



Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011

| TÍTULO DO TRABALHO | | | |
|--|--------------------------------|-------|----------------------|
| Cultura em Raymond Williams e György Lukács: materialismo cultural e vida cotidiana | | | |
| AUTOR | INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO) | Sigla | Vínculo |
| Paulo Rodrigues Gajanigo | Departamento de Sociologia UFF | GSO | Professor substituto |
| RESUMO (ATÉ 20 LINHAS) | | | |
| <p>Os marxistas que se dedicam a trabalhar com o conceito de cultura, um dos mais importantes nas ciências sociais hoje, enfrentam dois grandes obstáculos, para além das dificuldades que o próprio conceito impõe por sua amplitude e pouca determinação: nossa principal fonte – a obra de Marx – não o apresenta claramente; o marxismo do século XX apesar de se dedicar a esse conceito, abrigou uma grande variedade de compreensões sobre o conceito. Uma das tarefas, portanto, ao tratar deste conceito no marxismo é fazer dialogar as importantes contribuições e avaliar em que sentido, pode-se apresentar sínteses.</p> <p>Nesta comunicação, trato das possíveis conexões entre a visão de György Lukács (particularmente dos escritos Estética, Ontologia e Prolegômenos) e a de Raymond Williams. Este último, fortemente influenciado por Gramsci, foi o mais importante marxista que tratou da cultura em sua concepção mais atual e hegemônica no debate da teoria social contemporânea. Lukács não faz uso largo deste conceito. No entanto, confrontando os dois autores, apresento pontos de afinidade teórica que podem nos auxiliar na determinação deste conceito. A notável contribuição de Williams foi compreender a cultura como ordinária, comum. Lukács, particularmente na Estética, defendeu que o cotidiano é o princípio e o fim da prática, mesmo aquela mais distante do imediatismo cotidiano, como a arte e a ciência. Ao identificarmos esse chão comum, é possível aprofundar esse diálogo avaliando em que sentido a visão ontológica de Lukács tem afinidade com o materialismo cultural de Williams.</p> | | | |
| PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS) | | | |
| Cultura; Raymond Williams; Gyorgy Lukács | | | |
| KEYWORDS | | | |
| Culture; Raymond Williams; Gyorgy Lukács | | | |

Dentre as inúmeras tarefas que o marxismo deve se colocar hoje, está a de recriar canais de diálogo entre os marxistas. O século XX foi de grande fertilidade para a teoria marxista, com importantes avanços, mas também com muitos desentendimentos. O marxismo, como não poderia deixar de ser, foi se construindo no calor das lutas políticas. Se hoje a temperatura não alcança as marcas do passado, temos a oportunidade de recolher os diversos substratos teóricos daquele século e, num trabalho de tradução conceitual, caminhar para sínteses que afiem as armas da crítica.

De um lado, vemos marxistas dando conteúdos diversos a um mesmo conceito. De outro, observamo-nos tratarem fenômenos semelhantes com nomes distintos. Por isso, precisamos usar a grande vantagem que os marxistas tem hoje, a saber, a constituição de uma rede acadêmica, para fazer as correntes internas e os fragmentos teóricos dialogarem.

É possível afirmar que um dos conceitos que mais sofreu com essa dinâmica foi o de cultura. Mesmo fora do marxismo, o conceito de cultura tem acepções bem diversas e conflitantes. Dentro,

ao contrário de mais-valia, fetichismo, alienação, cultura não recebeu uma dedicada atenção conceitual da parte de Marx – não era ainda um conceito popular como foi durante o século XX. Sua indeterminação coloca hoje os marxistas numa situação dramática, já que é um dos conceitos mais importantes na teoria social contemporânea.

