

Para uma compreensão materialista da cultura: **Crítica à gnosilogia formal das objetivações sociais**

For a materialist understanding of culture: critique of the formal gnosiology of social objectivations

Adriano Parra*

Resumo

Como tema de amplo debate, a cultura tem sido compreendida como um termo de carga semântica extremamente amplo e passível de interpretação e consensos intersubjetivos. Para áreas de investigação que se apropriam mais diretamente dessa querela, como a sociologia e a antropologia, a cultura ganha diferentes significações de aglutinação que vão desde a descrição funcional de institucionalidades, práticas e bens até sua ampliação para a significação dos costumes próprios do comportamento humano. Entretanto, a partir de uma leitura direta da textualidade marxiana e da compreensão de seu método de sucessivas aproximações às objetivações do mundo social é possível uma compreensão materialista da cultura e seus objetos que ultrapassa uma gnosilogia lógico-formal em direção à processualidade histórica e, por isso, dialética de sua constituição.

Palavras-chave: cultura; materialismo; gnose; dialética; método em Marx.

Abstract

As a subject of broad debate, culture has been understood as a term of extremely broad semantic load and capable of interpretation and intersubjective consensus. For research areas that take more direct ownership of this quarrel, such as sociology and anthropology, culture gains different meanings of agglutination ranging from the functional description of institutions, practices and goods to its extension to the meaning of customs proper to human behavior. However, from a direct reading of Marxian textuality and an understanding of his method of successive approximations to the objectivations of the social world, a materialist understanding of culture and its objects is possible that transcends a logical-formal gnosiology towards historical processuality.

Keywords: culture; materialism; gnosis; dialectic; Marx's method.

* Mestre em Planejamento e Gestão do Território pela Universidade Federal do ABC com ênfase nos estudos sobre cultura, economia política e território a partir do pensamento marxiano.

Introdução

Neste artigo pretendemos discorrer criticamente sobre a cultura e seus objetos de investigação, porém, não da forma epistemologicamente corrente. De modo hegemônico, diversas correntes do pensamento contemporâneo trabalham a cultura como um conceito, um termo polissêmico de imensa complexidade ao qual o pesquisador deve delimitar seu escopo de investigação particular. Nessa seara, podemos observar duas tendências.

Por um lado, a partir de um cariz institucional mais sociológico, a cultura aparece intimamente vinculada às esferas de reprodução dos campos artístico e recreativo, cujas práticas e objetos sociais normalmente implicam a oferta e a demanda de um certo conjunto de bens associados a determinadas instituições ou políticas de fomento. Aqui, o pesquisador procura caracterizar e quantificar a relação entre uma dada oferta artística e/ou recreativa e seu posterior consumo por parte de um público determinado. Pode ainda, nesse campo investigativo, estabelecer relações, correlações e nexos causais entre aquilo que é ofertado e o que é efetivamente demandado a fim de compreender suas adequações e inadequações observadas. Para isso, acaba por recorrer à elaboração de índices, correlações de dados socioeconômicos e tipificações sociológicas comumente empregues no campo das sociologias de tradição weberiana ou durkheimiana.

Por outro lado, na busca por uma contraposição a esse tipo de abordagem, uma tendência contemporânea mais antropológica (e nem, por isso, necessariamente, não institucionalizada) procura ampliar o leque figurativo – simbólico – dado à cultura pelo campo sociológico ao compreendê-la não apenas como um compêndio artístico-recreativo, mas como o conjunto das diferentes manifestações cotidianas da atividade humana. A cultura, portanto, passa a ser associada a um modo de vida, cujos costumes, artefatos, práticas e objetos, observados empiricamente em situações concretas, devem ser passíveis de interpretação por parte do pesquisador. Para isso, essa tendência investigativa busca compreender o ponto de vista dos indivíduos que reproduzem aquele modo de vida espaço-temporalmente determinado. Nessas condições, o pesquisador parte de uma etnometodologia à qual procura uma descrição fiel daquilo que testemunha e experiência de modo sensível *in loco*.

Observamos, desse modo, tendências de investigação nas quais, a despeito de suas divergências metodológicas, a cultura é assumida a partir de um certo conjunto de factualidades cotidianas as quais o pesquisador, por levantamentos de campo, análise documental ou simples especulação indagativa, organiza, descreve e correlaciona a fim

de deduzir ou induzir suas assertivas e conclusões. Assim, o que notamos nesse tipo de abordagem é uma prevalência descritiva do objeto cultural enquanto fenômeno empírico, sendo este o seu principal meio de investigação. O conhecimento da cultura e de seus objetos passa a ser, portanto, um conhecimento epistemológico formal na medida em que a apreensão fenomênica de suas formas se encontra condicionada por elaborações e prescrições teórico-metodológicas previamente estabelecidas (Vieira Pinto, 1979).

Entretanto, apesar de hegemônicas nos meios acadêmicos, essas tendências não são as únicas vias teórico-analíticas de compreensão da cultura. Outras vertentes (atualmente minoritárias no espaço acadêmico) procuram debater a cultura à luz do materialismo. Isto é, a partir das condições materiais de produção e reprodução da vida social (Netto, 2011). Seus autores, normalmente associados a diferentes correntes da tradição marxista, procuram estabelecer os nexos causais historicamente determinados entre a produção material da vida social e as diversas instâncias morais, artísticas, religiosas, políticas e jurídicas que dela emergem (Löwy & Naïr, 2008). Nessa querela específica, encontram-se autores tão diversos em suas concepções teórico-materialistas quanto Edward P. Thompson e Louis Althusser ou Stuart Hall e Theodor Adorno. Além desses, há um extenso e variado conjunto de autores (nacionais e estrangeiros) que procuraram pensar a cultura a partir de um viés materialista da história, principalmente no período que vai do Entreguerras até a Queda do Muro de Berlim, em 1989.¹

Essas vertentes não hegemônicas do marxismo ocidental procuraram estabelecer as bases do que designamos aqui, de modo conciso, como uma *compreensão materialista da cultura*. Embora variem teórico-metodologicamente entre si e em relação ao que concebem por materialismo, seus programas de pesquisa têm por base a investigação das condições de realização da cultura no seio do modo de produção capitalista. Tais condições implicam, necessariamente, a existência de contradições e conflitos sociais, cuja base material reside nas condições de produção e apropriação do excedente econômico (Marx & Engels, 2007). Nesse âmbito, em cada corrente de pensamento desses autores, suas contribuições teórico-metodológicas são muito distintas, uma vez que a compreensão do método e das categorias marxianas e suas contribuições no que se refere à cultura em geral não são consensuais. Há diferenças significativas entre as

¹ Nesse período encontramos algumas escolas do pensamento teórico e movimentos políticos associados ao marxismo que procuraram entender a cultura a partir de um viés materialista, tais como a Escola de Frankfurt, a Escola de Budapeste, os Estudos Culturais Ingleses, a New Left ou, ainda, autores de peso como Gramsci, Leontiev e Goldmann. No Brasil, citamos, por exemplo, as contribuições de Álvaro Vieira Pinto, Alfredo Bosi, Nelson Werneck Sodré, José Paulo Netto, Carlos Nelson Coutinho e Michael Löwy.

abordagens culturalistas da tradição marxista e a própria textualidade marxiana.² Ademais, as contribuições desta última para o entendimento da cultura e seus objetos são comumente observadas como residuais ou secundárias, principalmente pelas tendências epistemológicas e lógico-formais do conhecimento teórico que se dedicam aos estudos culturais, ao lazer e à fruição artística.³

Diante disso, o objetivo deste artigo é apresentar os elementos crítico-teóricos para uma abordagem materialista da cultura e de seus objetos socialmente determinados em sua própria ontologia. Isto é, em seu desenvolvimento histórico-dialético. Isso significa, compreendê-los como uma realidade ativa e em transformação, na qual o pesquisador não parte de uma epistemologia conceitual já formulada ou de um léxico semântico e simbólico anteriormente apreendido sobre a cultura, mas da existência efetiva do próprio objeto, ou seja, do modo como este se apresenta no mundo social. Além disso, pretendemos trazer ao leitor algumas reflexões e posições que assumimos diante das contribuições da tradição marxista e da textualidade, método e pensamento marxianos quanto a temática da cultura. Procuramos com isso, ampliar o seu debate sem almejar, de forma alguma, apresentar um guia de estudos ou um conjunto de princípios para uma análise dos objetos culturais, algo que, como veremos, é estranho à Marx.

Assim, pretendemos desenvolver o argumento deste artigo a partir de três seções. A primeira seção busca esclarecer as condições de conhecimento teórico para Marx, distinguindo-as das visões epistemologicamente correntes, o que implica uma gnose dialética do ser social. A segunda seção trata sobre os equívocos teóricos vinculados ao pensamento marxiano e que, ao nosso ver, distanciam grande parte dos pesquisadores da cultura – inclusive entre aqueles que se declaram mais progressistas – do método e da dialética de Marx. Para nós, tratar desses equívocos é permitir ampliar o horizonte teórico de Marx, revelando em suas preocupações e reflexões teóricas elementos propriamente culturais. Por fim, na terceira e última seção, cabe-nos apresentar uma reflexão acerca dos objetos culturais enquanto unidades de diversidade nas quais, a depender dos níveis de concreção próprios do objeto, apresentam processualidades tendencialmente mais abrangentes – socialmente universais – e mediações que lhe são particulares.

² Utilizamos o termo *marxiano* para enfatizar a obra e textualidade próprias de Marx, diferenciando-a, por isso, dos termos *marxista* ou *marxismo*, aqui tomados como o conjunto de obras de autores que procuram se inspirar teórica e politicamente em seu legado.

³ Nesse caso, ressaltamos o domínio da sociologia francesa nos meios acadêmicos nacionais que se dedicam à investigação da temática cultural, inclusive, às vezes, de modo indistinto, nos casos em que o objeto analisado se refere à culturalidade brasileira, cujas especificidades histórico-geográficas de seu capitalismo periférico revelam um desenvolvimento distinto daquele encontrado no imperialismo da cultura francesa.

