grupo. O campo de estudo dessa visão de processo de construção de identidades coletivas é o dos sujeitos em confronto entre si e ambientados num mundo de objetos culturais. Não está incluído nesse modelo o aspecto histórico na relação específica que a forma de alteridade estabelece com o conjunto cultural. A cultura como bagagem, como repertório, como dissemos no segundo capítulo, aparece na relação imediata do cotidiano, mas não pode ser condição abstrata da identificação cultural. Esse cenário poderá ser encontrado em outras vertentes na teoria social. Podemos tomar como exemplo a escola de Chicago, especificamente o trabalho de Erving Goffman.

Em seus trabalhos, Goffman desenha um quadro no qual a identidade (no caso formada nas interações do cotidiano) é organizadora da relação entre sujeitos e entre os sujeitos com os recursos materiais e culturais (1975; 1978). A situação cotidiana de um estigmatizado, podendo ser uma pessoa com uma deficiência física ou alguém pertencente a um grupo étnico oprimido, seria compreendida a partir do olhar sobre como se dá a interação entre atores sociais com os recursos disponíveis. Sem dúvida, é um quadro muito próximo daqueles influenciados pelo estruturalismo. Apesar da fonte teórica clara neste caso ser o pragmatismo americano, a caracterização de um sujeito manipulador é comum.

O laboratório de Goffman são as relações imediatas onde reina a razão

instrumental, a manipulação identitária, como o autor mesmo caracteriza. As conclusões de Goffman estão referenciadas no funcionamento da identificação nesse nível dos fenômenos. Nesse sentido, não há o que objetar, já que, segundo o que acumulamos no capítulo anterior, a manipulação da identidade de fato é a forma dominante de dinâmica no cotidiano contemporâneo. O que nos parece equivocado é o procedimento comum, ao se inspirar nessas contribuições, de generalizar esse funcionamento ao conjunto da vida social, abstraindo assim as características particulares da identificação.

4.2.2 A crítica pós-estruturalista

Pode parecer estranho, mas a força anti-ontológica que ajudou a erigir o estruturalismo acabou por se voltar contra sua criação. O pós-estruturalismo como crítica ao estruturalismo, foi também um alto-estruturalismo, já que partiu de um princípio deste – a ruptura com qualquer ontologia – para aperfeiçoar as produções intelectuais. No tema que nos interessa, a crítica pós-estruturalista voltou-se contra o essencialismo residual da teoria de identidade. Derrida questionará: se todo elemento se define em relação a outro, e só aí ele pode ser predicado, o que garante que o elemento exista para assim se relacionar com o outro?

No que tange à linguística, Derrida apresentou uma crítica à teoria do formulador e inspirador do estruturalismo, Ferdinand Sausurre. Sua principal objeção toca num princípio da teoria linguística estruturalista: o princípio da diferença. “O jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo”. Os signos então se encadeiam, pois um remete-se a outro. “Esse encadeamento faz com que cada ‘elemento’ (...) constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema. Esse encadeamento (...) é o *texto* que não se produz a não ser na transformação de um outro texto” (2001, p.32). A identidade então não pode ser isolada, nem anterior

nem posteriormente, pois se trata apenas de rastros, ou seja, de elementos do eu no outro e vice-versa. Como afirma Manfred Frank, em síntese, a diferença seria mais primordial que a identidade (1989, p.71).

A diferença aqui existe antes da própria presença do ser (RIOS, 2000, p.83). Derrida critica o fato de Saussure não ter ido a fundo naquilo que chamou de “o arbitrário do signo”. Sua teoria da linguagem não chegou ao arbitrário do significante, fundando-se no “fonocentrismo”, ou seja, Saussure teria tomado os fonemas como elementos opacos, existentes por si. A *diferença*, em Saussure, seria um jogo entre signos, mas não seria um princípio que atingiria a possibilidade de questionar as diferenças fonéticas como centro da estrutura da linguagem.

A desconstrução feita por Derrida expõe uma ambiguidade na análise estruturalista de forma mais geral. Nas palavras de Manfred Frank “o estruturalismo em si (...) se posta fora da metafísica na medida em que não mais compartilha uma hipótese específica com ele, a saber, que o mundo sensual é uma imagem espelhada, uma forma de expressão, ou, neste caso, uma área de aplicação do mundo transensual.”¹²⁶ (FRANK, 1989, p.24). No entanto, o estruturalismo está ligado à metafísica “na medida em que (...) busca princípios organizadores e regularidades universais, o conhecimento disso confere ao mundo social possibilidade de teoria científica e tecnológica, a saber, tornar teoricamente acessível a natureza”^{127, 128}.

Essa reformulação teve impacto nos estudos sobre a identidade do sujeito social. Um caso exemplar de tentativa de aplicar essas reflexões ao tema pode ser encontrado no trabalho de Homi Bhabha. Como é próprio do pós-estruturalismo, desse autor não pode extrair um modelo de estudo das identidades, como vimos no estruturalismo. Ainda assim, Bhabha foi um dos que mais avançaram sobre as consequências de um pensamento pós-estruturalista nos estudos de identidade, particularmente, por meio de seus estudos sobre “nação”, e nos ajuda a ilustrar as contribuições dessa corrente.

¹²⁶ Tradução minha de: “Structuralism itself (...) stands outside metaphysics insofar as it no longer shares a specific basic assumption with it, namely, that sensual world is a mirror image, a form of expression, or, for that matter, an area of application of the transensual world.”

¹²⁷ *Ibidem*, p.25.

¹²⁸ Tradução minha de: “insofar as structuralism searches for general ordering principles and universal regularities, the knowledge of which renders the social world capable of technological and scientific theory, namely, to make nature theoretically accessible”

Bhabha, em *Disseminação*, procura “formular (...) as estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome ‘do povo’ ou ‘da nação’ e os tornam sujeitos imanentes e objetos de uma série de narrativas sociais e literárias” (1998, p.199). Para o autor indiano, encarar a nação como narrativa possibilita sair de uma visão historicista, onde a nação aparece numa continuidade. Em vez disso, Bhabha apresenta a nação como repousando sobre uma ambivalência fundamental. A narrativa da nação contém dois elementos discursivos inconciliáveis. De um lado, o povo aparece como objeto de uma pedagogia nacionalista que usa de um passado remoto para moldar um povo presente. De outro, o povo é sujeito do processo de significação pelo qual o passado (a diferença) não deve ser lembrado, de forma que o povo apareça como virtuoso e a-histórico no presente. “Os fragmentos, retalhos e restos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, enquanto o próprio ato de *performance* narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais”¹²⁹.

O que Bhabha quer dizer é que a nação não se realiza em seu centro. Contrário à ideia de uma alteridade de espelho, o autor afirma que a nação se produz na margem. A performance da nação não pode ser controlada pelo seu caráter pedagógico. A alteridade aqui ganha outro sentido. Já não é mais um foco para o estabelecimento do eu, mas é a característica, abertura necessária, ao existir. A alteridade agora se assemelha a um buraco. O outro não está no espelho, onde nos orienta. “O 'outro' nunca está fora ou além de nós; ele emerge necessariamente, dentro do discurso cultural, quando nós pretendemos falar o mais íntima e indigenamente 'entre nós’”¹³⁰ (BHABHA, 1990, p.4).

Bhabha, portanto, se interessará pelos entre-espços da nação, as margens, não como lugares em si e nem como não-lugares, vazios. Essas margens podem ser entendidas como o *suplemento* no sentido dado por Derrida: um elemento que não pertence ao centro, mas que ao emergir, redefine o todo. O imigrante ganha relevância, em sua análise, já que cumpriria essa função de suplemento. A nação,

¹²⁹ *Ibidem*, p.207.

¹³⁰

Tradução minha de: “The ‘other’ is never outside or beyond us; it emerges forcefully, within cultural discourse, when we think we speak most intimately and indigenously ‘between ourselves’”

centrada, exige e evita o imigrante por sua ambivalência, mas é no hibridismo próprio à condição do imigrante que a nação se constrói (1998, p.130).

