

# A Comunicação e o Gosto: uma abordagem marxista

Marco Schneider  
Universidade de São Paulo ũ USP

# Índice

<b>1</b>	<b>Resumo</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Resumo</b>	<b>6</b>
<b>3</b>	<b>Introdução</b>	<b>8</b>
<b>4</b>	<b>FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA</b>	<b>19</b>
4.1	Uma Pedagogia da opressão . . . . .	21
4.2	A Estética e a fome . . . . .	26
4.3	O Modelo metodológico de Lopes . . . . .	32
4.4	Epistemologia e filosofia da ciência: contra a neutralidade axiológica . . . . .	37
4.5	A História de uma lógica revolucionária . . . . .	52
4.6	Diretrizes para uma crítica da economia política da comunicação	58
<b>5</b>	<b>FETICHE DO VALOR E LUTA DE CLASSES</b>	<b>67</b>
5.1	O Valor . . . . .	70
5.2	O Princípio da totalidade, a economia e o sujeito social . . . . .	75
5.3	A Esfinge . . . . .	80
5.4	A Luta de classes hoje . . . . .	88
<b>6</b>	<b>CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DA COMUNICAÇÃO</b>	<b>97</b>
6.1	Estudos Culturais na Sociedade do Espetáculo . . . . .	99
6.2	A Economia e o gosto . . . . .	107
6.3	Necessidade e consumo (ou a jibóia) . . . . .	112
6.4	Solvência e consumo cidadão . . . . .	120
6.5	Representação, realidade e comunicação . . . . .	126

<b>7</b>	<b>A DIMENSÃO POLÍTICA DO GOSTO</b>	<b>136</b>
7.1	A Dialética do gosto . . . . .	140
7.2	Gosto, ideologia e inconsciência de classe . . . . .	145
7.3	O Valor de uso, o gosto e a cultura . . . . .	154
7.4	Baudrillard e o fetiche do fetiche do fetiche . . . . .	162
7.5	O Cavalo de Tróia do cavalo de Tróia . . . . .	173
7.6	Lenin e a Microsoft . . . . .	178
7.7	Por Uma Pedagogia da autonomia . . . . .	183
<b>8</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>187</b>
<b>9</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>193</b>
9.1	A História de uma lógica revolucionária . . . . .	208
9.2	Diretrizes para uma crítica da economia política da comunicação	215
<b>10</b>	<b>FETICHE DO VALOR E LUTA DE CLASSES</b>	<b>224</b>
10.1	O Valor . . . . .	228
10.2	O Princípio da totalidade, a economia e o sujeito social . . . . .	233
10.3	A Esfinge . . . . .	238
10.4	A Luta de classes hoje . . . . .	247
<b>11</b>	<b>CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DA COMUNICAÇÃO</b>	<b>256</b>
11.1	Estudos Culturais na Sociedade do Espetáculo . . . . .	258
11.2	A Economia e o gosto . . . . .	267
11.3	Necessidade e consumo (ou a jibóia) . . . . .	272
11.4	Solvência e consumo cidadão . . . . .	280
11.5	Representação, realidade e comunicação . . . . .	287
<b>12</b>	<b>A DIMENSÃO POLÍTICA DO GOSTO</b>	<b>298</b>
12.1	A Dialética do gosto . . . . .	302
12.2	Gosto, ideologia e inconsciência de classe . . . . .	307
12.3	O Valor de uso, o gosto e a cultura . . . . .	317
12.4	Baudrillard e o fetiche do fetiche do fetiche . . . . .	326
12.5	O Cavalo de Tróia do cavalo de Tróia . . . . .	337
12.6	Lenin e a Microsoft . . . . .	343
12.7	Por Uma Pedagogia da autonomia . . . . .	348
<b>13</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>352</b>
<b>14</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>359</b>

# **Capítulo 1**

## **Resumo**

[...] nosso gosto [...] nada mais é senão a vantagem de descobrir com sutileza e presteza a medida de prazer que cada coisa deve dar às pessoas. (Montesquieu)<sup>1</sup> Todos dizem que o gosto é anterior a todas as regras; poucos sabem o porquê. O gosto, o bom gosto é tão velho quanto o mundo, o homem e a virtude; os séculos apenas o aperfeiçoaram. (Diderot)<sup>2</sup>

Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivisseção de consciência e auto-sevícia de milênios: nisso temos nosso mais longo exercício, nossa aptidão artística talvez, em todo caso nosso refinamento, nossa perversão do gosto. (Nietzsche)<sup>3</sup>

O trabalho não é bom, ninguém pode duvidar / Trabalhar, só obrigado, por gosto ninguém vai lá (Noel Rosa e Ismael Silva)<sup>4</sup>

---

<sup>0</sup> MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 12.