1. Gnose dialética da cultura ou a genericidade do ser social

A atualidade e a relevância do pensamento e método marxianos para a análise crítico-teórica da cultura se encontra muito além do estudo das relações sociais no interior das lutas de classes, dos nexos causais entre uma concepção autonomizada de base econômica e superestrutura ideológica, das relações de produção no interior de instâncias de sublimação artística, como a literatura ou o cinema, por exemplo, ou, ainda, dos estudos crítico-negativos acerca das ideologias dominantes da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa. Apesar de terem sido tematizadas por diversos autores marxistas, revelando importantes traços constitutivos da cultura capitalista, as preocupações e reflexões de Marx acerca da cultura emergem em sua obra de modo muito mais abrangente.

Ao longo do desenvolvimento de toda a obra marxiana, a temática da cultura se apresenta não apenas pela pertinência teórica de suas categorias, mas também pelo seu método de apropriação, investigação e exposição teórica dos objetos do mundo social. Nesse caso, há em Marx uma gnose dialética da cultura que se difere da gnosiologia formal comumente associada à epistemologia das tendências sociológicas e antropológicas do conhecimento. A gnose em relação a um objeto, ou seja, a forma como se pode conhecê-lo teoricamente é decisiva para a própria elaboração metodológica que pretende investigá-lo (Vieira Pinto, 1979). Enquanto para as tendências sociológicas e antropológicas o conhecimento teórico da cultura passa indiretamente pela interpretação epistemológica dos objetos de estudo, para Marx a teoria deve expressar a reprodução ideal do movimento real desses objetos em suas relações sociais efetivas (Lukács, 2012). Pela lógica formal, o conhecimento teórico do objeto em si, ou seja, do objeto em sua concretude, é impossível, pois requer uma reprodução fidedigna e inexaurível de suas descrições fenomênicas. Nesse caso, como o próprio nome revela, a lógica formal ocupa-se com as formas do objeto, ou seja, com o modo como este se apresenta aos sentidos (Lefebvre, 1979).

Para o pesquisador que parte dessa gnosiologia formal, conhecer o objeto é conhecer detalhadamente as suas características empíricas interpretando-as por meio de constructos intelectivamente elaborados (Vieira Pinto, 1979). Nesses termos, a epistemologia tem prevalência sobre a ontologia, ou seja, sobre a existência efetiva do objeto, na medida em que reduz o seu conhecimento teórico à descrição e interpretação de sua aparência fenomênica.

Nas antípodas dessa gnosiologia formal, Marx elabora o seu método e programa de pesquisa partindo da existência efetiva dos objetos que compõem a totalidade do mundo social e que se revela muito além da sua aparência. Na gnose marxiana, portanto, a aparência constitui a forma empírica do objeto que se apresenta imediatamente aos sentidos humanos.⁴ Ela resulta dos inúmeros processos que levaram a sua concreção, ou seja, resulta das determinações que foram necessárias para mediar a sua existência tal como nos é apresentada cotidianamente pela sua aparência (Heller, 2008; Netto, 2012).⁵

Assim, para uma *compreensão materialista da cultura*, a complexidade do mundo social não deve ser interpretada ao sabor dos ventos morais da visão de mundo do pesquisador, mas, pelo contrário, a partir das lógicas de consecução próprias dos objetos socialmente mediados (Marx, 2017c). Isto é, daquilo que faz o objeto ser, justamente, aquilo que ele é, independentemente dos juízos morais e das possíveis interpretações simbólicas próprias da individualidade do pesquisador (Goldmann, 1993). Por sua vez, essa compreensão crítico-teórica do movimento de constituição próprio do objeto nada tem a ver com uma possível neutralidade ou positivismo científicos.⁶

Como resultado, os objetos do mundo social são produtos da sociabilidade dos homens em ação no mundo e não produtos da ideia que pensa concebe-los a partir de seu próprio ponto de vista. Essa ideia que o pesquisador imagina conceitualmente como uma chave interpretativa para a compreensão do objeto (principalmente, do objeto que é definido como cultural no sentido de ser passível de interpretação), é para Marx (2011) uma *autoatividade* do pensamento que especula o mundo a partir de si mesmo. Logo, um pensamento que não parte das mediações concretas do objeto que procura compreender; um pensamento que se perdeu em abstrações *autodeterminadas* (Marx & Engels, 2007). Nesses termos, Marx cita, em *A sagrada família*, o seguinte exemplo:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “*fruta*”, [...],

⁴ Como salienta Kosik (1995), apesar de real, essa aparência pseudoconcreta do objeto não é imediata, mas processual. Isto é, resulta de mediações que, anteriores à sua forma sensível, determinaram a sua existência.

⁵ Assim como a aparência fenomênica do pão resulta da mistura de determinados ingredientes – como a farinha de trigo, a água, o sal e o fermento – a partir de uma determinada técnica de panificação (de um trabalho concreto específico), todos os objetos do mundo social não existem de modo imediato, mas resultaram de inúmeros processos efetivos que os determinam em sua existência singular.

⁶ Para que fique clara nossa posição, a ciência jamais pode ser neutra na medida em que contempla, indubitavelmente, a posição sócio-política do pesquisador perante o seu objeto de estudo (Löwy & Naïr, 2008). No caso de Marx, por exemplo, este sempre deixou clara a sua posição de classe, vinculando o seu pensamento crítico-teórico aos objetivos da emancipação humana dos trabalhadores. Como ele, qualquer pesquisador expressa uma dada posição sócio-política, quer a declare explicitamente, quer procure ocultá-la, quer mesmo a desconheça pela mistificação de suas determinações históricas (Goldmann, 1993).

obtida das frutas reais, [...], acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “*a fruta*” como a “*substância*” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é a sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “*a fruta*”. (Marx, 2011, p. 72).

Assim, para a gnose marxiana, a abstração é uma ferramenta de intelecção indispensável ao pensador que se dedica a conhecer teoricamente as condições reais do movimento constitutivo do objeto de estudo. Entretanto, a abstração apenas se revela necessária na medida em que procura reconstituir as determinações próprias da realidade constitutiva do objeto. Todo o pesquisador que teoriza abstrai, mas nem toda a abstração que deriva dessa operação intelectual retorna à materialidade da qual abstraiu. *O retorno inescapável à concretude do objeto é o que distingue a gnose marxiana das demais gnosologias formais.* Em outras palavras, para Marx (2011a), não devemos abstrair pela abstração em si mesma, mas para reconduzi-la a ordem ontológica de sua efetivação no objeto real. Por isso, o *ser* da coisa em si revela-se preponderante sobre as suas abstrações.

Consequentemente, chegamos a uma importante reflexão: a gnose assumida pelo pesquisador torna-se decisiva no modo como este compreende e apreende a cultura, os seus objetos de investigação e mesmo a própria sociedade. Para uma gnosologia formal, conhecer a cultura e seus objetos implica a sua caracterização empírica, cujas interpretações – que abrem mão da totalidade social – partem de princípios metodológicos e elaborações epistemológicas previamente estabelecidos, tal como podemos observar nas tradições weberianas e durkheimianas do pensamento sociológico ou mesmo de seus opositores antropológicos (Löwy & Naïr, 2008). Já para uma gnose dialética, tal como observamos em Marx, são as condições específicas da materialidade do mundo social que impõem ao pesquisador a investigação de seu movimento.

Tendo em vista isso, uma *compreensão materialista da cultura* não a toma como um termo de carga semântica⁷ ampla e abstrata, passível de diferentes tipificações e

⁷ Certamente, desde o final da Antiguidade e de modo mais acentuado após as Revoluções Burguesas do século XVIII, o termo cultura foi adquirindo diferentes cargas semânticas em face das mudanças sociais ocorridas ao longo da história. De simples *culturae* na Roma Antiga – associada, por um lado, ao cultivo de plantas e animais e, por outro, ao cultivo das faculdades humanas do saber, da ética e da intelecção – o termo passou, já na Europa da Idade Moderna, a carregar significados unilaterais e abstratos, associados às ideias de civilização, espírito do povo (*volksgeist*) e intelecção. Nesse mesmo período, o termo cultura também adquiriu uma semântica vinculada às belas artes, cujo conceito residia no enaltecimento estético da dignidade associado ao estilo de vida da nobreza, posteriormente incorporada ao mundo burguês (Williams, 2011). Portanto, sob tais considerações, não negamos as diferentes cargas semânticas assumidas pela cultura, mas apenas as reconhecemos como saturadas de um conteúdo propriamente histórico.

significações, mas como a própria processualidade histórica dos homens. Isto é, como o contínuo e transitório produto dos seres humanos em atividade no mundo. Tal compreensão não parte de uma epistemologia constituída *a priori* sem mediações, capaz de permitir a caracterização idealizada da cultura (mesmo que esta se apresente efetivamente em uma dada espacialidade e temporalidade) a partir de um conjunto de objetos tipologicamente agrupados.⁸ Pelo contrário, assumimos a cultura, desde suas mediações mais concretas, como a efetividade ativa e dinâmica da processualidade que produz e reproduz a vida social dos seres humanos. Expressa, por isso a própria totalidade social ou, conforme denota Stuart Hall (2013), a *totalidade cultural*, a unidade de diversidades sociais que se objetivam por meio das experiências cotidianas de mulheres e homens em sua práxis. Segundo Vieira Pinto (1979, p. 123), enquanto cultura humana, essa práxis expressa a “manifestação histórica do processo de hominização” na qual “o caráter de ‘humano’ se apresenta como um conteúdo de valor ético”.