A partir dessa caracterização da nação é possível diferenciar em dois pontos principais a visão pós-estruturalista da proposta estruturalista de compreensão da identidade. O primeiro diz respeito ao contato como espaço de formulação das identidades. Bhabha, ao privilegiar esse espaço ambíguo não o faz como um campo de batalha entre duas forças onde cada uma se define. Pelo contrário, como vimos acima, apesar de considerar o interstício o “espaço” da produção da nação, Bhabha nega o choque de duas forças independentes, há o hibridismo e a *differance*¹³¹ no sentido dado por Derrida. O outro ponto se relaciona à ideia do estruturalismo de que a identidade não se fundamenta através da existência de elementos próprios, mas por traços diacríticos configurados no contato com o outro. Para Bhabha, a ambivalência entre o pedagógico e o performático da narrativa da nação insinua que há instabilidade insuperável na identidade. Pois, ao selecionar elementos culturais para a construção da identidade, abre-se espaço para a própria negação desses elementos pelo sujeito “povo”. A visão de Cunha focaria apenas na construção da identidade, ou seja, na seleção dos elementos e não no descompasso que existe na eterna seleção contextual de elementos que só é possível pela performatividade do “povo”. Cunha concorda que os elementos são selecionados, mas pressupõe um sujeito “frio” que acata a volatilidade da identidade. Ignoraria, assim, o aspecto angustiante¹³² da construção da identidade.

No capítulo anterior, apontamos que o cotidiano do capitalismo manipulatório tem como efeito sobre os sujeitos em seu cotidiano dar a sensação de arbitrariedade da identidade. Ao mesmo tempo que intensifica esse processo de identificação e manipulação, há um desgaste que traz a sensação cada vez mais forte de enfraquecimento dos laços sociais e portanto identitários. Bhabha, inspirado no pós-estruturalismo de Derrida, desenvolve esse elemento negativo da identidade. Nesse

¹³¹ Derrida, para se distanciar da ideia de *diferença* de Saussure - que seria o espaço entre signos – formula o conceito de *différance*. Este significa a diferença que não é derivada de um jogo de signos, mas interna a próprio signo.

¹³² A construção da identidade, enquanto forma de dar sentido a um *eu*, no mundo onde os vínculos se enfraqueceram tem um aspecto angustiante. Para o angustiado, como afirma Heidegger, o “mundo possui o caráter de total insignificância” (2005, p.250). A possibilidade de manipulação identitária, exatamente por enfraquecer o vínculo identitário, tem como subproduto a sensação angustiante de que essa identidade não é significativa, não tem densidade ontológica.

sentido, o pós-estruturalismo reflete os efeitos na experiência da intensificação do capitalismo manipulatório.

Carlos Nelson Coutinho afirma que o estruturalismo esteve em sintonia com uma sensação de segurança vigente no pós-guerra em relação à capacidade do capitalismo de resolver administrativamente os conflitos e problemas sociais¹³³. O pós-estruturalismo já não mais teria essa certeza, na verdade, seria, em certo sentido, uma resposta à angustiante perda dessa certeza¹³⁴. De um lado, não acreditaria mais na capacidade das ações manipulatórias da ordem capitalista em resolver conflitos. De outro, não consideraria possível uma mudança radical da organização social: para eles, “a única política possível parecia ser uma resistência apenas pontual, no varejo, a um sistema que havia chegado para ficar” (EAGLETON, 2005b, p.81).

A angústia ligada à intensificação do capitalismo manipulatório, apesar de ser o pano de fundo do pensamento pós-estruturalista, não pode ser resolvida por este. Ao contrário, o pós-estruturalismo acaba por naturalizar essa angústia, já que toda a identidade é considerada incompleta e insuficiente para dar base ações políticas que superem a particularidade do sujeito¹³⁵. O pós-estruturalismo, portanto, não enfrenta o problema fundamental da filosofia da decadência da relação entre sujeito e objeto. Mantem-se na visão estruturalista de sujeito social no que tange a sua relação com o real, que permanece elemento externo e manipulável, mesmo que essa manipulação seja uma técnica incapaz de resolver os conflitos sociais.

¹³³ Carlos Nelson Coutinho trabalha com a dicotomia angústia/segurança que caracterizariam os momentos do pensamento burguês no capitalismo. Em períodos de confiança, um “sentimento de mundo” se espalha pelos intelectuais que tendem a formular proposições pseudo-racionalistas. Em períodos de incertezas, a angústia dá o tom da relação do pensamento com o real e o irracionalismo ganha espaço (1972, p.48-9).

¹³⁴ Bauman resume bem o giro da segurança para a insegurança no atual período no âmbito individual: “Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (1998, p.10)

¹³⁵ O pós-estruturalismo pode ser visto como uma continuação, com o aprofundamento anti-ontológico, do existencialismo ao tomar a angústia como verdade do ser. Com afirma Lukács, o existencialismo toma a situação em que “o homem encontra-se em face do vazio, do Nada” como se ela decorresse “da essência da realidade humana”. No entanto, para Lukács, toma-se como essência aquilo que é “um estado da consciência individual fetichizada” (1979c, p.80). De maneira análoga, podemos afirmar que, quando o pós-estruturalismo insere na própria dinâmica identitária o vazio, ele naturaliza a condição da formação identitário no capitalismo manipulatório.

4.3 A naturalização da identificação cotidiana na teoria social

Como teorias que respondem à necessidade de desideologização da ciência, tanto o estruturalismo quanto o pós-estruturalismo serviram de um depósito conceitual significativo para os estudos sociológicos sobre identidade. O mais importante produto, para nosso tema, foi o descolamento do processo identitário da materialidade que o produz. Transformado em um conceito à disposição, *identidade* passou a ser largamente utilizado para compreender as dinâmicas sociais, sejam elas mais próximas das questões culturais (como forma de compreensão da produção cultural), ou das questões políticas (como categoria básica para caracterizar o sujeito político).

Muitos teóricos notaram que o destacamento conceitual da *identidade* está relacionado com mudanças na própria vivência dessas identificações. Para Kobena Mercer “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da certeza (MERCER apud HALL, 2001, p.9). Ou, como diz Bauman, a “fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas. O segredo foi revelado” (2005, p.22).

Aquilo que tem sido chamado de “crise das identidades” pode ser relacionado aos efeitos da socialização da sociedade efetivada pelo capitalismo. Essa fragilidade identitária seria fruto dos movimentos intrínsecos do capitalismo.

A transformação contínua da produção, o abalo incessante de todo o sistema social, a insegurança e o movimento permanentes distinguem a época burguesa de todas as demais. As relações rígidas e enferrujadas, com suas representações e concepções tradicionais, são dissolvidas, e a mais recentes tornam-se antiquadas antes que se consolide. (MARX; ENGELS, 1998, p.11)

No entanto, não é somente o fenômeno do descentramento que faz a identidade ser um conceito importante hoje. A nosso ver, foi fundamental que uma prática que pressupunha esse conceito se generalizasse. Podemos conectar, portanto, o uso amplo do termo na teoria social com o aprofundamento do

capitalismo manipulatório. Não simplesmente no sentido de que a identidade se tornou um problema e por isso virou objeto de estudo, mas no sentido mais profundo de que a própria experiência do cotidiano no capitalismo manipulatório ser a base objetiva para a consciência se relacionar com aspectos da identificação cultural por meio da categoria abstrata de *identidade*. Lembremos, mais uma vez, da afirmação marxiana (MARX, 2011, p.112) de que no capitalismo se efetiva uma relação entre indivíduos por meio de abstrações – a abstração não é só procedimento do pensamento, mas é categoria presente na prática no capitalismo. A identidade, portanto, não é um *conceito* por estar aí solta, em crise. Mas é um *conceito* por ser uma categoria necessária da prática cotidiana. Por ser meio de fixação da subjetividade contemporânea, ou, por ser expressão de uma anti-práxis, como diria Sartre, de um *processo*, o conceito de *identidade* passa a representar, na teoria social, o próprio sujeito e, na prática, um processo concreto de abstração da identificação cultural.

Portanto, o termo *identidade* (representando a autonomia dos aspectos subjetivos) ao ser usado pelos teóricos de maneira acrítica acaba por naturalizar as condições e o horizonte do capitalismo manipulatório. Aceita-se o curto-circuito da cultura que o capitalismo realiza: as categorias da imediatividade cotidiana se tornam as categorias dos teóricos assim como a cultura reificada aparece como a cultura comum, genérica e a manipulação da identificação cultural imediata como o processo básico de constituição da identidade. Essa aceitação é, no sentido político, a tomada de posição pelo mundo *realmente existente*. Ou seja, traz consigo a naturalização do conflito social, perpetua os particularismos da vida cotidiana, e, assim, não tem outra alternativa a não ser propor uma articulação de forma contingente dos interesses particulares – estes *disjecta membra* – seja como um engenheiro, ou como um *bricoleur*.