Como forma de contribuir com um grão nessa tarefa, quero, nesta comunicação, pôr em diálogo o trabalho daquele que mais avançou, dentro do marxismo, sobre a conceitualização da cultura – Raymond Williams – com a profunda contribuição do último Lukács (particularmente os textos: *Estética, Ontologia do Ser Social e Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*). De imediato, reconhece-se algumas dificuldades nessa proposta, o que, ao meu ver, são desafiadoras: (1) Lukács não toma o conceito de cultura tal como veio a ser hegemônico hoje e tal como Williams o usa – ou seja, cultura na acepção ampla, do conjunto das práticas e ideais. Lukács busca trabalhar com os conceitos de Marx, inserindo poucos além daqueles indicados já na obra marxiana – como é o caso de vida cotidiana. (2) Williams foi influenciado fortemente por Gramsci, filósofo que não foi estudado por Lukács.

Por outro lado, ambos deram grande valor ao método do materialismo dialético e, por conseguinte, aos processos que hoje chamamos de culturais. A luta contra a redução do método marxista a identificação da determinação do econômico marcou a obra de ambos autores. Uso esse compartilhamento de princípios como base para realizar um diálogo entre eles.

Para tratar da relação entre as visões desses autores, tomei Williams como ponto de referência, já que é o autor que claramente apresenta uma teoria sobre a cultura como modo de vida, na forma mais usada nos debates da teoria social. Optei por, a partir deste, formular questões à teoria de Lukács. Nesse sentido, apresento três questões: (1) É possível derivar um conceito de cultura em Lukács? Em que sentido? (2) Há afinidade entre a ideia de Williams de uma cultura comum e a visão lukacsiana? (3) Por fim, Williams pensa parte da dinâmica cultural a partir da construção de hegemonia (marca da influência de Gramsci). É possível encontrar um espaço na visão lukacsiana à ideia de hegemonia?

1. *Derivando um conceito de cultura no pensamento do último Lukács*

Como dito anteriormente, não encontraremos em Lukács um conceito de cultura como modo de vida, como é usualmente encontrado nos debates teóricos contemporâneos. No entanto, encontraremos uma reflexão em Lukács inovadora (dentro do marxismo) sobre os processos

culturais que permitem, ao meu ver, extrair um conceito de cultura para dialogar com teóricos como Raymond Williams.

Cultura tem servido para unir todos os produtos humanos, sejam materiais sejam imateriais. Essa acepção acaba por aproximar a produção material, o trabalho, a produções simbólicas. Raymond Williams, de forma geral, trabalhará com o conceito de cultura de forma ampla, ou seja, um conceito que inclui valores, significados, práticas, trabalho. Para derivarmos um conceito de cultura em Lukács, é necessário identificar como o filósofo concebe e articula os conjuntos de elementos considerados como elementos da cultura.

Seguindo as pistas deixadas por Engels, Lukács, em sua *Ontologia* e em sua *Estética*, desenvolveu a relação entre trabalho e linguagem. Seu principal objetivo é demonstrar que a linguagem, ainda que possua uma forma e legalidade própria, tem sua origem nos desenvolvimentos do âmbito do trabalho. É interessante comparar essa posição com a de Habermas, para o qual a linguagem funcionaria com uma lógica radicalmente diferente do trabalho – a distância entre as duas práticas, para Lukács, é grande mas se dá na dinâmica de identidade da identidade e não-identidade. Ou seja, a linguagem inaugura novas conexões, no entanto, o trabalho é sua condição ontológica¹.

O trabalho permite 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. O trabalho ocupa o momento predominante por ser responsável pela efetivação no 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: 13)

Lukács diferencia a linguagem de um sistemas de sinais: a novidade, que passa a existir com o desenvolvimento da linguagem, é a capacidade de se referir ao que não está no imediato.

¹ Ricardo Antunes toma o ponto de vista lukacsiano para criticar a visão dualista de Habermas – ver “Excurso sobre a centralidade do trabalho – a polêmica entre Lukács e Habermas” In: *Os Sentidos do Trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.