Assim, a cultura expressa a dinâmica de desenvolvimento histórico dos homens enquanto seres sociais, ou seja, enquanto animais que, no transcurso da história, se sociabilizam entre si para produzir suas condições de vida. Nesse sentido, a cultura revela-se como a própria *produção da existência em geral* na medida em que os homens são capazes de elaborar, planejar, antecipar e criar seus próprios meios de vivência. Esses meios, por sua vez, correspondem tanto aos bens de consumo necessários para o suporte da vida humana (sejam estes tangíveis ou intangíveis; de subsistência propriamente orgânica ou de satisfação do imaginário), quanto aos bens de produção que os viabilizam, quer se concretizem sob a forma instrumentos de trabalho, maquinários e tecnologias, quer se apresentem como a consolidação de técnicas de trabalho e conhecimentos de produção e reprodução da vida social já adquiridos (Marx & Engels, 2007).

Desse modo, a cultura surge diretamente associada à produção histórica do ser orgânico (e, conseqüentemente, inorgânico) que procura sucessivamente se autonomizar das carências físicas imediatas (Marx, 2004). Nesses termos, Marx salienta, justamente, a distinção ontológica entre a produção dos animais e a produção (cultural) humana:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o

⁸ Comumente, a cultura assume uma semântica vinculada aos grupos de objetos aos quais se dirige. Se o pesquisador trata de questões vinculadas ao lazer, a cultura associa-se à recreação, tal como em Dumazedier, por exemplo. Se, por outro lado, a questão é o consumo, o gosto e a promoção ao acesso de determinados bens culturais, a cultura passa a expressar um campo de atividades associadas a legitimação e fruição artístico-recreativa, tal como se apresenta, por exemplo, em autores como Bourdieu ou Lahire.

animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física [...]. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (Marx, 2004, p. 85).

A produção que não resulta apenas das carências imediatas é aquela reservada aos seres sociais capazes de projetar e elaborar objetos dotados de uma intencionalidade criativa. Ao superar a pura esfera dos instintos, o animal-humano torna-se um animal culto. Isto é, capaz de elaborar complexos objetos socialmente mediados que se apresentam tanto na consecução desses objetos – que apenas são possíveis na medida em que se valem de conhecimentos e técnicas pré-adquiridas no processo histórico antecedente, elaborado pelos seus predecessores – quanto na capacidade que esses objetos têm de satisfazer as necessidades para as quais foram idealizadas (Medeiros, 2016).

É por essa capacidade criativa e intencional que a produção do ser humano e a produção da própria cultura que o constitui é histórica. Ao romper a imediaticidade das carências que o fazem ser parte da natureza, o ser humano constitui novos insumos que não são naturais. E não são naturais apenas porque o ser humano os produziu, mas porque os produziu valorativamente (Lukács, 2012). Isto é, porque trabalhou, porque decidiu previamente o que e como produzir e, por isso mesmo acabou por decidir o que não produzir. Obviamente essa decisão produtiva (e de existência) encontra-se dada pelas condições materiais já adquiridas ou, como Marx (2017c) designa em um certo nível de abstração mais geral, pelas forças produtivas já desenvolvidas até aquele momento.

Nesse caso, as relações e distinções entre o *telos* humano e o desenvolvimento histórico (ao qual, muitas vezes associa-se equivocadamente o pensamento marxiano a uma certa teleologia da história) derivam dos diferentes níveis de concreção do mundo social. Para o indivíduo singular que respira, come, dorme, trabalha e imagina, seu ato é teleológico na medida em que prevê (mesmo que de modo pouco refletido ou automatizado no cotidiano) aquilo que irá fazer. Para isso, ele, enquanto singularidade do gênero humano, escolhe e decide entre aquilo que pretende ou não realizar. Já para o conjunto da sociedade, as condições previamente herdadas do passado histórico e as contradições cotidianamente reproduzidas – que conduzem a intencionalidade dos indivíduos singulares a distintas e, em alguns casos, antagônicas direções – fazem com que o desenvolvimento histórico não possa ser previsto *a priori*, de maneira teleológica, mas sempre como uma realidade *post festum* (Lukács, 2012).

Portanto, a cultura não é apenas a cristalização de um modo de vida já existente, como observam empiricamente os pesquisadores de matriz lógico-formal. De fato, ela é enquanto aparência instantaneamente sintetizada de um mundo em processo. Porém, revela-se como a contínua projeção ideativa dos homens que sempre se apresenta como um conjunto de realizações, mas também de possibilidades ainda não satisfeitas (Duayer & Medeiros, 2008). A diferença entre essas possibilidades idealizadas como projeções intencionais de uma cultura e o modo de vida já constituído, real e empiricamente apreensível, reside simplesmente no fato de que este último se apresenta como um complexo de possibilidades que se efetivaram no decurso da história.

Nesses termos, esclarecemos aquilo que, efetivamente, distingue Marx de um antropólogo culturalista ou um sociólogo dedicado aos bens culturais: o modo como, no acesso efetivo a uma dada realidade, as relações sociais são percebidas e, conseqüentemente, apreendidas no decorrer do processo investigativo. Para o primeiro, a sociedade se constitui de modo relacional em uma totalidade (uma unidade de diversidades) na medida em que suas relações apresentam antecedência histórica⁹ em relação aos indivíduos singulares – o que os constituem como seres sociais que herdaram as condições históricas precedentes para, então, a partir delas, constituírem novas condições de desenvolvimento¹⁰ social. Para os segundos, há uma polêmica quanto ao papel dos indivíduos no interior da sociedade, quer seja esta uma entidade de coerção do agir singular, quer se apresente como resultado ativo desse agir. Em Marx essa separação entre indivíduo e sociedade não existe enquanto tal, pois a singularidade do indivíduo encontra-se socialmente mediada pelas posições sociais que ocupa no interior da

⁹ A antecedência histórica revela-se nas formas sociais já estabelecidas, ou seja, nos modos de ser socialmente objetivados e cuja vigência transpassa, no decurso da história, a vida singular e cotidiana dos homens. Dessa forma, a sociabilidade dos indivíduos em relação ao todo social ocorre na medida em que estes internalizam subjetivamente as objetivações humanas herdadas da história (Marx, 2004). Ademais, tais formas não são empiricamente apreensíveis, pois resultam elas próprias de relações socialmente determinadas. Isto é, não decorrem de propriedades físico-naturais imanentes, mas do modo como mulheres e homens se relacionam em um dado contexto e período da história. Assim, a linguagem, o Estado e as classes sociais, por exemplo, apesar de não apresentarem em si mesmas uma determinada aparência fenomênica, revelam-se diariamente em objetivações sensíveis como uma comunicação pela fala, um texto escrito, um tribunal de justiça, uma delegacia de polícia, um favela, um bairro de classe média, um condomínio de alto padrão etc. (Medeiros, 2016). Com isto, compreendemos a cultura enquanto expressão das causalidades fenomênicas das formas sociais tornadas práxis e que são imediatamente apreendidas no cotidiano enquanto institucionalidades, práticas, bens, costumes e estilos de vida.

¹⁰ A categoria do desenvolvimento na obra marxiana não diz respeito a qualquer tipo de valoração moral (qualitativamente vista como ‘melhor’ ou ‘pior’) de uma sociedade, mas aos sucessivos incrementos de mediações sociais que, ao longo da história, fazem do ser humano um ser que promove, em suas objetivações e ideações, o recuo das barreiras naturais próprias de seu sociometabolismo (Lukács, 2012). Por isso, o ser humano, enquanto ser orgânico, se realiza efetivamente como tal a partir de seu ser social. Isto é, o ser humano não come, mas saboreia sua culinária; não se abriga senão em sua própria arquitetura.

sociedade. Não existe, por isso, indivíduos que não sejam sociais, mesmo aqueles que se isolam do convívio social. Assim, conforme afirma Marx nos *Grundrisse*:

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um [animal político], não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade (Marx, 2011a, p. 40).

O animal culto é nesses termos um ser político e social que apenas pode sê-lo na medida em que se objetiva em sociedade, produzindo e reproduzindo cotidianamente as condições históricas de sua existência. Tais condições fazem do ser humano um ser genérico, pois aprimora, progressivamente, suas capacidades cognitivo-laborais. Isto é, sua genericidade é, ela mesma, o resultado de uma longa e contraditória processualidade histórico-dialética que se objetiva.¹¹ Assim, enquanto indivíduo que procura atingir suas finalidades pessoais, o ser humano apenas as realiza sob determinadas condições sociais, o que não significa, como pensam equivocadamente alguns, que sejam deterministas.

Nesses termos, a compreensão materialista da cultura em Marx passa pelo vínculo genético entre a história dos homens e seu modo de vida, cujos pressupostos ontológicos são dados pelas efetivas condições de desenvolvimento das capacidades produtivas e ideativas que este ser, em sua genericidade, vem transformando no transcurso do tempo (Vieira Pinto, 1979). Tendo em vista essa gnose dialética, poderá, ainda, o leitor indagar sobre a relevância de Marx no que tange à temática da cultura? Se sim, acreditamos ser preciso esclarecer algumas mistificações produzidas em torno deste assunto às quais contribuíram, equivocadamente, não apenas os detratores ou concorrentes teóricos de Marx, mas também, em alguma medida, autores da própria tradição marxista.

¹¹ Se um objeto é socialmente determinado, seu movimento é em si mesmo dialético. E isso, na medida em que suas transformações decorrem da inerente contradição entre aquilo que ele é em um dado momento (o *ser* como positividade do movimento) e aquilo no qual ele irá se alterar (o *vir a ser*, o *dever* como negatividade do movimento). Nesse sentido, todo objeto social é um objeto histórico, cujo reconhecimento temporal revela-se a partir dos traços mantidos do que fora antes dessa transformação (Konder, 1981; Medeiros, 2016).

2. Marx e a cultura: desmistificando a temática

As contribuições teórico-analíticas de Marx relativamente à cultura não são residuais em sua obra, como muitos fazem crer. Apesar de não ter se dedicado exclusivamente à elaboração de categorias propriamente estéticas e pouco ter avançado em suas reflexões acerca do campo das artes, Marx deixou-nos um legado teórico-metodológico extremamente significativo para a compreensão histórico-cultural das relações sociais.¹² Em sua obra podemos encontrar um arsenal categorial que nos auxilia a compreender o comportamento humano ativo e real, especialmente aquele que diz respeito às relações sociais próprias do modo de produção capitalista. Modo este que, apesar de apresentar diferenças históricas significativas em relação à contemporaneidade, ainda contempla as tendências gerais e categorias universais teoricamente elaboradas pelo autor.¹³ Todavia, alguns equívocos e mistificações comumente associados à dialética¹⁴ e à textualidade de Marx, colaboram para um suposto distanciamento deste autor no que diz respeito à temática da cultura.