É bom evitar um mal-entendido aqui. Não se está dizendo que essas visões deixem de problematizar os riscos da alteridade reificada, da desagregação social, do conflito. Apesar de se dedicarem a isso, por partirem da naturalização desse particularismo, essas alternativas são incapazes de superar as expressões e categorias da vida cotidiana contemporânea. Essas alternativas podem se relacionar com a manipulação de forma positiva ou negativa, ou seja, podem atribuir à

manipulação a capacidade de evitar os conflitos entre os particularismos, ou pode identificar na própria razão manipuladora a raiz desse conflito. Podem, portanto, fazer uso mais das conquistas teóricas do estruturalismo ou das desconfianças do pós-estruturalismo. Com o objetivo modesto de apenas ilustrar essas vias distintas, usaremos os exemplos de dois destacados autores: Giddens e Maffesoli.

Já citamos Giddens em outro momento nessa tese quando tratamos do caráter reflexivo do capitalismo. Giddens, o maior expoente da sociologia reflexiva, não considera que o atual período histórico signifique uma ruptura com os fundamentos da modernidade, como postula os defensores da existência da pós-modernidade como categoria histórica. Para o autor, vivemos em uma modernidade que desenvolveu quase plenamente suas potencialidades. A modernidade seria em si reflexiva e, hoje, a reflexividade teria invadido todos os poros da vida social. Na constituição do sujeito, a identidade também teria se tornado reflexiva, mais frágil, mas não foi prescrita.

Giddens reconhece, portanto a fragmentação nas identidades contemporâneas. No entanto, não acredita que elas sejam, em si, contraditórias com a efetivação da humanidade. “Como humanidade coletiva, não estamos condenados à irreparável fragmentação” (1991, p.131). Para o autor, a própria reflexividade pode nos salvar dessa fragmentação. Segundo Giddens, “[a] reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estar próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter”¹³⁶. Por serem particularidades reflexivas, elas não são estáticas nem perenes. As particularidades são produtos de uma sociedade global, são produtos não de vivências puramente particulares, mas estão mediadas pelos sistemas abstratos. Portanto, pelo fato das identidades particulares não serem fechadas em si de antemão, haveria espaço para a configuração de um caminho comum.

Mas por que se deveria buscar esse caminho comum? Giddens encontra solução na condição trágica do mundo moderno – o fato de haver a ameaça a um sistema global¹³⁷ seria um estímulo para que se desenvolvesse um governo global,

¹³⁶ *Ibidem*, p.45.

¹³⁷

que poderia articular todos os interesses particulares de forma reflexiva. “A minimização dos riscos de alta-consequência transcende todos os valores e todas as divisões exclusivistas de poder”¹³⁸. A política, portanto, deve ter a habilidade de encontrar uma unidade nessa fragmentação e solucionar o grande risco de nossa época pelo qual “nenhum indivíduo ou grupo específico é responsável ou pode ser chamado a 'pôr as coisas em ordem'”¹³⁹.

A perspectiva de Giddens realiza um curto-circuito entre particularidade e generidade. A sociedade global (generidade em si) seria o fiador de uma solução global para o conflito social. Com o governo global¹⁴⁰, que responderia à necessidade de articular essa sociedade global, os indivíduos poderiam ajustar seus interesses particulares de forma que esse caminho comum seja encontrado. Giddens, portanto, pensa a dinâmica política como base nas formas sociais do cotidiano: generidades-em-si e indivíduos vivendo suas particularidades; ignora o momento não-cotidiano da política que é o da mediação das experiências e que fornece um novo campo para a vivência das particularidades. Não é a presença da ameaça global à sociedade global que fará a humanidade agir com um objetivo comum – ainda que a sociedade global seja uma pré-condição, como já vimos.

Poucos têm o otimismo de Giddens frente à possibilidade de se manipular as particularidades. Entre os mais pessimistas está Maffesoli. Para tratar da forma identitária que tem se tornado dominante em nossos tempos, Maffesoli toma o termo “tribalismo”. Há algo de emblemático aí: as experiências da alteridade reificada tem possibilitado cada vez mais a analogia com o tempo das tribos (alteridade radical), com a sugestão de que há algo em comum nas sociabilidades do tribalismo com a dinâmica dos grupos contemporâneos. Maffesoli, como um bom estudioso, não vê uma volta ao passado, mas acredita que essa analogia não é só uma sensação, revelaria, na verdade, importantes características da nossa pós-modernidade. Para o

Diz Giddens sobre a ameaça global: “como virtualmente ninguém na Terra pode continuar sem perceber, pode não haver nada além de uma 'república de insetos e grama', ou um punhado de comunidades sociais humanas danificadas e traumatizadas.” (1997, p.172)

¹³⁸ *Ibidem*, p.154.

¹³⁹ *Ibidem*, p.133.

¹⁴⁰

Sobre o governo global: “Até onde diz respeito às relações entre os estados parece evidente que uma ordem política mundial mais coordenada tende a emergir. Inclinações para uma globalização crescente mais ou menos forçam os estados a colaborarem sobre questões com as quais eles procuram outrora lidar separadamente” (GIDDENS, 1997, p.167)

autor, “[t]rata-se, com as consequências sociológicas que isso suscita, do deslocamento do *indivíduo* à identidade estável que exerce sua função em conjuntos contratuais, à *pessoa* que representa papéis nas tribos afetuais” (2006, p.16).

Para Maffesoli, a razão manipuladora é incapaz de dar conta dessa dinâmica identitária. Por isso, não se poderia pensar em uma lógica política dessas diferenças (quando Maffesoli considera a lógica política não está pensando naquilo que Gramsci, ou Lukács, chamam de política de fato, mas sim da política “moderna” de arranjo das particularidades – mais afim da visão de Giddens):

contrariamente à lógica política, lógica moderna se for, na qual tudo é programado, na qual a ação se inscreve em um processo tácito e estratégico, senão previsto pelo menos preparado, as explosões sociais contemporâneas são tão violentas quanto súbitas. Elas são também efêmeras. (...) Trata-se de uma *mise en scène* na qual é menos um *indivíduo* racional que age conscientemente do que uma *pessoa* que representa, teatralmente, um papel no quadro de uma teatralidade comunitária¹⁴¹.

Como então superar o conflito entre particularismos? Maffesoli aposta no afeto. As tribos contemporâneas são, acima de tudo, formas de afeto, de vivência do laço social. O autor vê no tribalismo uma crítica prática dessa razão manipuladora, da “política moderna” e do individualismo. É portanto nessa valorização do afeto frente à razão que Maffesoli pensa encontrar um ponto para superar o conflito social – a aparente contradição entre essas formas “tribais” e a sociedade.

Segundo o autor, as pessoas não estariam imersas plenamente em uma tribo, mas viveriam em redes.

No quadro de uma sociedade complexa, cada um vive uma série de experiências que não têm sentido senão dentro do contexto global. Participando de uma multiplicidade de tribos, as quais se situam umas com relação às outras, cada pessoa poderá viver sua pluralidade intrínseca; suas diferentes 'máscaras' se ordenando de maneira mais ou menos conflitual, e ajustando-se com as outras 'máscaras' que a circundam¹⁴².

Será na rede das redes que se poderia desenhar um futuro menos conflituoso, essa é a proposta de Maffesoli: “a rede das redes não mais remeteria a um espaço onde diversos elementos se adicionam, se justapõem, onde as atividades sociais se ordenam conforme uma lógica da separação, mas antes a um espaço onde tudo isso se conjuga, se multiplica e se demultiplica formando figuras caleidoscópicas de contornos cambiantes e diversificados”¹⁴³ – sua preferência ao hibridismo em

¹⁴¹ *Ibidem*, p.18.

¹⁴² *Ibidem*, p.238.

¹⁴³ *Ibidem*, p.237.

detrimento da separação deixa evidente a forte influência pós-estruturalista em seu pensamento.