(...) 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. (*Ibidem*: 47)

Sem dúvida, tal novidade passa a ser uma condição para o desenvolvimento do trabalho – já que este se diferencia da ação animal por exigir uma ideação prévia do produto objetivado. Lukács fala da contribuição realizada pela linguagem nesta diferenciação com o animal:

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, difícilmente mutable, sino que siempre conserva su principal carácter social, motor y movido. (Lukács, 1966: 60)

Neste trecho, vemos que, para Lukács, a novidade humana não tem seu centro no símbolo, mas no processo de *mediação*.² Tanto o trabalho quanto a linguagem são formas de mediação – característica que justifica uma relação íntima e necessária entre ambos. O trabalho oferece uma mediação essencialmente prática e muda. Como afirmou Marx:

“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: 87).

A mediação ocorre concretamente quando os seres humanos passam a produzir seus meios de vida.

A mediação realizada pela linguagem tem efeito sobre a imagem e representação do mundo – e, é claro, tem efeito sobre a mediação efetivada pelo trabalho.

² Williams rejeitou o uso, no marxismo, da categoria de mediação como forma de tratar da articulação entre economia e cultura. O autor critica a separação entre essas esferas (1979: 102-103). Lukács, nos trabalhos que nos dedicamos nesta comunicação, usa a categoria de mediação em outro sentido usa como atividade da práxis, especificidade humana – mediação por instrumento – trabalho, mediação por palavras, signos. Ou seja como processo de alteração das condições dadas e criação de novas condições.

“la evolución del lenguaje manifiesta precisamente ese doble movimiento descrito, la superación, conseguida por generalización, de las limitaciones de la inmediatez de cada caso, y la recristalización de lo así conseguido en una nueva inmediatez de superior potencia, de carácter más amplio y diferenciado (Lukács, 1966: 92).

O complexo linguagem/trabalho permite a reprodução humana num outro patamar, não somente biológico, mas social. È a partir deste complexo 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 generidade. 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. (Lukács, s/d: 49)

Nos seres orgânicos em geral, o gênero se encontra mudo. A relação entre o exemplar e seu gênero se dá de forma imediata. O intercâmbio entre exemplar e gênero corre em duas vias: de um lado pela determinação genética; em via oposta, o exemplar contribui “inconscientemente” por meio de sua participação no “jogo” da seleção natural.

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. Os humanos, ao passarem a produzir os meios de vida, produzem a si mesmos e, por consequência, a seu gênero. 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* (2007: 85). Lukács chamará esse conjunto das objetivações de uma certa sociedade de *generidade*.

A generidade, vista a partir das mediações objetivadas, pode ser considerada como a cultura, entendida em sua acepção ampla. Nesse sentido, o tema mais delicado para tratar é a relação entre cultura e trabalho. É corrente a contraposição entre cultura e trabalho, que acaba quase sempre nos levando a um paradoxo – que trabalho está fora da cultura? A tecnologia não é cultura? Toda mediação é realizada socialmente e, portanto, conjuga o estado tecnológico, as intenções dos sujeitos, nesse sentido toda mediação, seja aquela que tem como determinante o trabalho (mediação muda) seja a da linguagem, ocorre dentro da cultura. Ambas executam mediações entre humanos e entre humanidade e natureza. O risco a ser evitado é o de atribuir autonomia plena ao “mundo da

cultura”. Em Lukács, 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. O mundo da 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.

Em sua obra, Lukács tende a dar um significado mais restrito ao conceito de cultura. Em geral, carrega com as atividades da arte. Na *Estética*, no entanto, encontramos um trecho que, ao meu ver, autoriza traduzir cultura pelo conjunto das mediações.

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” (1966: 45)

Com esse trecho, é possível, além de confirmar a identificação da cultura como conjunto de mediações, iniciar a determinação de sua dinâmica social. Cabe, portanto, apresentarmos a segunda pergunta ao pensamento de Lukács³.