Assim, Marx é um autor comumente associado a diversos campos do saber institucionalizado, como a economia, a filosofia, a ciência política e a história. Muito se fala de sua importância para compreensão do mundo capitalista, principalmente em relação às crises econômicas e aos conflitos e disparidades sociais. Porém, suas contribuições para a investigação dos objetos culturais – principalmente, daqueles vinculados às esferas artísticas, às tradições cotidianas e aos costumes populares – são normalmente vistas como residuais ou secundárias. Nesse sentido, observam-no como um pesquisador preocupado, principalmente, com as “questões sociais de caráter econômico” (Netto, 2012). Desse modo, muitos pesquisadores da cultura como, por exemplo, Béra & Lamy em sua *Sociologia da cultura*, acreditam ser Marx um autor que

¹² Isso se desconsiderarmos as obras ainda desconhecidas de Marx e Engels. Para que o leitor tenha uma ideia da ciclópica contribuição teórico-política desses autores, seu atual empreendimento editorial, a MEGA² [*Marx-Engels Gesamtausgabe*] ou, em português, Edição Completa Marx-Engels 2, publicou 70 das 114 obras catalogadas, ou seja, pouco menos de 2/3 do total.

¹³ Evidentemente, nessa ampla querela cultural e como em qualquer autor de qualquer campo do saber, as contribuições teórico-metodológicas de Marx para a compreensão dos objetos culturais são *necessárias*, porém *insuficientes*, o que não significa que sejam irrisórias ou secundárias. E isso, na medida em que devem ser acompanhadas de uma crítica teórica à massa crítica já elaborada sobre a temática da cultura.

¹⁴ Toma-se muitas vezes a dialética como sinônimo de conflito, luta ou contradição social. Esse equívoco leva alguns pesquisadores ao rechaço da dialética no trato com as expressões mais sublimadas da cultura como, por exemplo, as artes. Mais do que conflitos sociais, a dialética sinaliza uma processualidade contraditória na qual se opõem aquilo que mantém a condição vigente do objeto social e aquilo que pretende alterá-lo enquanto tensionalidade imanente (Konder, 1981; Lefebvre, 1979; Vieira Pinto, 1979).

pouco pode contribuir à cultura e quando o faz é apenas no sentido de explicitar os conflitos sociais que envolvem o uso e a apropriação dos bens culturais.

Todavia tais percepções, além de precipitadas, são reducionistas. Nesse sentido, observamos a existência de uma certa carga semântica, epistemologicamente apropriada como subterfúgio analítico-conceitual, que contribui para uma visão limitada da obra marxiana em relação aos temas propriamente culturais. Isto é, que a existência de uma rigidez semântico-conceitual – expressa em autodeterminações terminológicas previamente conceitualizadas – leva a que muitos pesquisadores rechacem a obra marxiana para fins da análise e compreensão de objetos culturais que, na aparência de suas concepções prévias, se apresentam como distantes da “esfera produtiva”.¹⁵

Por tudo isso, acreditamos ser oportuno problematizar algumas das mistificações e equívocos que, de algum modo, impedem a apropriação da obra e método marxianos por parte daqueles que pretendem investigar os objetos culturais, mesmo entre aqueles cujas posições sócio-políticas se identifiquem, em alguma medida, com os ideais progressistas e anticapitalistas de Marx.

A) *Materialismo e materialidade* – Começemos com um pressuposto central para o pensamento marxiano: o materialismo. Ao longo de sua obra, Marx recorre ao termo para enfatizar a existência efetiva de um objeto social que se realiza independentemente do pensamento que o teoriza. Isso se deve justamente às críticas que o autor faz aos idealismos próprios da filosofia alemã de sua época. Nesse caso, Marx (2011) não subverte apenas o idealismo hegeliano à materialidade do mundo social, mas toda uma tradição filosófica alemã e europeia que, até aquela época, insistia em conceber idealmente o mundo a partir de suas próprias concepções e cujas figuras emblemáticas revelam-se em autores como Bruno Bauer e Pierre-Joseph Proudhon.

Para Marx, a teoria deve reproduzir idealmente a materialidade do mundo, entendida esta como a existência efetiva do mundo social. Nada se passa na mente do pensador sem que se tenha passado efetivamente no mundo dos homens (Netto, 2011). Esse é o pressuposto basilar que diz respeito ao materialismo de Marx. Quando isso não é compreendido, toma-se o materialismo como sinônimo de materialidade, ou seja, como aquilo que é próprio da matéria, dos átomos, da tangibilidade.

¹⁵ A essa compreensão conceitual e superficial da obra marxiana não são alheias as idéias gnosiológicas formais que pretendem interpretá-la prescindindo de seu método e lógica dialéticos (Vieira Pinto, 1979). Uma das consequências imediatas de tal postura é tomar as categorias ontologicamente descobertas e teoricamente reproduzidas por Marx como simples definições conceituais intelectivamente elaboradas pelo autor a partir de princípios epistemológicos e constructos interpretativos.

Assim, as ideias, as concepções de mundo, as ideologias, os projetos e as possibilidades do devir passam a ser desvinculados do materialismo, uma vez que se efetivam na vida social de modo intangível. Essa possível, e não rara, interpretação do materialismo marxiano não tem qualquer fundamento crítico-teórico, uma vez que formas sociais tão abstratas como o Estado e a ideologia são para Marx efetividades concretas do mundo social (Lukács, 2012). Por isso, o autor de *O Capital* não concebe a materialidade apenas em suas formas tangíveis, mas também em sua intangibilidade, a qual passa a ser materialmente determinada na medida em que se efetiva no interior da práxis social.¹⁶

B) Mercadoria e tangibilidade – Com isso, podemos desfazer uma mistificação muito difundida, sobretudo, por autores de correntes do pensamento pós-estruturalista e do pós-operaísmo¹⁷, na qual associa-se a forma e categoria da mercadoria aos produtos tangíveis manufaturados, dissociando-a, por exemplo, das novas tecnologias da informação e do conhecimento (NTICs) que, para tais autores, seriam formas de trabalho imaterial não contempladas por Marx em sua obra. Nessa acepção do termo, a prestação de serviços, a disseminação do conhecimento e a implementação da alta tecnologia, sob a égide do capital monopolista–financeiro contemporâneo, não seriam mercadorias no sentido que Marx empregou em *O Capital*, mas produtos vinculados à chamada “economia do conhecimento” (Carcanholo & Medeiros, 2012).

Isso é completamente equivocado, pois Marx mostra ao longo dos capítulos 1 e 2 do livro I de *O Capital* que a lógica da mercadoria, ou seja, sua unidade dialética entre valor de uso e valor de troca, apresenta-se como mediação das relações sociais que abstraem, por força e poder jurídico da propriedade privada, justamente a particularidade concreta das técnicas, ferramentas e conhecimentos aplicados pelo trabalhador na consecução de sua mercadoria singular. O valor de troca prescinde, portanto, da tangibilidade ou intangibilidade efetivamente determinada de um trabalho concreto, ou seja, de um trabalho em particular (Marx, 2017a). Por isso, não importa se o que se vende são sapatos, casacos, aulas na internet ou aplicativos de *smartphone*. Apesar das

¹⁶ As ideias subjetivas, por exemplo, apresentam-se enquanto materialidades do mundo social na medida em que deixam de se restringir às consciências individuais daqueles que as pensam, integrando-se pela comunicação visual ou escrita/verbal à experiência cotidiana dos demais indivíduos (Marx & Engels, 2007).

¹⁷ O pós-operaísmo é um movimento político-teórico que sucedeu, já na década de 1990, o operaísmo italiano. Impulsionado pelo pensamento de autores como Hardt e Negri, defende o deslocamento do capitalismo para uma fase de imaterialidade e cognição. Embora haja setores do capital que atualmente se especializam no usufruto econômico das novas tecnologias, como na região do Vale do Silício, por exemplo, isso não nos parece alterar as tendências gerais apresentadas por Marx em *O Capital*. Sinalizam, entretanto, novas formas de extração e apropriação do mais-valor que se efetivam, por meio das tecnologias, como contratendências à queda das taxas de lucro de outros setores produtivos.

significativas mudanças históricas nas formas de realização e concreção dos produtos em nossa contemporaneidade, todos, sem exceção, quando submetidos à lógica do capital, ou seja, à valorização por via da extração e realização da mais-valia, constituem-se como mercadorias, quer se apresentem como tangíveis pela matéria, quer se apresentem virtualmente pela intangibilidade de seus serviços ou informações (Antunes, 2005).

Essa constatação e retorno à textualidade marxiana (e, conseqüentemente, a sua lógica dialética) é fundamental para que se amplie o horizonte sobre os objetos e bens culturais enquanto parte de uma totalidade social que, cada vez mais, mercantiliza o mundo a partir dos rótulos de “inovação” e “conhecimento”, apresentando estes como instâncias supostamente descoladas da produção industrial que, de forma mistificada, tem sido sistematicamente restringida e associada à produção fabril.

C) Produção e fábrica – Produção é uma categoria recorrente na obra marxiana e, por isso mesmo e por sua carga semântica, algo que leva a equívocos e mistificações que aproximam Marx a um suposto “economicismo” e que, conseqüentemente, o distanciaria das questões tomadas, *a priori*, como culturalmente sublimadas. Ao nosso ver, e sob a corroboração de autores como Antunes (2005), Carcanholo & Medeiros (2012) e Netto (2011), tais mistificações tem por base uma conceitualização epistemológica atribuída ao termo “produção”.