Maffesoli viu no particularismo cotidiano dois lados: um bom, o da espontaneidade, dos afetos, da sociabilidade; e outro perigoso, racionalizante, individualizante. Escolheu o bom. Identificou que a sociabilidade contemporânea (tribalismo) não é afim da política, já a política seria uma forma racionalizada de separar os indivíduos e de administrá-los (2005, p.190), mas é afetiva. Sua alternativa política é negar qualquer mediação política (como se essa fosse só mais uma forma de manipulação das experiências) e apostar na harmonia conflituosa do afeto, em sua viscosidade que “tende à indistinção, à constituição de pequenos corpos específicos, de 'tribos' que viverão, de forma mais ou menos explosiva ou barulhenta, o prazer de estar-junto através de diversos mimetismo, cuja aparência é apenas o aspecto mais visível”¹⁴⁴. Portanto, Maffesoli toma o cotidiano como o conjunto das possibilidades, excluindo assim do horizonte aquilo que só a mediação da experiência permite vislumbrar.

Reduzidos às nossas vivências cotidianas, estamos fadados a viver o dilema de escolher ou o racionalismo manipulador das particularidades – exemplificado na proposta de Giddens de governo global que articular o conjunto dos interesses particulares “fiado” na ameaça de extinção da humanidade – ou o irracionalismo que quer superar as particularidades pelo espírito comunitário – como demonstrado na proposta de Maffesoli de rede das redes. Criticar essa naturalização, portanto, é uma das tarefas para resgatar a historicidade dos seres sociais, e, em particular, dos processos de identificação cultural.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p.90.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese buscou mostrar que é possível, a partir de uma bibliografia marxista existente, delinear traços gerais da relação entre identidade cultural e classe no capitalismo tardio, ainda que não haja de fato um estudo dedicado especificamente a essa relação. Tomando como orientação geral a perspectiva ontológica marxista, relacionamos conclusões, hipóteses, pensamentos de diversos autores para assim apontar esses traços gerais da relação em questão. Não oferecemos uma resposta mais determinada de como se formulam as identidades culturais hoje e nem como é possível que a política de classe volte a ter protagonismo. Ainda assim, cremos ser possível, nessas considerações finais, apontar os principais desafios ao marxismo no tema das identidades culturais no capitalismo tardio.

Para identificar esses desafios, partimos da conclusão geral, que retiramos da tese, de que os processos de identificação cultural devem ser estudados considerando os momentos concretos que determinam a forma como se vive a cultura. Não se pode resumir a dinâmica da identidade a uma alteridade abstrata, pelo contrário, vimos que a alteridade é determinada:

- pelo grau de mediação na vivência da cultura;
- pelas condições gerais de identificação dadas pela genericidade.

Nesse sentido, o maior risco para a compreensão dessa questão é separar a dinâmica da identidade da materialidade da cultura. Essa separação acaba por trabalhar pela naturalização do horizonte da vida cotidiana do capitalismo tardio e, portanto, o pensamento que parte dela se torna incapaz de compreender os processos históricos contemporâneos.

A ameaça à história, hoje, toma forma da generalização da manipulação da vida social. O tema da identidade cultural tem, nessa questão, importância decisiva. Como já dissemos, é a ideia de identidades culturais manipuláveis derivadas da alteridade reificada cotidiana que tem se colocado como um obstáculo para a concepção das classes como sujeitos históricos. Negar essa categoria em sua forma reificada e ao mesmo tempo oferecer uma teoria que compreenda as identificações culturais em relação à luta de classes contemporânea é um desafio que o marxismo

deve colocar para si.

Como a identidade cultural reificada não é apenas uma questão de teoria, de categoria da ciência, mas é, e aí está sua força, uma categoria da prática, o desafio interpela o marxismo em dois aspectos. De um lado, a teoria marxista deve fornecer estudos e categorias que superem as visões naturalizantes desse processo; de outro, como força social, o marxismo deve lutar para que na ação se vá além das formas reificadas de identificação.

A superação teórica da reificação da identidade cultural

O marxismo é reconhecido por ter uma teoria da materialidade. Em geral, é conhecido por só ter uma teoria da materialidade. Os que buscam hoje uma teoria da subjetividade, e portanto da alteridade, dificilmente baterão primeiro à porta do casebre marxista. Preferirão ir ao sólido edifício estruturalista ou ao jardim labiríntico pós-estruturalista. A identidade como questão teórica contemporânea pede, pela forma como se enuncia, que tenhamos na ponta da língua essa teoria da subjetividade. Não adianta evocarmos ritualisticamente a dialética nesse momento – não acreditarão de antemão que a deusa Dialética em seu tempo saberá dosar pitadas de matéria e sujeito.

Se olharmos para o século XX encontramos trabalhos preciosos no sentido de desenvolver essa teoria da subjetividade, mas o saldo final do século foi a deturpação generalizada da contribuição marxiana que permitiu uma ofensiva intelectual em identificar o marxismo ao mecanicismo. Essa acusação de que marxistas são materialistas mecânicos não nos deve incomodar por tirar nosso brilho de sofisticados intelectuais, mas deve nos tirar o sono por, enquanto essa ideia for aceita no senso comum, facilitar a naturalização da ordem social contemporânea. Por isso, cabe o esforço em demonstrar que há uma teoria da alteridade no marxismo, ainda que ela não seja convenientemente portátil para nossa agitada rotina acadêmica.

Identidade dialética

Como está, a teoria social tem fornecido poucos elementos para pensarmos além das categorias que estão limitadas pelo horizonte da experiência cotidiana. Quando se trata da política das identidades, vemo-na atolar-se no dilema de articular identidades particulares com vistas a um arranjo social harmônico, ou incentivar o espontaneísmo imprevisível das diferenciações. Ou seja, como vimos no último capítulo, ou se manipula as particularidades imediatas, ou as louva. Aposentou-se do debate a ideia de mudança radical.

O marxismo, também conhecido por ter parte significativa dos direitos autorais da ideia de mudança radical, é referência obrigatória aos que se sentem sufocados pela monótona alternância entre *identidade* e *diferença*, entre *particularismo* e *universalismo abstratos*. Žižek, que parece ser o vento mais fresco a soprar nos corredores entediados das universidades, sabe disso. Percebeu o quanto a tradição dialética ainda pode contribuir às questões contemporâneas, e, particularmente, fazer alguns estragos nos debates teóricos. Para isso, Žižek recuperou Marx e Hegel, trazendo-os sob o estilo mais moderno de Lacan.

Sobre nosso tema, Žižek tem dado uma contribuição ímpar. Primeiro, Žižek não partilha da posição que percebe a dinâmica da constituição do sujeito social como um jogo de identidades; segundo, tem sido um forte crítico da sociedade multicultural por entender que a relação entre grupos identitários só pode se dar entre a tensa alternância da tolerância à intolerância. Sua contribuição ao debate, em linhas gerais, vem da importação do pensamento lacaniano, em particular, sua visão sobre a alteridade, para a teoria social.

Lacan desenvolve uma teoria da alteridade explorando elementos contidos na ideia de *complexo do próximo* de Freud¹⁴⁵. Para o psicanalista austríaco, em nossa relação com o próximo, se estabelece um processo duplo: de um lado, reencontramos aquilo que já conhecemos do próximo, aquilo que nos é familiar, o semelhante; de outro, há algo de não traduzível nesse próximo, que não pode ser

¹⁴⁵ Na tradução utilizada, o que chamamos de complexo do próximo está como complexo do ser humano semelhante.

reduzido ao conhecido, é de fato esse algo que impede a identificação absoluta, ou seja, é o que faz desse ser um próximo, mas não um mesmo¹⁴⁶.

Para Lacan, o caráter de estranho, apesar de próximo, deriva da existência de uma *Coisa*. É ela que impede uma identificação absoluta. Essa *Coisa* não pode ser destruída, ela é vazia, ela é o próprio outro em nós que nos nos joga para fora, em busca de saciá-la. Buscamos assim *coisas* (LACAN, 1997, p.68), ou seja, objetos que ocupem esse vazio. No entanto, esses objetos são incapazes de supri-lá. Pelo fato da *Coisa* não ter qualidades, é impossível descrevê-la – encontrar referências empíricas que a identifique. Como afirma Lacan, a *Coisa* é “o que, do real primordial, diremos, padece do significante”^{147 148}.