<sup>2</sup> DIDEROT, “Peensées Détachées sur la peinture, la sculpture, l’architecture et la poésie pour servir de suite aux salons”, in **Oeuvres complètes de Diderot**, 12, Paris: Garnier Frères, librairies-Éditeurs, 1876, p. 76. Esta e as demais citações de originais em língua estrangeira ao longo desta tese foram traduzidas pelo seu autor.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, **Obras incompletas**, in Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 355.

<sup>4</sup> Canção “O que será de mim”.

## Capítulo 2

### Resumo

O objetivo desta pesquisa é demonstrar a contribuição que o conceito *gosto* – cuja origem, em diversas línguas, revela uma íntima relação entre as noções *sabor* e *saber* – pode trazer para a compreensão e para o desmonte dos dispositivos objetivos e subjetivos mediante os quais se opera a subordinação das pessoas ao capital, processo em meio ao qual a comunicação de massa desempenha um papel relevante. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa teórica – tecnicamente, de uma pesquisa bibliográfica –, que articula reflexões sobre o gosto nos terrenos da filosofia, da estética e da sociologia com o debate político e epistemológico mais amplo em torno do marxismo, e com o debate político e epistemológico mais específico no campo da comunicação. O resultado pretendido com o trabalho é a fundamentação teórica de um alerta veemente quanto à urgência de se criar alternativas para o potencial catastrófico da situação social planetária. Neste sentido são apresentadas algumas sugestões práticas, com destaque para uma nova educação, calcada nas noções de autonomia e sabor, oposta à instrumentalidade dominante.

Palavras-chave: gosto; marxismo; comunicação de massa; inconsciência de classe; educação.

# Abstract

The goal of this research is to demonstrate the contribution that the concept *taste* – which origin, in many languages, reveals an inner relation between the notions *flavour* and *knowledge* – can bring to the understanding and the disassembling of the objective and subjective devices through which operates the subordination of people to capital, a process within which mass-communication performs an important role. Methodologically, it is a theoretical research – technically, a bibliographicone –, that articulates reflexions about taste in the fields of philosophy, aesthetics and sociology with the political and epistemological wider debate around marxism, and with the political and epistemological specific debate in the field of communication. The result of the work should be the theoretical foundation of a vehement alert about the urgency to create alternatives for the catastrophic potencial of the contemporary global social reality. Following this direction, there are a few practical proposals, specially for a new education, based on the notions autonomy and flavour, opposed to the dominant intrumentality.

Key-words: taste; marxism; mass-communication; class-unconsciousness; education.

## Capítulo 3

# Introdução

É impossível controlar o modo estabelecido de reprodução societária sem entender a relação entre os fatores objetivos e subjetivos pelos quais o capital afirma seu domínio. (Mészáros)<sup>1</sup>

O conceito *gosto*, do qual pouco se tem falado ultimamente, merece mais atenção, a começar por sua importância prática vital. Que importância é essa? Ora, viver requer entre outras coisas a faculdade de o sujeito humano relacionar-se com o mundo selecionando coisas, idéias e pessoas, conforme sua propriedade, real ou aparente, de colaborarem para a satisfação de necessidades e desejos, e para a realização de projetos. Esta seleção envolve uma hierarquização, em parte consciente, em parte inconsciente, de valores éticos, utilitários, intelectuais e sensíveis.

A indústria cultural torna-se, cada vez mais, o agente hegemônico na disposição e no posicionamento dos elementos dessa seleção em meio ao universo sociocultural atual: é a provedora de repertórios de práticas, idéias, objetos e atributos, verdadeiros ou falsificados. O gosto é a bússola da seleção.

Só que o gosto é um assunto muito complicado e cheio de contradições: gosta-se ou não de alimentos, lugares, coisas, pessoas, idéias e obras de arte, como se fossem entes da mesma natureza. Segundo Williams, Wordsworth se indignava com aqueles que “conversariam gravemente conosco sobre um gosto por poesia (...) como se fosse algo tão indiferente quanto um gosto por ‘rope-dancing’, ou Frontiniac ou Sherry.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 933.