De fato, a produção é um termo cotidianamente empregue como sinônimo de produção fabril ou mesmo de fábrica. Produzir seria como produzir em um espaço fabril. Por seu turno, esse espaço da fábrica e todas as atividades a ela associadas costumam levar ao termo “indústria”. Nessas acepções cotidianamente reiteradas, tais termos, *produção* e *indústria*, associam-se, portanto, ao mundo fabril. Essas percepções popularmente difundidas não são falsas ou errôneas. Certamente toda a produção fabril em larga escala é uma produção e mesmo uma produção industrial. Todavia, nem toda a produção e nem toda a produção industrial é, para Marx, uma produção fabril. Passemos a compreensão dessas categorias (e não definições!) a partir da textualidade marxiana.

Uma das categorias centrais da obra marxiana em sua crítica à sociedade do modo de produção capitalista é a mais-valia que, como vimos anteriormente, pode se objetivar em qualquer tipo de mercadoria *produzida*, quer se apresente aos nossos sentidos como produto tangível ou intangível do trabalho humano. Sendo assim, Marx não poderia pensar a produção restrita à fábrica, pois nela estão contidas, apenas, as mercadorias de manufatura fabril. Se a produção para Marx fosse apenas aquela realizada dentro dos limites físicos de uma fábrica, como ficaria então o célebre caso do mestre-escola, por ele

citado no capítulo 14 do livro I de *O Capital*, no qual afirma-o como um *trabalhador produtivo* que enriquece o patrão que investe o “seu capital numa fábrica de ensino, em vez de numa fábrica de salsichas” (Marx, 2017a, p. 578)? Ocorre, portanto, que a produção é para Marx uma categoria associada à materialização da riqueza, entendida esta como qualquer forma de excedente gerado pelo trabalho humano e à qual comparece a categoria de valor como seu resultado socialmente determinado no modo de produção capitalista. Ademais, ao reboque de uma visão fabril acerca da categoria trabalho, o termo “indústria” encontra-se ele mesmo comprometido.

Enquanto categoria ontológica, a indústria expressa para Marx a produção que, sob as aspirações da acumulação e valorização crescente do capital, precisa se ampliar e se intensificar em larga escala, seja por meio da implementação de maquinarias pesadas, seja pela disseminação de novas tecnologias (Antunes, 2005). A categoria da produção industrial é, portanto, uma categoria que não se restringe a produção fabril, embora todo o setor produtivo na atualidade se faça valer de algum tipo de intensificação produtiva (Carcanholo & Medeiros, 2012). É certo que, à época de Marx, a produção em larga escala que se efetivava, progressivamente, encontrava-se no setor fabril (o que atualmente designa-se popularmente como setor secundário).¹⁸ Contudo, a utilização do termo “indústria” não implica a adjetivação do emprego de máquinas de grande porte e do processo de trabalho fabril, mas a substantivação dos processos de trabalho que, por qualquer tipo de mediação, produza um excedente (uma riqueza, um valor) em escala ampliada, fruto, ela mesma, da concorrência mercadológica e da necessidade ininterrupta de valorização crescente do capital (Marx, 2017a).

Nesse sentido, a categoria da produção (à qual comparece uma de suas formas específicas, a produção industrial em larga escala), expressada idealmente por meio da abstração como uma forma de *produção em geral*, diz respeito à produção que se realiza pela mediação do trabalho humano em qualquer forma de objetivação e em qualquer época histórica (Carcanholo & Medeiros, 2012). Por conseguinte, essa produção em geral é, ela mesma, a produção da cultura humana, como salienta Vieira Pinto (1979).

Entretanto, a produção no modo de produção capitalista apresenta, ela mesma, novas determinações históricas. Estas, em unidade dialética com as determinações

¹⁸ Ao procurar analisar a conjuntura real desta forma específica de produção, Marx se fez valer em larga medida ao exemplo das fábricas que implementavam maquinaria pesada. Isso foi tomado por diversos autores que dissertam sobre o fim do trabalho, como a prova de que Marx se referia a indústria como sinônimo de fábrica, algo em larga medida analisado e refutado por Carcanholo & Medeiros (2012) e ao qual corroboramos.

universais e trans-históricas da produção em geral, próprias do trabalho humano, concretizam-se como um modo de produção específico, baseado na produção que não mais produz quaisquer produtos dotados de valores de uso específicos, mas mercadorias dotadas, em geral, de valores abstraídos em suas relações de troca (Marx, 2011a). Nos *Grundrisse*, por exemplo, Marx salienta que a relação geral entre a produção, a distribuição, a troca e o consumo é uma relação totalizante, ou seja, uma relação que não se desenvolve pela existência isolada e cronológica de cada momento produtivo do ser humano, mas por uma unidade de ação social que produz e reproduz as condições de vida da humanidade.

Assim, essa unidade não é a identidade entre a produção, a distribuição, a troca e o consumo, mas o reconhecimento de que, em cada uma delas, comparecem todas as demais sobre a forma de momentos da própria produção. Conforme salienta o autor:

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma da determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. Da mesma forma que a distribuição como distribuição dos produtos. No entanto, como distribuição dos agentes da produção, ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações determinadas desses diferentes momentos entre si*. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, *em sua forma unilateral*, pelos outros momentos. (Marx, 2011a, p. 53)

Assim, a partir da própria textualidade marxiana, observamos que a produção não é, em si mesma, o espaço de produção fabril que se isola do mundo. Ela é a produção humana em toda a sua referencialidade cultural e em suas formas de objetivação, apresentando-se sob diferentes modos na distribuição, troca e consumo como momentos de concretização das relações sociais que produzem o próprio consumidor (Marx, 2011a).

No modo de produção capitalista, a produção de uma mercadoria – enquanto derivado de uma fábrica petroquímica, peça audiovisual veiculada via *streaming* ou serviço prestado por uma consultoria, por exemplo – só se efetiva na medida em que seja distribuída (deslocada, transmitida ou veiculada), trocada por uma quantia monetária (que, se for elevada, pode levar ao acionamento de um serviço bancário de crédito ou financiamento) e consumida por aqueles que buscam de modo privado a satisfação de seus valores de uso pessoais. É por isso que a cultura, em termos materialistas, deve levar

em consideração a compreensão de Vieira Pinto (1979) enquanto “produção da existência em geral”, pois uma dada função social produtiva apenas tem razão de ser (uma função socialmente determinada) na medida em que satisfaça necessidades humanas, quaisquer que sejam. Produzir um quadro pintado à óleo ou produzir sapatos, a despeito de suas determinações particulares enquanto bem cultural artístico ou produto de demanda cotidiana, respectivamente, é produzir objetivações e, por isso mesmo, produzir meios de satisfação das necessidades humanas; nesse caso, uma enquanto necessidade do imaginário e da fruição e outra enquanto meio de proteção física dos pés.

D) Trabalho e emprego – Assim, juntamente com os equívocos associados à produção e à produção industrial no modo de produção capitalista, desdobra-se uma outra mistificação em relação à categoria de trabalho. Esta, toma, quase que instantaneamente no imaginário social, a acepção de atividade coercitiva a serviço do capital. Obviamente, o trabalho que se encontra submetido ao julgo do capital é, desculpem a redundância, um trabalho efetivamente à serviço do capital, ou como diria Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1944, um *trabalho estranhado*. De fato, esse trabalho subordinado aos interesses de acumulação do capital, em suas mais variadas formas (como trabalho assalariado, trabalho flexível ou temporário, trabalho coercitivo, trabalho sob regime autônomo etc.), é uma forma de trabalho própria do modo de produção ao qual nos encontramos. Porém, nem todo o trabalho humano é um trabalho subsumido pelo capital. Para os teóricos do fim do trabalho como, por exemplo, Kurz, Gorz e Habermas, o trabalho encontra-se em declínio na medida em que a automação e a implementação das novas tecnologias vão, cada vez mais, prescindindo da força de trabalho (Carcanholo & Medeiros, 2012). Há nesse tipo de argumentação uma confusão semântica que nos parece imprescindível esclarecer: a confusão entre trabalho e emprego.

Marx, ao longo de sua obra, menciona várias vezes a categoria trabalho e nem sempre o faz com o intuito de esclarecer teoricamente o trabalho preponderantemente vigente no modo de produção capitalista. Segundo Lukács (2012), a categoria trabalho assume, em grande parte da obra marxiana, a condição ontológica de efetivação do ser social. O trabalho é, nesses termos, a categoria que procura dar conta das mediações sociometabólicas do ser humano com a natureza (Marx, 2004).

Assim, como discurremos anteriormente, o ser social no qual se efetiva o ser humano é um ser historicamente constituído pela capacidade ideativa que possui de escolher e projetar valorativamente os meios de sua própria existência (Medeiros, 2016).

E como ele faz para isso acontecer na prática? Ele trabalha.¹⁹ Aliás, no transcurso da história, a busca pela satisfação das necessidades humanas sempre foi satisfeita pela mediação do trabalho, conforme expõe Marx no primeiro item do capítulo 5 do livro I de *O Capital*. Em contrapartida, o trabalho que se determina em sua totalidade para a satisfação das necessidades do mercado no modo de produção capitalista já não é apenas aquele que produz um valor de uso específico e que, portanto, busca apenas satisfazer uma necessidade humana concreta. Ele já se encontra sob a lógica da produção do valor e, por isso, sob a jurisprudência e legalidade das regras do mercado. Diríamos nós para distinguir as coisas: ele já não é mais um trabalho que satisfaz em si mesmo uma necessidade, ele é um trabalho a serviço do capital, um trabalho estranhado, um *emprego*.

Assim sendo, voltando aos argumentos dos teóricos do fim do trabalho, o que está em curso na atualidade do mundo capitalista não é o fim do trabalho, mas a diminuição das condições de geração de emprego, tal como o conhecíamos até as últimas décadas do século XX, e a emergência de novas formas de emprego que se polarizam cada vez mais entre os trabalhadores altamente qualificados – que se escondem, na aparência cotidiana imediata, atrás das máquinas, programas e tecnologias da informação e comunicação que produzem – e uma massa de trabalhadores cada vez mais precarizada (Antunes, 2005).