2. A cultura é ordinária, tem o cotidiano como fundamento e fim

Esse processo geral de mediações, que encontramos na citação de Lukács, tem como início a cultura dada de forma imediata e tem como fim a transformação da mediação em processos imediatos. De maneira geral, podemos afirmar que a dinâmica da cultura, em Lukács, 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.

³ Outro aspecto, relacionado à forma como ambos tratam o conjunto da vida social, pode ser destacado para comparação. Williams afirma que a cultura é força produtiva, rejeitando a ela um papel de apenas representação dos movimentos decisivos da economia: “quando falamos da base, e das forças produtivas primárias, importa muito saber a que estamos nos referindo (pois a forma degenerada desta proposição se tornou habitual): se à produção primária, nos termos das relações econômicas capitalistas, ou à produção primária da própria sociedade e dos homens, a produção e reprodução material da vida real” (2005: 215). Nesse caso, os valores, a produção de significados são parte importante da produção material da vida real.

Há um trecho, na *Estética* de Lukács, que imagino, levaria Williams a suspirar. Ao tratar da capacidade da poesia sacudir a linguagem, Lukács afirma: “Detrás de aquellos efectos poéticos formales hay pues, como sustancia decisiva, un momento de transformación material o contentiva (de contenido)” (1966:100). Lukács ressalta dois aspectos da prática poética: ao mesmo tempo, ela expõe, efetiva um conflito existente de nomações, de outro, age materialmente sobre esse conflito. Nesse sentido, o efeito poético é substancialmente material.

“La vida cotidiana constituye la mediación objetivo-ontológica entre la simple reproducción espontánea de la existencia física y las formas más altas de la genericidad ahora ya consciente, precisamente porque en ella de forma ininterrumpida las constelaciones más heterogéneas hacen que los dos polos humanos de las tendencias apropiadas de la realidad social, la particularidad y la genericidad, actúen en su interrelación inmediatamente dinámica”. (1977: 11-12)

A atividade artística, por mais que envolva o abstracionismo, parte e retorna ao cotidiano. Da mesma forma, a tradição não pode ser compreendida se nos restringirmos a olhar para seu funcionamento cotidiano – é necessário entendê-la como uma mediação que se tornou imediaticidade. Para Lukács, os costumes, tradição, são produtos de fixação do que foi conscientemente conquistado em outro momento (1966: 98).

“Los 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*: 97)

Esse processo é essencial para transformar certa prática em inconsciente de forma que outras, mais decisivas, possam ser realçadas.

Nesse momento, já podemos apresentar semelhanças entre a posição de Lukács com a colocada de forma nítida por Raymond Williams: a cultura é ordinária. Em seu ensaio basilar, Williams afirma:

A culture has two aspects: the known meanings and directions, which its member are trained to; the new observations and meanings, which are offered and tested. These are the ordinary processes of human societies and human minds, and we see through them the nature of culture; that it is always both traditional and creative; that it is both the most ordinary common meanings and the finest individual meanings. (1989: 5)

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 Cevalco,

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: 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, redefinindo seu estatuto e encontrando a maneira de ligá-la à vida social”. (*Ibidem*: 53)

É possível aproximar o conceito de experiência, de Williams, com práxis da vida cotidiana em Lukács. Williams afirma que o artista trabalha sobre uma experiência sua significativa.

a arte é parte do modo de vida, e o artista individual tem, anterior e interiormente, uma parcela importante de experiência social sem a qual não pode nem começar. (...) O valor de uma obra de arte, assim como do indivíduo, está na integração específica da experiência que é tanto uma seleção quanto uma resposta à complexidade da organização da vida (...) (Williams *apud* Cevasco, 2001: 67).

De forma análoga, Lukács afirma que as formas de conhecimento como arte, ciência, são processos de mediação que tomam o vivido no cotidiano como matéria-prima.