<sup>2</sup> WILLIAMS, Raymond. **Key words**, p. 313. Esta e todas as outras citações diretas, referentes a originais em língua estrangeira, que constam no presente trabalho, foram traduzidas pelo seu autor.

Essa amplitude de aplicações do termo já é em si um tema para reflexão, cujo ponto de partida pode ser a hipótese de que “o conceito do gosto é originariamente um conceito mais moral do que estético”, conforme sugere Gadamer.<sup>3</sup>

Gadamer atribui ao espanhol Balthasar Gracian a primeira reflexão mais sistemática sobre o gosto, reflexão por sinal muito instigante intelectualmente.<sup>4</sup> Nos termos de Gadamer:

Gracian parte do princípio de que o gosto, sensível, o mais animal e o mais íntimo de nossos sentidos, já contém o ponto de partida da diferenciação que se realiza no julgamento espiritual das coisas. O diferenciar do gosto, que é, de uma forma mais imediata, o usufruir da receptividade e da rejeição, não é, pois, na verdade, um mero instinto, mas já mantém o meio termo entre o instinto e a liberdade espiritual. O que justamente caracteriza o gosto é que ele mesmo, com relação a isso, ganha a distância da escolha e do julgamento, o que pertence à exigência mais eminente da vida. É assim que Gracian vê no gosto uma “espiritualização da animalidade” e indica, com razão, que a formação (cultura) procede não somente do espírito (ingenio) mas já também do gosto (gusto).<sup>5</sup>

Mas isto ainda não explica por que o conceito do gosto, usualmente associado a considerações de ordem estética, teria uma origem “moral”, a não ser que possamos incluir um termo mediador entre a estética e a moral. Que termo seria este? Um termo que é ainda mais usualmente associado ao gosto do que a estética: a alimentação.

Bourdieu nos ajuda a esclarecer este ponto: “A relação com o alimento – a necessidade e o prazer *primários* [...] é a base de toda estetização da prática e de toda estética.”<sup>6</sup>

Uma boa pista para compreendermos isto ainda melhor pode ser encontrada na seguinte “notação” de Nietzsche, citado por Agamben, e que aponta em um sentido um tanto diferente daquele identificado por Gadamer ao comentar o pensamento de Gracian: “[...] a propósito da palavra grega *sophos*,

<sup>3</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, p. 82.

<sup>4</sup> Outro autor que afirma o mesmo é Luc Ferry. Cf. FERRY, Luc. **Homo Aestheticus. A invenção do gosto na era democrática**.

<sup>5</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, p. 82.

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**. A Social Critique of the Judgement of taste, p. 196. Este ponto será desenvolvido logo a seguir.

‘sábio’: ‘Etimologicamente, pertence à família de *sapio*, degustar, *sapiens*, o degustante, *saphes*, perceptível ao gosto.”<sup>7</sup>

Temos então que as noções de *sabor* e *saber* são mais íntimas do que supúnhamos. Mas isso não é misterioso, se pensarmos bem, assim como o fato de um termo que supostamente teria sua origem na moral ter se desdobrado para a estética e a alimentação, ou ainda que o que tenha ocorrido seja exatamente o contrário, como é mais provável: da alimentação à moral, passando pela estética, aqui entendida ainda não como a ciência ou teoria do belo, mas como a percepção da medida e do tipo de prazer que as coisas podem nos despertar.

Seja qual for o sentido correto da evolução do termo, se a moral vem de algum lugar terrestre, o Bem e o Mal só podem ter vindo do bom e do ruim, ainda que através de inumeráveis mediações. E o bom e o ruim são certamente resultantes do tato, do olfato e do paladar / gosto, antes de serem da visão e da audição, sentidos que se desenvolveram em uma etapa mais tardia na evolução da vida. Entretanto, é na *alimentação*, matriz do gosto, que se produzem e reproduzem as condições necessárias para a ação dos outros sentidos – incluindo o tato, o mais primitivo de todos – e do resto das atividades humanas. Daí Gracian estar certo ao afirmar que o gosto “já contém o ponto de partida da diferenciação que se realiza no julgamento espiritual das coisas.”<sup>8</sup>

Desses novos dados surge uma pergunta: por que se tornou “natural” que se conceba *sabor* e *saber* como níveis distintos e até antagônicos da experiência vital? Por que se deu esta cisão, que carrega o gosto de uma significação tão nebulosa?