E) Classes trabalhadoras e operariado fabril – Por todas essas considerações, não poderíamos deixar de abordar a mistificação em torno das classes trabalhadoras. Como derivação das considerações epistemológicas e cargas semânticas comumente atribuídas à produção e ao trabalho, as classes trabalhadoras referidas por Marx ao longo de sua obra passam a ser associadas ao operariado fabril. Tudo se passa como se, na obra e textualidade marxianas, as lutas de classes opusessem tão somente o proletariado fabril aos capitalistas. Novamente, à época de Marx, o grande contingente do proletariado ativo era efetivamente fabril. Isso decorria da emergência dos processos de trabalho associados à Revolução Industrial. Entretanto, em nenhum momento ao qual Marx se refere as lutas de classes, as classes trabalhadoras são mencionadas exclusivamente como uma classe de trabalhadores fabris. *Arbeiterklasse* é o termo em alemão utilizado por Marx para se referir à classe que depende da venda da sua força de trabalho para sobreviver. Significa,

¹⁹ Se em nossas casas, em nosso ambiente privado, cozinhamos um ovo para consumo próprio, necessitando para isso, retirar o ovo da geladeira e colocá-lo em uma panela com água quente, então *trabalhamos* para isso. Isto é, idealizamos e operacionalizamos as condições objetivas para que esse ovo possa satisfazer a nossa vontade particular de alimento. Não há nesse caso, portanto, qualquer determinação própria da lógica capitalista que atue diretamente sobre esse tipo de trabalho.

literalmente classe trabalhadora e não *fabrikarbeiter*, cuja tradução para o português seria trabalhador fabril (Carcanholo & Medeiros, 2012).

Assim, as classes trabalhadoras não se restringem ao proletariado fabril, como fazem crer aqueles que procuram datar o pensamento marxiano. Em nenhum momento de sua obra e, em especial, em sua principal contribuição, *O Capital*, Marx cita textualmente a vinculação de uma classe (quer seja trabalhadora, capitalista ou rentatária) a um possível conjunto pré-determinado de posições socioprofissionais. As condições que determinam em geral a posição social de um indivíduo no seio da classe trabalhadora não são aquelas dadas pelas especificidades de sua profissão, como, por exemplo, trabalhar em uma fábrica, gerenciar uma loja ou ensinar em uma escola. O que pode ou não determinar isso é a inserção deste indivíduo no circuito de produção e circulação do capital ao qual comparece enquanto trabalhador desprovido dos meios de produção. Em um nível de concreção mais amplo, ele vende sua força de trabalho para comprar todas as demais mercadorias de que necessita para se reproduzir socialmente (Marx, 2017a).

Nesse sentido, a classe trabalhadora não desapareceu como acreditam muitos a observarem cotidianamente as rápidas e sucessivas transformações no mundo do trabalho e suas reverberações na práxis e nas lutas sindicais. Tomada apenas pela forma, a intensificação da divisão social do trabalho, os processos de desindustrialização em várias partes do globo (e não em todo o globo, como mostra a China e diversos países asiáticos) e a precarização de grande parte dos trabalhadores de baixa renda fazem crer que o que está em curso é o desaparecimento da própria ideia de classe. Essa suposta tese corroboraria, sob esse ponto de vista, portanto, a ideia de E. P. Thompson acerca da necessidade de uma experiência compartilhada entre os indivíduos para a sua plena efetivação enquanto classe. Tal argumento é verídico, se compreendermos essa articulação de experiências enquanto *classe para si*, ou seja, enquanto vanguardas políticas articuladas para a superação de suas condições históricas. Por sua vez, esse argumento passa a se efetivar como mistificação se o que se toma como classe é apenas aquilo que a pode definir ou não como instância de articulação política (Iasi, 2002).

Marx já argumentava na *Miséria da Filosofia* e no *18 de Brimário de Luís Bonaparte* que as classes se articulam entre si, primeiramente, pelas posições sociais que seus indivíduos ocupam no processo produtivo. Isto é, enquanto *classe em si*; enquanto uma classe que, embora não tenha, por parte de seus membros, um reconhecimento identitário de suas experiências cotidianas, se efetiva pela forma de inserção social de seus indivíduos. Quem, por necessidade de sobrevivência, vende para comprar – não

obstante suas mais variadas experiências pessoais – não detém os próprios meios de produção e, portanto, se apresenta personificadamente na categoria de trabalhador. Por outro lado, quem compra para vender e, inclusive, compra a força de trabalho alheia que se encontra a disposição no mercado e, com isto, procura valorizar seus investimentos ciclicamente, apresenta-se enquanto categoria personificada pelo capitalista.

Esse é o argumento central que, tomado pela confusão entre formas de inserção social mais abstratas e experiências cotidianas mais concretas, pode levar equivocadamente o pesquisador, sobretudo aquele dedicado aos estudos culturais, à falsa impressão da inexistência das classes sociais no cotidiano. Certamente, não basta determinar a inserção social mais abrangente para se determinar as classes em sua totalidade. As classes sociais são um todo articulado perpassado por inúmeras determinações e contradições sócio-históricas (Goldmann, 1993).

Logo, não é suficiente dizer se o indivíduo é trabalhador, capitalista ou rentista. Isso seria demasiado abstrato. O indivíduo é ele mesmo uma totalidade multideterminada em diversos níveis de concreção da vida social (Heller, 2008). Podemos ter, por exemplo, um trabalhador precarizado no setor terciário ou um gerente de uma fábrica automotiva. Ambos são trabalhadores, porém em realidades concretas distintas. De fato, em suas determinações mais concretas eles não se efetivam do mesmo modo; não trabalham de igual forma, não agem similarmente e não pensam do mesmo modo (o que seria além de um equívoco, um reducionismo da subjetividade individual de cada um). Eles se igualam, apenas, em sua determinação mais abstrata e, por isso mesmo, mais abrangente: todo o mês precisam vender sua força de trabalho para manter suas condições particulares de reprodução sociometabólica. Isso, aliás, é o que faz com que contribuam para a existência ontológica da classe trabalhadora enquanto classe em si. Porém, acabam aí as similitudes.

F) Totalidade social e pautas identitárias – A intensificação da divisão social do trabalho que opõe trabalhadores manuais à trabalhadores intelectuais, as condições sócio-históricas de inserção étnica (como a escravidão ou guetificação), de gênero (como o feminismo e as afirmações de gênero sexual em diferentes estratos sociais) e, mesmo de conjuntura político-econômica de expatriação (como no caso das diásporas do mundo globalizado) perpassam as condições de classe e são por estas interpeladas. Não podemos, por exemplo, pensar as questões de gênero de igual modo entre os trabalhadores precarizados e as parcelas da elite gestora do capital, pois as condições de vivência efetiva entre ambas são muito distintas.

Dada essa imensa complexificação social – para a qual contribui as confusões e mistificações teóricas acerca das classes sociais em Marx – e seus desdobramentos políticos, muitos pesquisadores têm caminhado na direção das pautas identitárias como substitutas teóricas das classes sociais. Como procuramos salientar até o momento, isso é um enorme equívoco teórico que pode mesmo reverberar de modo decisivo no campo de atuação da práxis política. Novamente, para aqueles que partem de um gnosiologia formal, cuja episteme se encontre enclausurada em princípios, tipificações e definições, as pautas identitárias aparecem como, dicotomicamente, opostas às classes sociais enunciadas e teorizadas por Marx ao longo de sua obra. Como procuramos mostrar, isso não possui qualquer respaldo crítico-teórico na realidade. O que, de fato, observamos no mundo contemporâneo é a emergência política de vozes identitárias que antes já se faziam sentir, mas de modo intimamente vinculado às causas proletárias. Hoje, elas reivindicam de modo unilateral suas condições de afirmação e reconhecimento social no mundo capitalista. Isso, de modo algum, deve ser tomado como a substituição das classes pelas identidades. As classes não são uma reivindicação ou uma afirmação política; elas são a efetividade das lutas e dos antagonismos sociais que opõem aqueles que geram a riqueza (o excedente) daqueles que a apropriam de maneira privada (Marx, 2017c).

Essa legalidade ontológica não se alterou pela vigência mais efetiva de reivindicações populares em torno dos temas identitários. Na realidade, tudo isso contribui efetivamente para a concreção do mundo social tal qual observamos de modo aparentemente caótico e fragmentário no dia a dia. Por isso, as lutas de classes e as pautas identitárias, ou se o leitor preferir, as classes e as identidades, não são, como fazem crer certas correntes do pós-modernismo, instâncias sociais excludentes entre si. Pelo contrário, são instâncias diversas de uma mesma realidade social e que, por suas próprias manifestações formais, aparentemente distintas, se efetivam em múltiplos momentos (níveis) de concreção.

Ademais, as reivindicações identitárias não se configuram como a espontaneidade e potência imanentes no seio dos oprimidos. Elas são, como diria Lênin, respostas concretas de situações concretas. Se hoje a intensificação da divisão social do trabalho e o enfraquecimento do sindicalismo emudecem certas franjas das classes trabalhadoras, a segmentação e ampliação do mercado de bens de consumo e a incorporação publicitária das lutas pelos direitos civis, por exemplo, levam ao fortalecimento unilateral das consciências identitárias no seio dessas franjas (Iasi, 2002). E isso corresponde, justamente, às necessidades cotidianas que estas têm perante os avanços do capital

monopolista-financeiro e suas condições de flexibilidade no processo de acumulação. Assim, pegando o gancho no largo debate sobre as relações entre a existência (ou experiência) e consciência dos indivíduos, não há como não compreender que a processualidade do mundo social requer, enquanto práxis, a operacionalização de tarefas cotidianas que, em suas próprias condições históricas de estranhamento e mistificação, só podem se efetivar por meio das ideias que a elas correspondam (Duayer & Medeiros, 2008).