Žižek faz uso dessa dinâmica de alteridade para entrar no debate sobre a política de identidades. Sua contribuição está em mostrar que o outro não pode nem ser totalmente assimilado nem pode ser considerado um estranho absoluto, pois “aquilo que faz com que o Outro seja de difícil acesso, em primeiro lugar, é o fato de que ele ou ela nunca é completo, nunca é determinado por um contexto, mas sempre em alguma medida 'aberto' e fluínte” (EAGLETON, 2005, p.139)¹⁴⁹.

Se olharmos para sua consideração acerca do nacionalismo, vemos como sua contribuição consegue dar conta da contradição que identificamos no debate entre estruturalismo e pós-estruturalismo sobre o caráter positivo e negativo da identidade. Um comentador resume bem sua visão:

¹⁴⁶ “O complexo do ser humano semelhante [complexo do próximo] se divide em *dois* componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como *coisa*, enquanto o outro pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo do [sujeito]” (FREUD, 1987, p.348)

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.149.

¹⁴⁸

Segundo Vladimir Safatle, Lacan altera a noção de *Coisa* freudiana presente no *Projeto por uma psicologia científica*. Para Freud, o problema de *das Ding* estaria relacionado à irredutibilidade do sensível ao pensamento fantasmático. Já em Lacan, a partir de uma influência da idéia kantiana de *das Gute* (do Bem), a questão estaria na irredutibilidade do transcendental à inscrição fenomenal (SAFATLE, 2006, p.158).

¹⁴⁹ Em *Estádio do Espelho* (1984), Lacan afirma que a identidade do eu é formada, num momento específico da criança, em relação com o outro. É olhando para o espelho, ou para o outro, que a criança, pela primeira vez, unifica seu corpo e dá assim materialidade para seu *eu*. Esse processo dá origem a uma alteridade pela qual o *eu* passa a buscar no *outro* aquilo que lhe é semelhante. Como resultado, divide-se a relação entre aquilo em que se assemelham e aquilo que resta de incompreensível, de não assimilado. Essa sobra aparece ao *eu* como um enigma, o enigma do gozo do outro. Como aponta Doris Rinaldi, a constituição da imagem do *eu* e a consequente visão especular do outro trazem consigo uma agressividade (1996, p.84). Esse enigma, na verdade, diz respeito àquilo que em mim mesmo me falta. Por isso o gozo do outro torna-se tão importante, atraente e agressivo. “Vejo no Outro um gozo que, em contrapartida, provoca meu ódio, porque só consigo ver nele um privador, e não um semelhante com quem possa me identificar. O ódio social nasce dessa *suposição* de um saber sobre o gozo do Outro, que me parece escandaloso (...)” (JULIEN, 1996, p.45).

A Coisa nacional não é simplesmente uma coleção de instrumentos, ou tradições específicas, comidas, ou mitos (não são simplesmente os elementos de um cenário). Em vez, nossa Coisa é nossa crença de que esses instrumentos fazem quem somos. E, ainda mais poderosa, essa Coisa é mais que um efeito das práticas produzidas em seu nome: é o gozo adicionado que resulta dessas práticas (DEAN, 2007, p.4).

Tal como para Lacan, as tentativas de acessar a *Coisa* por meio de bens é sempre malograda; definir a Nação por um “bem cultural” também resultará no mesmo fracasso. Pois o envolvimento entre o grupo e a Nação não é simplesmente positivo, simbólico, mas se dá entorno de uma falta. Como diz Žižek: “Tudo o que você pode fazer é enumerar fragmentos desconexos de como nossa comunidade organiza suas festividades, seus rituais de casamento, suas cerimônias de iniciação, em resumo, todos os detalhes pelos quais se torna visível a maneira única da comunidade organizar seu gozo.”¹⁵⁰ (ŽIŽEK, 1993, p.201). Essa enumeração não define a nação de forma positiva, mas, ao relacionar essas práticas com a organização do gozo ligado à *Coisa* (Nação), articula-se a arbitrariedade dos elementos culturais na definição da identidade com a vivência dessa identidade como necessária.

Žižek, ao nosso ver, capta muito bem a contraditória vivência das identidades no cotidiano contemporâneo: de um lado, a manipulação dos objetos, elementos reificados da prática que configuram a identidade; de outro, a impossibilidade de fazer dessa manipulação uma expressão efetiva do conjunto das experiências. O que devemos perguntar a Žižek é se de fato essa dinâmica da alteridade está e estará sempre presente na política? Ou seja, a teoria lacaniana pode dar algo além de um bom modelo para compreender a identidade no cotidiano do capitalismo manipulatório? Žižek parece dizer sim.

Ao tratar do que deve ser a política revolucionária, Žižek se mantém dentro das proposições lacanianas. Em seus comentários aos textos de Lenin escritos em 1917, Žižek sustenta a posição de que só uma ruptura radical com o sistema pode mudar a realidade cotidiana; faz um elogio à transformação radical, violenta, à revolução. Apoiando-se numa crítica ao ativismo das ONGs, para as quais o importante é fazer algo, Žižek, de forma aguçada, demonstra como essa mobilização

¹⁵⁰ Tradução minha de: “All we can do is enumerate disconnected fragments of the way our community organizer its feasts, its rituals of mating, its initiation ceremonies, in short, all the details by which is made visible the unique way a community organizer its enjoyment”

constante serve para a manutenção da ordem – um tipo de ação histórica¹⁵¹. Radicaliza numa postura de que o agir de fato, num período de ativismo, é não-agir num primeiro momento, para aí sim agir radicalmente. Žižek, ao buscar como deve então ser esse agir, prende-se ao elemento negativo que é intrínseco à ação radical, elemento que redefine todas as condições dadas. Ao debater com Ernesto Laclau e Judith Butler, ele é mais claro: “[u]m ato não ocorre simplesmente dentro de um horizonte dado daquilo que parece ser 'possível' – ele redefine os próprios limites do possível (um ato efetiva aquilo que, dentro de um universo simbólico dado, parece 'impossível', ele também carrega suas condições de forma que são criadas retroativamente as condições de sua própria possibilidade)” (2000, p.121).¹⁵² Tomado o ato dessa forma, a redefinição do que é possível perde contato com a objetividade, o aparente impossível que se torna possível para o marxismo tem estreita relação com o concreto, com aquilo na que, na realidade concreta, permite a transformação social. O impossível para o marxismo não é abstrato, mas é aquilo que está latente, que já existe de forma ainda velada.

O que está em curso em Žižek, ao nosso ver, é a submissão do *real* da ação pelo *real* da linguagem – que foi importado da teoria lacaniana. Toda sua reflexão sobre o ato revolucionário está ligada ao efeito reorganizador do conjunto simbólico. O filósofo esloveno não trata de como o ato revolucionário concretamente altera a organização objetiva da vida. O real aparece como negatividade ou nulidade, tal como em Hegel e Lacan.

Num primeiro passo, o Real é o impossível núcleo duro que não podemos confrontar diretamente, mas apenas pela lente de uma miríade de ficções simbólicas, de formações virtuais. Num segundo passo, esse mesmo núcleo duro é puramente virtual, na verdade inexistente, um X que só pode ser reconstruído retroativamente a partir da miríade de formações simbólicas que são 'tudo que realmente há' (ŽIŽEK, 2008, p.44).

As consequências dessa concepção de real ficam mais clara se olharmos para o que pensa Žižek sobre o sujeito da transformação, já que esse elemento,

151

Na histeria, a grosso modo, o objeto do desejo é, de certa forma, irrelevante. O centro de sua preocupação está no próprio ato em si. Já na obsessão, o objeto do desejo é permanente.