Outro conjunto de questões surge da constatação de que embora o gosto varie muito de pessoa para pessoa, há padrões que se repetem, no espaço e no tempo, nas classes sociais e nos gêneros, nas faixas etárias e nas idiosincrasias, bem como transversalmente. O gosto tem assim um quê de singular e ao mesmo tempo universal. Por esta razão, Ferry chega mesmo a ponto de dimensionar a discussão em torno do gosto como filosoficamente *essencial*,

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Gosto**. In: Enciclopédia Einaudi. 25. Criatividade – Visão, p. 139. No mesmo artigo e na mesma página, Agamben ainda nos informa que, além do grego, “em latim e nas línguas modernas que deles derivam, há um vocábulo etimológica e semanticamente ligado à esfera do gosto que designa o ato do conhecimento”. Por fim, na pág. 156, é mencionado um tratado indiano de poética que aponta na mesma direção. Além disso, a palavra hebraica *ta’am*, traduzida por *gosto*, remete igualmente às noções de *sabor* e de *significado*. Poder-se-ia aventar a hipótese de uma constante antropológica?

<sup>8</sup> A propósito, “na variável angolana da língua portuguesa, a aproximação é muito grande. Diz-se: ‘isso sabe a doce de coco’, ou seja, isso tem o sabor, o gosto do doce de coco”, conforme anotação de Baccaga por ocasião da orientação do presente trabalho.

partindo do princípio metodológico de que a estética é um *locus* privilegiado para a observação de uma característica central da modernidade, que ele chama de “subjetivação do mundo”: “[...] a estética é por excelência o campo dentro do qual os problemas levantados pela subjetivação do mundo, característica dos Tempos Modernos, podem ser observados, por assim dizer, em estado quimicamente puro.”<sup>9</sup>

Tal “subjetivação do mundo” teria sua primeira grande expressão no *cogito* cartesiano, isto é, no momento em que a verdade passa a depender não mais da doutrina ou da autoridade, mas do juízo questionador de um indivíduo racional, de um sujeito, de uma *subjetividade*, que deve ser capaz de compatibilizar a particularidade de seu raciocínio singular com a universalidade da razão. Essa tensão dialética entre particular, singular e universal encontraria sua forma mais pura na questão do *belo*:

Se o objeto belo é concebido como puramente subjetivo, num paradoxo que mal ousamos formular, tanto se parece com uma contradição lógica, se apenas pode ser apreendido por essa faculdade inapreensível que é o gosto, como seria possível obter consenso sobre a beleza de uma obra de arte ou da natureza? No entanto, *numerosos* são os que amam as “belas paisagens”, as obras de Homero e de Shakespeare, os pintores italianos...<sup>10</sup>

Ou seja, o problema do consenso em torno da beleza traz em seu bojo um outro mais abrangente, de ordem filosófica e política, centrado na tensão dialética entre a subjetividade e a objetividade, e entre o indivíduo e a coletividade, que seria para Ferry “o problema central da modernidade”:

A investigação sobre os critérios do belo (do gosto), que caracterizou toda estética moderna, mostra-se ainda mais essencial: pois é em seu nível que se coloca de modo mais difícil, mais decisivo, o problema central da modernidade em geral: como fundamentar a verdade na subjetividade, a transcendência na imanência? Em outros termos: como pensar o liame (social, é claro, mas não somente social) numa sociedade que pretende partir dos indivíduos para reconstruir o coletivo? (...) é no domínio da estética que se lê essa questão em estado puro, porque nela é mais forte a tensão entre o individual e o coletivo, entre o subjetivo e o objetivo. O belo é ao mesmo tempo o que nos reúne mais

<sup>9</sup> FERRY, Luc. *Homo Aestheticus*. A invenção do gosto na era democrática, pp. 17-8.