Na sua caracterização mais geral, é possível perceber uma visão semelhante sobre a cultura de Lukács e Williams. Ambos aproximam a produção material da imaterial; privilegiam o cotidiano como o ponto de partida da prática; e, por fim, identificam o caráter comum, compartilhado da cultura.

3. Luta de classes e hegemonia

Williams afirma que a cultura está mais próxima do funcionamento de uma língua do que de uma classe, já que sua característica principal é ser comum. 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.

O sentimento de classe é uma espécie de modo de ser e não algo uniforme que possuam todos os indivíduos que, objetivamente, poderiam ser incluídos numa dada classe. Quando se fala, por exemplo, de uma idéia da classe trabalhadora, não se pretende afirmar que todos os trabalhadores a tenham ou mesmo a aprovem. Pretende-se, ao contrário, asseverar que essa idéia 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 indivíduos. Seria fútil entender os indivíduos

em termos rígidos de classe, já que está é uma expressão coletiva, não uma pessoa. Mas, ao interpretar ideias e instituições, podemos, por certo, falar em termos de classe. A questão, em cada momento, depende do fato que se deseja examinar. Tomar um indivíduo como pura expressão de sua classe, ou julgar uma relação com ele apenas em termos de classe é reduzir a humanidade a uma abstração. Reciprocamente, é negar os fatos querer ignorar os modos coletivos de expressão. (Williams, 1969: 335)

A ideia de cultura comum, portanto, não nega a existência de uma luta de classes, mas nega a luta de classes enquanto luta de culturas de classe.

Podemos afirmar que em Lukács também encontraremos essa rejeição a uma luta entre culturas coesas de classe. A base do conjunto da cultura está da 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, 2010: 108-9)

(...) o gênero que determina os homens singulares e se constrói sobre sua existência e práxis, não é simplesmente um processo de diferenciação sempre mais acentuadas e por isso criador de diferenciações sempre novas, mas é – a partir de certa fase de desenvolvimento –, por sua essência ontológica, um resultado de forças em luta recíproca que são colocadas em movimento socialmente é um processo de luta de classes na história do ser social. Portanto, 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 (*Ibidem*: 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 quase sempre independente de sua consciência a esse respeito” (*Ibidem*: 99)

Tal como é observável em Williams, percebemos que Lukács reconhece duas dinâmicas da cultura. A primeira, mais ampla e primária, é a da 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 segunda dinâmica aparece como resultado da existência da luta entre classes. A divisão e conflito 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 fato do conflito entre classes e o impacto que uma decisão fundamentada nesse ou naquele valor tem na luta de classes.

Essas duas dinâmicas se dão conjuntamente:

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 lutas (*Ibidem*: 109)

Williams, no entanto, avança mais do que Lukács ao detalhar sobre a segunda dinâmica ao tratar da construção de hegemonia. 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: 149).

A preocupação de Williams ao destacar o conceito de hegemonia é se afastar da visão abstrata que o termo ideologia carrega.

(...) hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente total, que não é meramente secundário ou superestrutural, como na acepção fraca de ideologia, mas que é vivido numa tal profundidade e satura a sociedade de tal maneira que, como Gramsci coloca, constitui a substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência e corresponde à realidade da experiência social muito mais claramente do que quaisquer noções derivadas da fórmula de base e superestrutura (Williams, 2005: 216).

Portanto, 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” (*Ibidem*: 217). Williams parece incluir nesse conjunto não só práticas ativas de incorporação de valores e significados, como são as atividades educacionais, mas os efeitos do vivido, da experiência.

Se o que aprendemos fosse meramente ideologia imposta, ou tratasse apenas dos significados e práticas isoláveis da classe dominante, ou de um setor da classe dominante que se impõe aos outros, ocupando somente a superfície de nossas mentes, seria – e isso seria ótimo – algo muito mais fácil de ser derrubado (*Ibidem*: 217-218)

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 “aquelas 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” (*Ibidem*: 218). 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.