152 Tradução minha de: “An act does not simply occur *within* the given horizon of what appears to be 'possible' – it redefines the very contours of what is possible (an act accomplishes what, within the given symbolic universe, appears to be 'impossible', yet it changes its conditions so that it creates retroactively the conditions of its own possibility)”

para o marxismo, tem papel-chave, é o sujeito que pela realidade concreta carrega a possibilidade de transformação. Em um pequeno artigo, Žižek apresenta uma proposta de reavivamento do projeto comunista identificando num amplo setor a capacidade de negar o sistema capitalista – permitam-nos citá-lo longamente:

O que é preciso acrescentar, indo além de Kant, é que existem grupos sociais que, por conta de não ocuparem um lugar determinado na ordem "privada" da hierarquia social, surgem como representantes diretos da universalidade (...). Toda proposta política de caráter genuinamente emancipador é gerada pelo curto-circuito entre a universalidade do uso público da razão e a universalidade da "parte de parte alguma". (...) As novas medidas políticas de caráter emancipador não serão mais produzidas por um determinado agente social, mas por uma combinação explosiva de diversos agentes. Em contraste com a imagem clássica dos proletários que não têm "nada a perder além dos seus grilhões", o que nos une é o perigo de perdermos tudo. A ameaça é sermos reduzidos a um sujeito cartesiano abstrato e vazio, privado de todo o nosso conteúdo simbólico, com nossa base genética manipulada, vegetando num meio ambiente inabitável. Essa tríplice ameaça transforma-nos a todos em proletários reduzidos a uma "subjetividade sem substância", como define o Marx dos Grundrisse. (2009, p.61)

Žižek aqui isola o elemento de negatividade do proletariado – o de não ter nada a perder – do elemento positivo – o fato de estar no centro do sistema, de ser o produtor de mais-valia. No marxismo, esses dois aspectos são essenciais para se pensar o proletariado como sujeito revolucionário, não apenas o fato do proletariado nada possuir. Podemos dizer que, no *Manifesto do Partido Comunista*, essa negatividade absoluta do proletariado é um uso de caráter retórico, de chamamento à ação¹⁵³. Ao tratar o real de forma abstrata e negativa, um sujeito social transformador não pode ser nada além de uma mistificação, já que toda constituição de um sujeito social se dará através de uma maneira de lidar com o impossível, com o real. Um real sem conteúdo gera um sujeito fechado, externo a esse real¹⁵⁴.

“A gênese do concreto” como desafio teórico

Buscamos mostrar nesta tese que, na perspectiva da ontologia marxista, a

¹⁵³ Žižek se refere ao trecho final do Manifesto: “Que as classes dominantes tremam diante de uma revolução comunista. Os proletários não têm nada a perder, além de seus grilhões. Têm um mundo a conquistar”. (MARX; ENGELS, 1997, p.41)

¹⁵⁴ Sobre as afinidades e diferenças entre o pensamento de Marx e de Žižek, ver Gajanigo (2010). Para uma compreensão mais geral do pensamento de Žižek, bem como sua relação com o marxismo, ver o excelente estudo do psicólogo inglês Ian Parker (2004;2005).

política é um processo de mediação no qual a dinâmica da alteridade não pode se fazer presente de forma abstrata – ela está em íntima relação com os momentos concretos de vivência da cultura. A alteridade que orienta os sujeitos na vivência cotidiana do capitalismo manipulatório não é a mesma que aquela que os organiza num momento mediado da política de fato. O real, no imediatismo atual, aparece como negativo, como aquilo que, sobre das manipulações das existências positivas das coisas, não é o real ontológico. A política de fato tende a se aproximar desse real ontológico, na medida em que exige maior domínio das leis sociais, sob a pena de ver sua luta se arruinar. No entanto, são decisivos os limites e interesses de uma posição de classe – que não são definidos pela condição de negatividade absoluta de uma classe. Os limites da política em Žižek são, nesse sentido, os limites de um radical pensando dentro do horizonte dado pelas categorias do cotidiano. Nessa condição, o futuro só pode ser vislumbrado negando plenamente o presente – o ato político que aponta para o futuro ganha traços idealistas. Isso explica porque Žižek procura em nosso presente o sujeito político que pode significar uma negação absoluta do capitalismo, desconsiderando que mesmo o ato revolucionário é uma articulação concreta das forças existentes.

Portanto, ainda que Žižek nos ofereça uma potente crítica aos teóricos da ordem contemporânea; ainda que compreenda muito bem os meandros do cotidiano do capitalismo manipulatório; ele não pode ser considerado uma alternativa para o marxismo pensar uma relação entre os processos de identidade e a constituição da classe como sujeito histórico hoje. - principalmente por não nos oferecer armas teóricas para tratar da dinâmica da alteridade da luta política.

Se quisermos dar uma resposta coerente com perspectiva marxista ontológica, devemos estar atentos a substituição do movimento do real concreto por dinâmicas abstratas (por máquinas a-históricas). Devemos, portanto, ter como inspiração a crítica de Marx à Hegel. Para Marx, “Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo”. Hegel teria confundido a “maneira de proceder do pensamento” com o “processo da gênese do próprio concreto” (2008a, p.259).

A superação prática da reificação da identidade cultural

O maior desafio para o marxismo, no entanto, é superar a reificação da identidade na prática, para isso, é preciso enfrentar o sistema de manipulação que é a origem dessa identidade reificada. Lukács aponta para o fato de que hoje, na luta socialista, esse aspecto tem importância central, já que é a principal forma de alienação contemporânea. Para o autor, a crítica ao sistema de manipulação não é somente uma crítica ideológica, uma questão de método interna à ciência:

Já que o sistema da manipulação no plano ideológico se baseia diretamente na onipotência de um método determinado (aquele neopositivista), que é declarado como o único científico – a ideologia da desideologização é a formulação mais extrema de tal estado de coisas – é inevitável que uma luta social contra este sistema enquanto realidade social deva no plano crítico-ideológico enfrentar esta pretensão de onipotência das ideologias dominantes. Que em tal caso não se trate minimamente de questões puramente espirituais ou de questões puramente metodológicas imanentes à cientificidade, mas de efetivos conflitos sociais, que todavia possam ser combatidos apenas deste modo, é demonstrado pelo universal influxo prático desta orientação intelectual, que vai do consumo cotidiano até à grande política e à condução de uma guerra (LUKÁCS, 1981a, p.284).

O desenvolvimento das lutas sociais coloca na ordem do dia o enfrentamento desse método. Isso porque há, nas lutas mais decisivas, um apelo ao realismo, ao conhecimento mais aproximado possível da dinâmica social. Segundo Lukács:

No plano filosófico a única coisa visível é que – e não é pouco – cada autêntico repúdio da manipulação, cada autêntico movimento para superá-la, contém em si, como sua essência, um dirigir-se espiritual ou mesmo prático à própria realidade – ao ser social enquanto base de cada pensar e fazer – que são capazes de conduzir na teoria e na prática a posições teleológicas. O embate que, socialmente, derivará disto e que irá adquirindo sempre maior intensidade, entre o ser social e as tentativas e os métodos da sua manipulação constituirá previsivelmente o conteúdo mais profundo das arriscadas batalhas espirituais e também o centro mais ou menos consciente das lutas político-sociais¹⁵⁵.

Por ser um método que se afasta de uma concepção ontológica do mundo, pode-se afirmar, a partir da visão de Lukács, que não questiona-lo, nas lutas sociais, constitui um fator para o fracasso na construção de uma alternativa radical de sociedade. No entanto, boa parte da esquerda marxista não o tem problematizado, e, em muitos casos, faz uso de aspectos do método da manipulação, ainda que possam atribuir a responsabilidade da generalização dessa forma de alienação aos processos sociais do capitalismo.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.298.

O uso da manipulação na esquerda

Não pode ser mais surpresa a ninguém que os socialistas não estão imunes das alienações capitalistas; nem que suas alternativas concretas, simplesmente por carregarem a tonalidade vermelha ou medidas consagradamente socialistas, como estatização dos meios de produção, garantem a superação das alienações existentes. Se a Comuna de Paris serviu para a burguesia ter certeza de que o socialismo era uma força concreta, a degeneração soviética teve a mesma densidade ontológica em demonstrar que estatização dos meios de produção não é garantia de superação das alienações. As limitações a uma real democracia na URSS, e, portanto, a necessidade de adequar a vontade popular às decisões da burocracia soviética deu vida a um sistema de manipulação *a la* esquerda. E tal como no mundo capitalista, esse sistema se constituiu como complexo teórico-prático. Efetivou-se tanto na transformação do marxismo em um conjunto de leis abstratas que abririam campo a um pragmatismo intelectual (LUKÁCS, 2010a, p.366-7), quanto no desenvolvimento de técnicas de manipulação possibilitadas pela inundação do Estado em todos os poros da vida social.