<sup>10</sup> *Idem* *ibidem*, p. 43.

facilmente e mais misteriosamente. Contrariamente a tudo que podíamos esperar, o consenso em torno das grandes obras de arte é tão amplo quanto em qualquer outro domínio. Parodiando um argumento de Hume, poder-se-ia dizer que há menos desacordo quanto à grandeza de um Bach ou de um Shakespeare do que sobre a validade da física de Einstein (para não mencionar a física de Newton). No entanto, estamos no próprio cerne da mais intensa, da mais confessa subjetividade.<sup>11</sup>

Retomando o gosto à luz dessas reflexões, cabe acrescentar que ele é também, e simultaneamente, espontâneo e cultivado, marca distintiva da nossa individualidade e (hoje) efeito massificado da impregnante repetição midiática. Por essas razões, pode ser entendido como expressão da contradição entre o indivíduo autônomo e o indivíduo autômato, ou melhor, entre as próprias noções de autonomia e automatismo, ou ainda entre o caráter automático da autonomia individual, que a nega, e o caráter autônomo do automatismo, que o disfarça precisamente quando o fortalece – na aparente liberdade do gosto dos consumidores – que “não se discute”, dada a sua suposta legitimidade intrínseca, natural.

A propósito desse suposto caráter inato dos gostos, Bourdieu denuncia, com ironia, o que ele tem de ideológico:

A ideologia do gosto inato deve sua plausibilidade e eficácia ao fato de que, como todas as estratégias geradas na luta de classes do dia a dia, ela *naturaliza* diferenças reais, convertendo as diferenças no modo de aquisição da cultura em diferenças da natureza; ela só reconhece como legítima a relação com a cultura (ou a linguagem) que menos se aproxima das marcas visíveis de sua gênese, que não tenha nada de “acadêmico” [...], mas que manifeste, por sua desenvoltura e naturalidade, que cultura verdadeira é natureza – um novo mistério da imaculada concepção.<sup>12</sup>

O gosto, portanto, é necessariamente resultado de cultivo, de educação, de um entre inúmeros modos possíveis “de aquisição da cultura”. Escamotear este fato é pressupor que, paralelamente ao que se considera bom ou mau gosto, haveria pessoas naturalmente superiores e inferiores,<sup>13</sup> o que por si só

<sup>11</sup> Idem ibidem, p. 45.

<sup>12</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction. A Social Critique of the Judgement of taste**, p.68.

<sup>13</sup> “Ofende mais o nosso orgulho ataques aos nossos gostos do que a nossas opiniões.” La Rochefoucauld, *apud* Bourdieu, **Distinction**, p. 257.

legitimaria a dominação de classe. Outro efeito ideológico dessa mistificação é que serve de justificação pseudodemocrática para que se negue automaticamente legitimidade a qualquer crítica negativa dirigida a um produto que venda muito, como se a escolha de amplos contingentes da população por um filme ou uma canção fosse decisivo quanto ao seu valor estético, dado que a escolha seria natural, espontânea, e não o resultado da formação do público associada à velha estratégia da repetição, além de outros fatores motivacionais envolvidos.<sup>14</sup> Assim, qualquer crítica a determinado produto midiático de grande popularidade soa como arrogante, elitista, antipopular. Isso pode, de fato, ocorrer, mas não necessariamente.

Isso tudo merece investigação, a começar pela própria forma como esta deverá ser realizada – e o capítulo 2 da presente pesquisa trata precisamente de questões metodológicas, com ênfase em uma reflexão sobre epistemologia, ética, dialética e marxismo. No capítulo 3, a partir de uma discussão central do marxismo contemporâneo – a integração ou não da classe operária e o problema da estratégia revolucionária –, é assumida uma posição teórica que deve servir de fundamento para uma abordagem marxista atual nos estudos em comunicação. Essa abordagem será desenvolvida no quarto capítulo, em polêmica com algumas tendências teóricas em voga; no capítulo 5, busca-se desvelar em detalhe a complexidade do gosto e de seu papel politicamente decisivo, e no último, por fim, a comunicação é articulada à educação em termos crítico-propositivos.