Conforme afirma Marx (2008, pp. 47-48), “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”. Essa afirmação não deve ser tomada de forma simplória e reducionista, como exemplo de menosprezo ou insignificação de Marx em relação às singularidades próprias de cada indivíduo.²⁰ Como vimos, para Marx, a centralidade teleológica do indivíduo se dá enquanto ser portador de capacidades produtivas e ideativas. O indivíduo é produtor da história, mas não a produz sozinho, em si mesmo; produz em sociedade, pela sociedade e na sociedade. As classes sociais e as identidades são, portanto, as condições de antecedência histórica que permitem a própria inserção da vontade individual no todo social. Logo, a formação da consciência individual se dá em meio às efetividades de sua própria vivência cotidiana e, por isso mesmo, determinadas, em sua cotidianidade, pela heterogeneidade, imediaticidade e superficialidade das tarefas que cada indivíduo em particular procura responder em sua singularidade vital (Lukács, 2012; Netto, 2012).

Com isso, finalizamos esta seção procurando mostrar algumas das mistificações presentes nas interpretações hegemônicas da obra marxiana, contribuindo para o distanciamento de pesquisadores (mesmo os progressistas) da textualidade, pensamento e método presentes nessa obra. Cabe-nos agora debater como a obra de Marx pode ser efetivada, em suas categorias e em seu método, para a investigação de determinados objetos culturais. Isso passa por alguns esclarecimentos acerca das potencialidades e limites deste autor já debatidas, inclusive, por pesquisadores que procuram desenvolver um pensamento crítico para uma compreensão materialista da cultura.

²⁰ Alguns autores da sociologia da cultura como Bernard Lahire chegam mesmo a pensar na célebre afirmação de Marx e Engels (2007, p. 47), em *A ideologia alemã*, “as ideias da classe dominantes são as ideias dominantes em cada época” como uma “fórmula marxiana” que toma as ideias individuais como totalmente subsumidas pela cultura dominante. Além de um equívoco, isso é uma subestimação ao pensamento e às contribuições de ambos os autores. Estes apenas querem salientar que a operacionalidade da vida social em seu todo (e não em suas particularidades subjetivas) somente é possível na medida em que as ideias que a pensam se forjam dentro das condições de reprodução social vigentes. Tal reprodução, por sua vez, encontra-se dominada em seus poderes decisórios pelas classes e frações de classe que detêm, por força econômica e jurídico-policial, a posse dos meios de produção (Duayer & Medeiros, 2008).

3. Determinações culturais: do ser universal às experiências particulares

Muitos foram os debates travados acerca da pertinência da obra marxiana em relação à temática da cultura. De Gramsci a Lukács, passando por Benjamin, Leontiev, Heller e Goldmann, entre tantos outros, dedicaram-se a compreender a cultura humana e seus desdobramentos para a vida e práxis dos homens a partir de suas condições materiais de existência. Estes apoiaram-se de modo decisivo na obra marxiana para elaborarem suas próprias contribuições. Diante disso, reconhecemos na tradição marxista um legado crítico-teórico de amplo debate. Entretanto, nosso objetivo aqui não aprofundar esse debate, mas procurar compreender em que medida o método e o pensamento de Marx podem abrir programas de pesquisa que busquem uma reflexão crítico-ontológica dos objetos culturais na atualidade. Para isso, partimos de um breve debate travado no interior dos Estudos Culturais Ingleses que nos parece bastante fecundo para esse propósito.

Conforme descreve Stuart Hall em seu artigo *Estudos culturais: dois paradigmas* havia entre os autores dessa corrente de pesquisa duas vertentes de investigação as quais designou como estruturalista, de um lado, e culturalista, de outro. Essas poderiam, de algum modo, se encontrar representadas no pensamento e nas reflexões de Raymond Williams e E. P. Thompson, respectivamente. Hall (2013) argumenta sobre as possíveis contribuições e limites teóricos de cada vertente para a análise da cultura e seus objetos. Por um lado, vertentes mais estruturalistas como as de Williams destacavam a importância da abstração no processo de produção teórica do conhecimento. Por outro, vertentes mais culturalistas como as de Thompson procuravam a relevância das experiências cotidianas para a compreensão de um dado objeto cultural em particular.

Nesse jogo entre a abstração e a particularidade, Hall sinaliza que os limites de tais vertentes se encontram, justamente, em seus opositores. Em Thompson (1981) pode-se constatar uma certa desconfiança nas abstrações que pretendem teorizar os objetos culturais. Em contrapartida, Williams (2011), reconhece a importância das experiências concretas, mas recusa-se a uma simples elaboração histórica da vida cotidiana desprovida de abstrações. Segundo Hall (2013), as abstrações e as particularidades conjunturais apresentadas por cada autor seriam mais efetivas se suas elaborações tomassem o próprio método e lógica marxianos como seus balizadores teóricos. Isto significa dizer que, em Marx, não existe abstração que não tenha partido da concretude do mundo social e, simultaneamente, que não há análise conjectural íntegra em seu objetivo crítico-teórico (explicativo) se esta se abdicar das elaborações teóricas já conhecidas e comprovadas.

De fato, esta é a posição da qual partimos e sobre a qual não existe nenhum princípio teórico marxiano, mas alguns pressupostos que devemos levar em consideração quando pretendemos analisar objetos tão complexos e intrincados quanto aqueles de efetivação cultural. Quando pensamos a cultura em sua compreensão materialista, devemos pensar as suas condições efetivas de existência que, como temos explicitado, são para Marx condições de antecedência histórica. Os objetos culturais (ou sócio-históricos pela lógica dialética) são unidades de diversidade que contém determinações próprias das formas sociais que os precedem.²¹ Por isso, as abstrações só fazem sentido na medida em que permitem visualizar a lógica processual mais abrangente que se manifesta em cada relação social particularmente concreta (Lukács, 2012; Marx, 2017c).

É por isso que, nos três livros de *O Capital*, Marx elabora uma teoria que procura abranger as tendências gerais de funcionamento do modo de produção capitalista. O seu objeto cultural é, nesse caso, o modo de produção capitalista em sua legalidade social. Logo, é apenas pela crítica da Economia Política – dedicada a analisar esse modo de produção específico – que Marx pode pensar as condições materiais da vida social burguesa. Nesse programa de pesquisa, longamente perseguido pelo autor, os níveis de abstração nos quais precisava operar eram amplos e, por isso, menos determinados do ponto de vista da concreção latente da vida social em uma dada localidade e temporalidade. Nesse caso, autores renomados como Rosa Luxemburgo e o próprio Thompson, por exemplo, não compreenderam plenamente as relações entre as abstrações e as particularidades conjecturais em Marx ao criticá-lo por seus esquemas de reprodução no Livro II de *O Capital* ou por sua “rara contribuição” em relação à antropologia.²²

Em Marx, as situações da vida social são sempre concretas e, portanto, suas abstrações procuram teorizar sobre a lógica processual dessas situações. Obviamente, aquele debate entre Williams e Thompson, vocalizado por Hall, expressa uma certa

²¹ Como se encontra, desde a lógica de Hegel, a relação entre senhor e escravo só pode existir como dependência dialética de um em relação ao outro. Nesse nível de abstração, pouco importa quem sejam individualmente o senhor e o escravo, mas interessa saber o papel que cada um deles desempenha na lógica de sua reprodução social. Há, portanto, uma antecedência das formas sociais que envolvem um processo escravocrata de determinações mais amplas e que se encontra sempre na particularidade de cada relação entre o senhor *A* e o escravo *B* ou o senhor *C* e o escravo *D*. Marx transpõe isso para a condição histórica do capital em sua relação dialética com o trabalho.

²² Esses equívocos podem ser compreendidos na medida em que se compreende a ontologia dos diferentes objetos sociais tratados por Marx em suas mais variadas obras. Se na obra *O Capital*, as experiências concretas aparecem para dar respaldo a teoria social por ele elaborada, em outras obras como *As lutas de classes na França*, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* e *As lutas de classes na Rússia*, por exemplo, Marx mostra não apenas a sua vitalidade antropológica como a sua preocupação em relação à conjuntura candente de sua época. Lembremos: para Marx é a existência ontológica do objeto de investigação que tem preponderância sobre as suas elaborações epistemológicas e não o oposto.

inquietação a respeito do papel da teoria marxiana na análise de situações e objetos particulares da vida cultural. Como analisar dialeticamente as expressões artísticas de um dado movimento estético em um dado país, região ou localidade e, mais precisamente, em um dado período histórico? Como compreender o comportamento e o consumo de certos grupos e parcelas de uma população ou mesmo de franjas de uma classe em uma dada conjuntura econômica? De que modo podemos apreender o papel da indústria cultural e do lazer na constituição de certas agremiações identitárias de uma determinada região geográfica, por exemplo, de dependência econômica como no Brasil?

Todas essas questões e muitas outras envolvem em suas indagações a concretude dos fatos e a emergência de situações cotidianas específicas. Se, para Marx o processo intelectual da abstração (a aplicação reflexiva se sua gnose) é uma ferramenta indispensável para a elaboração do conhecimento teórico, como ficam os objetos culturais altamente determinados? A resposta a isso só pode se efetivar na própria materialidade do objeto, ou seja, na análise das determinações que o constituem, desde aquelas mais abrangentes e, por isso, mais abstratas, até àquelas mais particulares e, portanto, singulares ao objeto. Em um objeto conjunturalmente determinado, as abstrações mais abrangentes devem conduzir as concreções mais latentes. E isso, só pode ser plenamente compreendido se entendermos o que vem a ser, afinal, as determinações para Marx.

Herdadas da obra de Hegel, as determinações são para Marx (2011a) as processualidades que estabelecem as possibilidades e limites de efetivação de certos traços constitutivos do objeto. Não representam, por isso, qualquer tipo de determinismo, nem de ordem econômica (comumente reiterado no âmbito acadêmico), nem de ordem política ou mesmo cultural (Netto, 2012). Nada se encontra determinado *a priori* pelo pesquisador. É a práxis do mundo social que em sua efetividade vai determinando seus objetos. E estes só podem ser apreendidos *post festum*. Assim, cada objeto sociocultural se apresenta em sua aparência fenomênica como síntese de múltiplas determinações, no sentido em que sua unidade só é possível na medida em que os diferentes processos que lhe são inerentes determinam as condições de sua própria existência. Para compreendermos isso, tomemos como exemplo a efetividade cotidiana de uma pintura.