O fim da URSS, no entanto, não foi o fim do método stalinista (o que aqui podemos identificar como o sistema manipulatório dentro da corrente socialista), demonstrou, ao contrário, como ele se constitui como uma força sólida e perigosa para o marxismo. O fim do stalinismo não pode ocorrer por uma questão central: o stalinismo se alimenta da alienação que o capitalismo tem se esforçado em desenvolver (a manipulação). Onde houver o sonho de superar a ordem capitalista sem ter que enfrentar as alienações, sem enfrentar os particularismos de nossa vida, resumindo o marxismo a leis positivas, abstratas, há solo fértil ao stalinismo.

A relação entre identidade cultural e classe, como todas as grandes questões colocadas ao marxismo, também pode receber uma resposta da esquerda que não enfrente a reificação dessas identidades. A nosso ver, isso ocorre por dois caminhos. De um lado, pode aceitar as identidades culturais tal como apresentadas em nosso

cotidiano e tentar articular com a soma simples de particularismos. A iniciativa é evidentemente positiva – pois tenta unificar aqueles descontentes com nosso mundo. Mas se se restringir a somar os interesses manifestos imediatamente, o caminho para a superação da alteridade reificada estará fechado – essa alternativa se tornará vítima das tormentas constantes nos humores da vida imediata, bem como sucumbirá aos dogmatismos de enrijecem as visões particularistas (o processo de afirmação constante de uma identidade para ser empiricamente evidente)¹⁵⁶. De outro lado, pode negar qualquer relação entre as identidades culturais e a classe como sujeito histórico. Para isso, essa visão buscará evidenciar o particularismo dessas identidades. No entanto, como não há política que não parta do cotidiano, das particularidades, essa alternativa tenderá ao idealismo, já que terá muitas dificuldades em encontrar uma *identidade de classe* pronta para ser colhida. Restará a ela tanto falar do que não existe, desenhar uma classe trabalhadora auto-evidente, mas que ainda não despertou, como, na prática, atuar para a constituição de uma “cultura de classe empírica”, colecionando os símbolos dos momentos em que a classe tenha se tornado *para-si*¹⁵⁷. Tal como na outra alternativa, há um aspecto positivo: trazer para a vida cotidiana os precipitados culturais de outros tempos pode ajudar a despertar a percepção do imediatismo que permeia nossa vida. O problema, no entanto, é a limitação da ação política a esse aspecto, já que ele não pode oferecer ligação a um momento superior, um momento político de fato, por não ser uma mediação entre a particularidade e sua superação.

¹⁵⁶ Bensaid fala desse enrijecimento como “hipóstases da 'pequena diferença' [que] permitem 'despertencer-se' como cidadãos ou membros de uma classe social, para aderir melhor a uma 'etnia matricial' e erguer locais de adoração sobre as ruínas desoladas da praça pública” (2008, p.45)

¹⁵⁷ Recentemente um importante dirigente do MST lançou um livro sobre *Identidade e Luta de Classes* (2008). Ademar Bogo faz uma excelente problematização das questões práticas envolvidas na constituição da identidade camponesa e da identidade militante. No entanto, ao tentar formular uma prática para a constituição da identidade de classe, Bogo parece tomar por sinônimos *identidade* e *consciência*, o que pode gerar muitas confusões ao tratar da forma como se desenvolve a consciência de classe – que não é igual a forma se desenvolve a identidade de classe. Aquela vem um conhecimento prático cada vez maior da dinâmica social e de um maior realismo na ação em luta por seus interesses, já a identidade de classe se fortalece ao conformar uma referência clara de pertencimento a um coletivo cultural. É evidente que um aspecto estabelece relação com o outro, mas os confundir pode nos fazer acreditar que a constituição, resgate e sistematização dos precipitados de cultura que apontem para uma identidade de classe signifique, por si só o desenvolvimento da consciência de classe. Esse parece ser um bom exemplo de como a reificação da identidade é, muitas vezes, um ponto cego também para a esquerda.

“Desatar o nó” como desafio prático

Chegamos ao desafio prático do marxismo em relação às identidades culturais. De um lado, dado o caráter reformista da manipulação identitária, não se abster de articular os processos da identificação cultural imediata com uma política de classe; de outro, não tomar as expressões imediatas como formas permanentes e portanto incentivar os processos de mediação que permitem enfrentar a reificação da identidade e o sistema de manipulação em geral.

Nesta tese, procuramos demonstrar que, sob a perspectiva ontológica marxista, não há uma contradição em princípio entre identidades culturais e classe. A diferença fundamental entre classes e outras formas sujeitos coletivos é o quanto pode essas formas se desenvolver social e politicamente.

Se pensarmos no exemplo da identidade negra no Brasil hoje, veremos que ela se forma com mais facilidade do que a identidade de classe trabalhadora como sujeito por ter à disposição mais elementos que podem ser colhidos imediatamente. No entanto, no seu processo de desenvolvimento, o coletivo encontrará limites que não poderão ser superados a não ser que supere a relação empírica e amplie sua formação para que esteja a altura de conflito de classes. A formação da identidade negra pode ser um aspecto necessário, essencial ao desenvolvimento da consciência de classe num momento e em outro pode ser um obstáculo, quando se torna negação da ampliação das demandas e aprofundamento da luta. Por isso, não é possível estabelecer uma contradição abstrata entre classes e outras identidades culturais¹⁵⁸.

Lukács no final de sua vida tinha o hábito de citar algumas curtas frases de

¹⁵⁸ Aqui podemos pensar na posição de muitos no campo político socialista que se posicionaram contra as políticas afirmativas, como as cotas para negros nas universidades. Sergio Lessa, por exemplo, afirma corretamente que as “propostas de “políticas afirmativas” possuem pressupostos rigorosamente incompatíveis com a concepção de mundo revolucionária”. No entanto, deriva que, a esquerda, aceitando essa política de cotas está de antemão se enfraquecendo: “Com as cotas, a esquerda que a elas aderiu importa também toda uma concepção de mundo burguesa que a desarma e enfraquece. Desarma ainda, política e ideologicamente, as forças revolucionárias porque contribui para dividir o proletariado e os trabalhadores” (LESSA, 2007, p.104). O equívoco aqui está em resumir a diferença teórica entre concepção política socialista – que caminhará para a universalização dos direitos – a uma questão tática de como lidar com reivindicações particulares. Quando o governo institui a política de cotas, evidentemente, quer ampliar a “governabilidade” ao buscar atender demandas sem colocar em risco sua política educacional geral – nesse sentido está agindo dentro do sistema de manipulação e hipostasiando a identidade negra. No entanto, o que o governo fez foi isolar e congelar uma demanda, nada garante que essa luta que originou a política de cotas não possa avançar e caminhar no sentido da universalização.

Marx repetidamente em seus textos. Em sua *Ontologia*, escrita num fluxo alucinante motivado pela pressa de quem vê que seu projeto é maior que sua vida, Lukács, quase como se evocasse um mantra, lembrava constantemente a frase: “Eles não sabem, mas o fazem”. A vida social, astuta, não permite que resumamos a nossa trajetória, nossa ação, aos nossos projetos e intenções. Recebemos como resposta sempre algo mais, não só pelas armadilhas de nosso inconsciente, mas, fundamentalmente, por causa da complexidade da vida social. No desafio em relacionar na prática as identidades culturais e classe hoje, essa frase pode nos ajudar. Se, ao mesmo tempo em que a particularidade, ao ser tomada como fim pode interromper o aprofundamento da luta política, ela é nossa porta de acesso à dinâmica da vida social. O que nos espera no momento em que iniciamos uma luta, nunca pode ser dado de antemão. Nesse sentido, não há identificação cultural que pode abstratamente ser uma ameaça à política de classes. Williams, justificando sua persistência em demonstrar a relevância política das classes mesmo com o surgimento, no pós-guerra, de inúmeros movimentos por fora dos interesses anunciadamente de classe (como os movimentos pacifistas, ecologistas, de mulheres, de solidariedade ao terceiro mundo, aos indigentes e preconceitos culturais), afirma: “não há uma dessas questões que, se não analisarmos a fundo, não nos conduza até os sistemas centrais do modo de produção industrial-capitalista e, entre outras coisas, até seu sistema de classes”¹⁵⁹ (1984, p.200).