Em um nível menos abstrato, trata-se de estudar a dimensão política do gosto num tempo em que a comunicação adquire uma capilaridade social inédita, seja no sentido de contribuir para a sobrevivência do capitalismo tardio, seja para a elaboração de alternativas “sociometabólicas” (Mészáros) ao capital, que não cresce e se concentra cada vez mais – com todas as conhecidas conseqüências destrutivas implicadas no processo – porque as pessoas gostam daquilo que ele faz produzir; as pessoas gostam daquilo que ele faz produzir porque 1) gostar, como foi sucintamente demonstrado, é necessário à vida, é inevitável; 2) só se pode gostar de algo que existe, ainda que em sonho; 3) só existe o que é produzido; 4) sob o comando do capital, que está em toda parte, só se produz o que possa estar direta ou indiretamente relacionado com seu próprio crescimento e concentração (mesmo os sonhos), o que significa cada vez mais lidar com escalas exorbitantes. Deste modo, o gosto das pessoas, ou melhor, as pessoas inteiras tornam-se reféns dessas escalas exorbitantes de pro-

<sup>14</sup> Por outro lado, a singularidade de cada indivíduo deve exercer algum papel na formação dos gostos. Esta é, por exemplo, a posição de Hume. Cf. HUME, David. **Of the Standard of taste**. Documento eletrônico: <http://www.utm.edu/research/hume/wri/essays/standard.htm> Acesso em: mai 2005.

dução e venda lucrativa. Tornam-se triplamente reféns: enquanto produtoras, enquanto consumidoras e enquanto excluídas do processo.

Alguém poderia levantar aqui uma velha objeção ao que foi dito acima, tirando da cartola o “poder” do consumidor, sua liberdade de escolha etc. – passe de mágica que desconsidera o fato de determinada demanda só influenciar a qualidade e a quantidade de determinada oferta na medida em que for solvente – e a solvência não depende das disposições psicoculturais do consumidor – e que permitir ao capital investido neste ciclo particular de produção e circulação expandir-se, ou seja, se os compradores devolverem aos produtores e vendedores, no tempo mais curto possível, mais dinheiro do que aquele investido neste ciclo (ou em outro negócio), permitindo a realização monetária da parte da mais-valia a que se chama lucro,<sup>15</sup> isto é, reconvertendo em dinheiro o capital – constante e variável<sup>16</sup> – investido, acrescido do valor monetário correspondente à parte não paga do salário dos trabalhadores que o valor do produto contém. Em outras palavras, haja a demanda que houver, só será atendida se atender a esse imperativo. Assim, muitas coisas não serão produzidas, não devido a uma ausência de demanda ou a uma impossibilidade técnica, de idéias, sentimentos ou recursos produtivos, mas ao fato de não possibilitarem a conversão ótima de capital em mais capital. Ao longo do tempo, é somente o conjunto de produtos e serviços que atende a esse imperativo que se torna a única referência possível da demanda. O mesmo, é claro, vale para a produção de bens simbólicos em escala industrial, que é o que nos interessa em particular.

Sobre esta noção, “bem simbólico”, tão importante para os estudos de comunicação, cabe aqui questionarmos sua “transparência”: a antropologia ensina que *todos* os bens são simbólicos, sejam ou não “materiais”, pois só assim são *bens*. Mas a verdade dessa afirmação traz o risco de indiferenciar uma série de características distintivas dos *bens*, como seu caráter vital ou acessório – ali-

<sup>15</sup> A mais valia consiste basicamente no fato de o valor do salário conter apenas uma parte do valor da força de trabalho transferida para os produtos, sendo a parte restante, não paga aos trabalhadores, a mais valia. O lucro é o resultado da subtração de parte da mais valia para despesas com juros sobre empréstimos, impostos, publicidade etc..

<sup>16</sup> O capital constante divide-se em fixo e circulante. O primeiro diz respeito às instalações industriais; o segundo, à maquinaria, às ferramentas (instrumentos de trabalho) e à matéria prima (objetos de trabalho) empregada. Esta última é totalmente consumida no processo produtivo, se incorporando na totalidade ao produto, de forma transformada. Os três primeiros elementos do capital constante (fixo e circulante) são apenas parcialmente consumidos em cada ciclo produtivo de modo diferenciado. Já capital variável corresponde à força de trabalho (na forma de energia humana) e aos salários (na forma monetária) trocados por dispêndio de força de trabalho.