Um quadro pintado por um artista renomado não resulta apenas do talento e criatividade do pintor. Como parte da unidade que constitui o quadro, o pintor é deveras significativo no processo de sua elaboração. Diríamos, imprescindível, na medida em que a sua arte é a expressão própria de sua experiência (existência) adquirida tanto em termos de vivências cumulativas do mundo sensível quanto das técnicas e conhecimentos

incorporados em sua formação estética. Nessas condições, concorrem para a existência do próprio pintor, enquanto artista dotado de capacidades estético-cognitivas, um imenso complexo de processos que mediaram a sua existência como tal.²³

Para que o pintor possa dispor de tempo para o aprendizado e aprimoramento das técnicas e apuramento de suas sensibilidades é necessário que se cubram suas condições materiais básicas de sobrevivência. Por mais que o pintor possa ser, à primeira vista, observado enquanto talento puro ele ainda é um ser humano vivo, um ser orgânico que precisa satisfazer cotidianamente suas necessidades mais elementares como se alimentar, habitar, vestir, higienizar etc. Se o artista, o pintor, dispõe de um certo tempo de dedicação exclusiva à pintura (e, obviamente, junto a este, um tempo de ócio para o seu enobrecimento estético interior) é porque em termos materiais outros indivíduos lhe garantem as suas condições básicas de sobrevivência.²⁴

É sob tais circunstâncias que, para Marx, as condições de reprodução material da vida social se apresentam como pontos de partida necessários para o conhecimento processual da sociedade (Netto, 2011). Os objetos culturais ou histórico-sociais, se quisermos enfatizar suas mediações, resultam eles próprios de uma processualidade que não se esgota na aparência imediata dos objetos cotidianamente dados (Kosik, 1995). Em sua imediaticidade, tais objetos expressam a aparência fenomênica resultante de inúmeros processos que o determinaram como tal. Tais processos não determinam *a priori*, no pensamento, os objetos concretos reais. Eles são reais porque sua existência não resulta de ideias abstratas, mas de condições determinadas pela própria constituição histórica de seu desenvolvimento (Marx & Engels, 2007). Daí a categoria de determinação enquanto processualidade que possibilita e simultaneamente limita a existência do ser social.

O pintor deste nosso exemplo é uma mera abstração teórico-intelectiva que nos auxilia a compreender uma parte da processualidade inerente à cultura própria às belas artes, mesmo que em suas formas aparentemente mais sublimadas e autônomas. Entretanto, se este pintor for alguém vivo e real, contemporâneo aos nossos dias, as

²³ Portanto, essa existência não resulta de um sopro criativo genialesco ou de uma mera potência criadora, mas de um contínuo processo de internalização subjetiva das objetivações humanas que o cercaram até o momento de elaboração da pintura. Aqui, não se trata apenas das técnicas artísticas e dos conhecimentos estéticos imprescindíveis à sua elaboração, mas de todo o suporte material necessário para a internalização subjetiva do pintor em suas capacidades. Sobre esse processo de internalização, ver Marx (2004).

²⁴ Por mais que sua obra possa não ser posta à venda ou não sirva diretamente aos interesses de mercado, o tempo ao qual o pintor precisou se dedicar para a sua elaboração demanda algum tipo de patrocínio. Assim, o investimento em materiais e horas de criação implica, necessariamente, certas relações de troca como, por exemplo, a compra de pincéis e telas oriundos da indústria de materiais artísticos ou, ainda, de serviços de alimentação e limpeza que liberem o artista do tempo dedicado às suas próprias demandas domésticas.

mediações concretas de sua experiência enquanto artista se apresentam muito distintas de um pintor de carne e osso que tenha vivido à época da Renascença, por exemplo. As conjunturas candentes são diferentes como bem poderia observar Thompson. Se analisamos o pintor como uma figura abstrata, apreenderemos teoricamente os processos que o determinam em um nível mais abstrato de concreção. A abstração aqui não é falsa ou irreal. Ela faz parte da realidade, mas em níveis de determinação mais gerais ou universais. Como tal, comparece também a importância da abstração no processo de conhecimento efetivo da realidade cultural, conforme nos lembraria Williams.

Conclusão

Pegando como exemplo abstrato a produção e reprodução da cultura no mundo capitalista contemporâneo, as categorias econômicas criticadas e elaboradas por Marx ao longo de *O Capital* não se distanciam da cultura comportamental dos indivíduos. A Economia Política é também parte da totalidade cultural e, por isso, parte da história dos homens. Contudo, categorias como valor, mercadoria, fetichismo e reificação comparecem na análise dos objetos culturais como determinações em níveis de concreção mais abrangentes, logo mais abstratas. Isto é, como lógicas processuais que se manifestam enquanto tendências e contratendências universais dos objetos culturais que direta ou indiretamente encontram-se no interior dos processos de acumulação.

Portanto, conhecer as determinações universais da cultura no modo de produção capitalista é compreender, por exemplo, esse tipo de lógica. Contudo, isso não esgota o conhecimento teórico acerca daquela pintura. Existem outras determinações em diferentes níveis de concreção que vão se aproximando cada vez mais da sua materialidade específica. Por isso, quando analisada em referência à vivência do pintor, a pintura é reproduzida no pensamento em níveis de concreção cada vez mais particulares. Determinações de ordem estética; determinações próprias da vivência e experiência do pintor; determinações próprias do regionalismo cultural em que se encontra (que no caso brasileiro implicaria uma análise de suas condições econômicas de dependência, por exemplo); todas elas colaboram de algum modo para a efetividade da pintura.

Assim, procuramos mostrar ao leitor, ainda que de modo conciso, a viabilidade teórico-metodológica de Marx para o avanço dos estudos críticos acerca da temática cultural. O objetivo passa a ser não o de produzir detalhados inventários ou tipificações acerca dos objetos culturais, nem mesmo procurar interpretá-los ou correlacioná-los à luz

de uma epistemologia pré-estabelecida, mas sim de investigar a processualidade inerente aos objetos, uma processualidade que é sempre *histórica em seu desenvolvimento e cultural em sua manifestação*. Conhecer tal processualidade implica descobrir, pela capacidade intelectual da abstração, as determinações sociais que mediaram a sua existência e que se efetivaram em diferentes níveis de concreção. Estas determinações apenas podem ser conhecidas ontologicamente no contato crítico do pesquisador em face do objeto pesquisado, mesmo que este se apresente em uma conjuntura candente, na qual as abstrações e particularidades devem se desdobrar dialeticamente na reprodução ideal de seu movimento. Como podemos realizar essa empreitada? Procurando não apenas interpretar o mundo, mas conhecendo-o em sua existência socialmente determinada.

Desse modo, concluímos nossa argumentação enfatizando que a cultura e seus objetos não se resumem a um inventário de manifestações simbólicas da humanidade. Ela é a própria realidade histórica em desenvolvimento, cujas formas cotidianas são sínteses expressas resultantes de inúmeros processos que concorrem para as suas objetivações. Sendo uma totalidade plural de formas expressas em certas instâncias sociais como a política, a economia, a religião, as artes e as práticas cotidianas, por exemplo, a cultura é a manifestação prática da vida dos homens. A aparente distinção entre os objetos culturais em suas instâncias específicas não é dada pela mera diferença genética entre seus conteúdos, mas pelos diferentes graus de desenvolvimento histórico espaço-temporalmente marcados pelo cotidiano que os apresenta.

Devemos deixar claro, portanto, que mesmo partindo de certos pressupostos marxianos, a gnose e análise teórica dos objetos culturais e da cultura em geral deve partir da processualidade inerente ao objeto não cabendo, por conseguinte, uma prescrição metodológica ou uma categorização antecipada do contexto cultural em análise. No caso brasileiro, essa análise deve incluir, necessariamente, as condições e determinações históricas de dependência socioeconômica e mesmo, em determinadas instâncias do cotidiano nacional, de seu colonialismo cultural e suas inerentes contratendências.

Certamente, há ainda muito o que dizer acerca das contribuições da obra marxiana em relação à temática da cultura e sua compreensão materialista no modo de produção capitalista ao qual vincula-se organicamente o comportamento fetichista e reificados dos indivíduos. Todavia, procuramos com este artigo abrir o debate em torno das possibilidades e limites que o legado teórico-metodológico de Marx traz para a compreensão crítico-ontológica de nosso mundo enquanto materialidade histórica que se efetiva culturalmente. Esperamos com isso instigar o leitor às suas próprias descobertas.

Referências bibliográficas

- ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- CARCANHOLO, Marcelo Dias; MEDEIROS, João Leonardo. Trabalho no capitalismo contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho. *Revista Outubro*, nº 20, 1º semestre, pp. 171-197, 2012.
- DUAYER, Mário; MEDEIROS, João Leonardo. Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital. *Revista de Economia* 34, nº 4, pp. 151-161, 2008.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- HALL, Stuart. Estudos culturais: dois paradigmas. In: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, HALL, Stuart, 143-175. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- IASI, Mauro. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal/Lógica dialética*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.
- LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Grundrisse : Manuscritos econômicos de 1857-1858 : esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017c.
- _____. *O capital : crítica da economia política : livro I : o processo de produção do capital*. 2ª. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. O mistério da construção especulativa. In: *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, por Karl Marx, & Friedrich Engels, 69-94. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl, e Friedrich ENGELS. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEDEIROS, João Leonardo. Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais? *Revista Outubro*, nº 26, julho, pp. 169-194, 2016.
- NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.
- _____. Para a crítica da vida cotidiana. In: *Cotidiano: conhecimento e crítica*, por NETTO, José Paulo; CARVALHO Maria do Carmo B., 65-89. São Paulo: Cortez, 2012.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.