Uma outra frase citada por Lukács, agora de uma peça de Ibsen, resume a complexa situação ao lidarmos com a particularidade: “Queria desatar um só nó; mas depois, quando desatei veio toda a história” (1981a, p.285). Estar atento aos fios da história na dinâmica cotidiana, e, principalmente, incentivar o desenrolar desses fios é nosso desafio prático em relação às identificações culturais.

¹⁵⁹ Tradução minha de: “no hay una sola de estas cuestiones que, si la analizamos a fondo, no nos conduzca hasta los sistemas centrales del modo de producción industrial-capitalista y, entre otras cosas, hasta su sistema de clases”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 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.
- BALIBAR, Etienne. The basic concepts of historical materialism. In: BALIBAR, E.; ALTHUSSER, L. *Reading capital*. London: New Left Books, 1970.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTHES, Roland. A actividade estruturalista. In: COELHO, Eduardo Prado (Org.). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes, 1967.
- BAUER, Otto. *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Mexico DF: Siglo Veintiuno, 1979.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BENOIST, Jean-Marie. Facettes de l'identité. In : LEVI STRAUSS, Claude. *L'identité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- BENSAID, Daniel. *Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BHABHA, Homi. *Introduction: narrating the nation*. In: BHABHA (Ed.) *Nation and narration*. London: Routledge, 1990.
- _____. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOGO, Ademar. *Identidade e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- CALLINICOS, Alex. *Race and class*. London: Bookmarks, 1993.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHIODI, Pietro. *Sartre and Marxism*. Sussex: The Harvester Press, 1976.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DEAN, Jodi. *Por que Žižek para a teoria política*: international Journal of Žižek Studies [Online] 1:1 2007.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DOMINGUES, José Maurício. "Desencaixes, abstrações e identidades". *Revista da Usp*. n. 42, jul./ago, 1992. p.20-33.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). Derrida e a escritura. In: _____. *Às margens: a propósito de derrida*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2002.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: EdUnesp, 2005a.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade e do estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. Carta de F. Engels a Bloch, 21-22 set. 1890. In: MARX, Karl; FRIEDRICH, Engels In: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d].v.3.

FRANK, Manfred. *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FREDERICO, Celso. *Consciência operária no Brasil*. São Paulo: Ática, 1978.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. *Brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.v.1.

GAJANIGO, Paulo. Como tratar Žižek no marxismo? uma proposta inspirada na crítica de Marx a Hegel". *International Journal of Žižek Studies* [Online] 4:3 2010.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: EdUnesp, 1991.

_____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK; GIDDENS; LASH. *Modernização reflexiva*. São Paulo: EdUnesp, 1997.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.v.1.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.v.3.

GROSSBERG, L; NELSON, C. Introduction: the territory of Marxism. In: GROSSBERG; Nelson (Ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy ; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

HORACE, Davis. Introduction. In: UXEMBURGO, R. *The national question: selected writings by Rosa Luxemburg*. New York: Monthly Review Press, 1976.

IASI, Mauro Luis. *As metamorfoses da consciência de classe*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

_____. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. Expressão Popular: São Paulo, 2007.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In: _____. *Escritos*. México D.F: Siglo XXI, 1984.

LACAN, Jacques. *Seminário livro 7: a ética da psicanálise 1959-1960*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LACLAU, E; MOUFFE, C. Hegemony e radical democracy. *Hegemony and socialist strategy*. London: Verso Books, 2001.

LEFEBVRE, Henri. *O método estruturalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

LENIN, Vladimir Ilich. *Que fazer?: a organização como sujeito político*. São Paulo: Martins, 2006.

LESSA, Sergio. Lukács: trabalho e ontologia do ser social” (comunicação). In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE SOCIOLOGIA DO TRABALHO, 2, Lindóia, 1996.

_____. Lukács e a ontologia: uma introdução. *Revista Outubro*, São Paulo, n. 5, 2001. p. 83-100.

_____. Cotas e o renascimento do racismo. *Crítica marxista*. n. 24, 2007. p.100-105.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. A lógica das classificações totêmicas. In: _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1997.

LÉVY, Pierre. *Cybercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LOWY, Michael. “Introdução” in Lowy (Ed.) *O marxismo na América Latina*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

LUKÁCS, György. *Estética: la peculiaridad de lo estetico*, (tomo I). Barcelona: Grijalbo, 1966.

_____. *The Young Hegel*. London: Merlon Press, 1975.

_____. “Prefácio”. In: HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.

_____. *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979a.

_____. *Ontologia do Serviço social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.

LUKÁCS, György. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Ciências Humanas, 1979c.

LUKÁCS, György. *Alienação* (manuscrito). Tradução de Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda de "L'estraniamento. In: _____. *Per una ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981a. v.2.

_____. *A reprodução* (manuscrito). Tradução de Sérgio Lessa de "La Riproduzione" In: _____. *Per una ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981b.v.2.

_____. *Ideologia* (manuscrito). Tradução de Maria Angélica Borges e Silvia Salvi de ideologia. In: _____. *Per una ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981c.V.2.

_____. *Ontologia del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do serviço social*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Conversando com Lukács: segunda conversa*. In: GIOVANNI, Alves, Giovanni. *Lukács e o século XXI: trabalho, estranhamento e capitalismo manipulatório*. Londrina: Canal 6, 2010b.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. *Tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MANDEL, Ernest. *Capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. In: D. Aarão (Org.). *O manifesto comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *O 18 de brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.v.1.

_____. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004a.

_____. *Capítulo VI inédito de o capital*. São Paulo: Centauro, 2004b.

MARX, Karl. *Introdução à contribuição à crítica da economia política*. In: _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

MARX, Karl. *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.

_____. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

OFFE, Claus. *Capitalismo desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ORWELL, George. *Lutando na Espanha e recordando a guerra civil espanhola*. Rio de Janeiro: Globo, 1986.

PARKER, Ian. A política repetindo Marx. In: DUNKER, Christian ; PRADO, Jose Luiz Aidar (Ed.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

_____. *Slavoj Žižek – a critical introduction*. London: Pluto Press, 2004.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *Classes sociais no capitalismo de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PZEROWSKI, Adam. *Capitalismo e social democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RINALDI, Doris. *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

RIOS, André Rangel. A diferença. In: GLENADEL, Paula; NASCIMENTO, Evando. *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

RORTY, Richard. Trotsky e as orquídeas selvagens. In: _____. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ROSDOLSKY, Roman. *Friedrich Engels y el problema de los pueblos 'sin historia'*. México D.F: Ediciones Pasado y Presente, 1980.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo*. São Paulo: Unesp, 2006.

SANTOS, Thoetônio. *O conceito de classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 1987

SARTRE, Jean-Paul. Entrevista de Jean-Paul Sartre para *L'Arc*. In: COELHO, PRADO, Eduardo (Org.). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

SOTELO, Ignacio. *Sartre y la razon dialéctica*. Madri: Editorial Tecnos, 1967.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

_____. Algumas observações sobre classe e 'falsa consciência'. In: _____. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da américa: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TROTSKY, Leon. *Literatura e revolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

TYLOR, Edward Burnett. Primitive Culture. In: STOCKING, George. *The collected works of E. B. Tylor*. Wiltshire: Routledge, 1994.v.5.

WHITE, Leslie. *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade: 1780-1950*. São Paulo:, 1969.

_____. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *Hacia el año 2000*. Barcelona: Crítica, 1984.

_____. Culture is ordinary. In: _____. *Resources of hope: culture, democracy, Socialism*. London: Verso, 1989.

_____. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. *Revista USP*, São Paulo, n.65, p.210-224, mar./maio 2005a.

_____. *Culture and materialism*. London: Verso Books, 2005b.

WOOD, Ellen. *The retreat from class – a new 'true' socialism*. New York: Verso Books, 1998.

WRIGHT, Eric. Class boundaries in advanced capitalist societies. *New left review*, v. 1, n. 98, 1976. p. 3-41.

_____. *Class, crisis and the state*. London: New Left Books, 1978.

ŽIŽEK, Slavoj.. *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press: 1993.

ŽIŽEK, Slavoj. Class struggle or postmodernism? Yes, please!" In: BUTLERT; Laclau; Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the left*. London; New York, Verso, 2000.

_____. Pós-facio: a escolha de Lenin. In: _____. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *A visão da paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. A hipótese comunista: começar do começo. *Revista Piauí*, n.34, p.58-61, jul. 2009.