Resta saber se a perspectiva lukacsiana é afim ao conceito de hegemonia. Nesse ponto, chegamos, creio, na maior dificuldade em relacionar os pensamentos desses dois marxistas. Lukács não usa o termo, como dito, não estudou a obra de Gramsci. O chamado último Lukács não tratou, anunciadamente, da teoria política. Esse é o principal fator para a dificuldade em estabelecer uma articulação entre os autores nesse ponto. No entanto, em nosso esforço em relacioná-los, encontramos no pensamento de Lukács argumentos que permitem, com derivações, áreas de contato com o que Williams considerou ser o processo de construção de hegemonia – o encontro entre culturas emergente, residual e dominante.

Em *Estética*, Lukács chega a avançar sobre como o chamado folclore, a sabedoria popular entram nessa dinâmica conflituosa da cultura:

la función positiva o negativa del sano sentido común, incluida la sabiduría folclórica, está estrechamente relacionada con la lucha de lo nuevo contra el viejo. Cuando las formaciones moribundas se defienden contra lo que nace mediante construcciones intelectuales y convenciones emocionales artificialmente mediadas, alejadas de la vida, etc., el sano sentido común

cumple muchas veces la función del muchacho que en el cuento de Andersen grita: el emperador va desnudo! (1966: 77).

Lukács, nega, portanto, uma análise abstrata de conjuntos culturais, valores, práticas. “El auténtico papel del sano sentido común de la sabiduría popular, no puede, pues, averiguarse sino – com la ayuda del materialismo histórico – mediante la investigación de cada concreta situación histórico-social” (*Ibidem*: 78)

Talvez estejamos no limite das semelhanças. Não é difícil considerar o pensamento do último Lukács como resistente a uma teoria política, característica que não é atribuída ao Gramsci. Se não podemos culpar Marx por ter morrido sem ter terminado *O Capital*, como brinca Mauro Iasi; também não podemos culpar Lukács por não ter avançado em sua Ética.

Mesmo no tema da hegemonia, é possível perceber que o pensamento de Lukács permite certas brechas. Sem dúvida, explorar essas brechas exige um longo trabalho de compreensão de sua abordagem, bem como um criativo exercício de derivações teóricas⁴.

Ainda que sob a forma de notas de estudo, essa comunicação se esforçou em demonstrar que o compromisso de ambos os teóricos com o materialismo dialético os levaram a desenvolver teorizações que se tocam em vários pontos. Em nosso capitalismo tardio, momento de consagração pelo público e pela crítica do conceito de cultura, nunca foi tão necessário pensar o papel e as determinações da cultura. Nesse sentido, Williams e Lukács apresentam uma compreensão densa e afiada sobre os complexos processos que envolvem os aspectos econômicos e os culturais. Ao meu ver, oferecem uma consistente e bem-vinda compreensão da dinâmica não-determinista da luta de classes. Por fim, oferecem um caminho para aqueles que não acreditam em classes enquanto entidades empíricas e, ao mesmo tempo, não enxergam evidências do fim da luta de classes.

Referências bibliográficas:

CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

⁴ Na comparação com Williams, várias dificuldades, além da citada agora, aparecem e que não foram tratadas nesta comunicação. Vale registrar o tema da alienação, que é decisivo no pensamento lukacsiano, e, aparentemente, secundário em Williams.

LESSA, Sergio. “Lukács: trabalho e ontologia do ser social” (comunicação). *II Congresso Latino-Americano de Sociologia do Trabalho*, Lindóia, 1996.

LUKÁCS, György. “A Reprodução” - tradução de “La Riproduzione” In: *Ontologia Dell’Essere Sociale, Roma: Riuniti*, 1976-1981. Texto traduzido por Sergio Lessa.(manuscrito) s/d.

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

_____. “**Prefácio**”. In: **Heller, Agnes. Sociologia de la Vida Cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 1977.

_____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade: 1780-1950*. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

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

_____. “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, março/maio 2005.