mentos ou artigos de luxo, para utilizar um exemplo extremo –,<sup>17</sup> ou ainda suas propriedades materiais e os diversos modos, mais diretos ou indiretos, como essas propriedades contribuem para fazer de algo um bem. Em outras palavras, sem desprezar a importante contribuição da antropologia para o nosso estudo, que consiste, resumidamente, em suas inúmeras e convincentes demonstrações do caráter simbólico (ou “cultural”) de qualquer bem,<sup>18</sup> propomos a seguinte distinção conceitual: bens materiais são aqueles cuja principal utilidade reside *diretamente, imediatamente, primariamente* em sua própria materialidade, ou melhor, na propriedade de esta materialidade em si mesma suprir algum tipo de necessidade ou desejo, mesmo que abstraídas as suas funções simbólicas – ex: roupa / vestir; alimento / alimentar; adorno / enfeitar; tinta / colorir etc. Que essas necessidades ou desejos sejam culturalmente mediados em nada altera essa relação imediata entre a materialidade desses bens e sua utilidade. Bens simbólicos, por sua vez, são aqueles bens cuja propriedade de suprir algum tipo de necessidade ou desejo não reside diretamente em sua materialidade, mas é por ela mediada: bandeira branca (tecido pintado de branco preso a uma haste de madeira) / declaração de paz; véu negro cobrindo a face de uma mulher (tecido pintado de preto) / demonstração de luto; livro (papel e tinta) / leitura. Por economia, analisemos somente o último exemplo: a história lida não é propriedade do papel nem da tinta, embora seja mediada por essas substâncias. Aqui, abstraída a função simbólica do “bem”, a materialidade que resta nem ao menos é útil.<sup>19</sup>

Tendo isto em conta, e considerando a complexidade da produção “simbólica”, bem como sua centralidade em meio à totalidade das atividades econômicas (e extra-econômicas) na atualidade, incluindo suas especificidades tec-

<sup>17</sup> A este propósito, Marx define “produto de luxo” como “todo aquele que não é necessário à reprodução da força de trabalho”. Ver MARX, Karl. **O Capital**. Livro III, p. 118. Essa noção de “necessidade”, contudo, não é essencialista, mas histórica: “Lembremos que esta quantidade de valor (o salário) necessário para a reprodução da força de trabalho não está apenas determinado pelas necessidades [biológicas] (...), mas também por um mínimo histórico (Marx assinalava: os operários ingleses precisam de cerveja e os operários franceses de vinho) e, portanto, historicamente variável. Lembremos também que esse mínimo é duplamente histórico enquanto não está definido pelas necessidades históricas da classe operária reconhecidas pela classe capitalista, mas por necessidades históricas impostas pela luta da classe operária (dupla luta de classes: contra o aumento da jornada de trabalho e contra a diminuição dos salários).” Cf. ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**, pp. 56, 57.

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, Lévi-Strauss (1992 e 1996), Geertz (1978) e Sahlins (2003).

<sup>19</sup> Temos ainda casos intermediários ou híbridos, como o caviar: materialmente, ovas de esturjão, que servem, não necessariamente nessa ordem, como alimentação, como fruição gastronômica e como signo de status; roupa de grife – vestimenta, “elegância” e signo de status etc. Tendemos a crer que o que predomina nesses casos é a função simbólica, mas isso é somente uma hipótese.

nológicas, administrativas, políticas e sociais, entenderemos a base concreta do rico conceito “infotelecomunicação”, de Dênis do Moraes:

Podemos unir os prefixos dos três setores convergentes (informática, telecomunicações e comunicação) em uma só palavra, que designa a conjunção de poderes estratégicos relacionados ao macrocampo multimídia: *infotelecomunicação*. Ela comporta as reciprocidades e interdependências entre os suportes técnicos, bem como as ações coordenadas para a concorrência sem fronteiras. O paradigma infotelecomunicação constitui vetor decisivo para a expansão transnacional dos impérios midiáticos, tendo por escopo a comercialização de uma diversidade de produtos e serviços com tecnologias avançadas. Os conglomerados reconfiguram-se como arquipélagos transcontinentais, cujos parâmetros são a produtividade, a competitividade, a lucratividade e a racionalidade gerencial. Para tanto, buscam conferir escala a seus produtos, por intermédio de alianças e parcerias entre si e com grupos regionais; absorvem firmas menores ou concorrentes, diversificam investimentos em áreas conexas. O cenário daí resultante não poderia ser outro: uma brutal concentração de atividades nas mãos de poucas companhias (quase todas baseadas nos Estados Unidos da América) e uma aglomeração de patrimônios e ativos sem precedentes.<sup>20</sup>

Originalmente, as tecnologias e empresas de informática lidavam com o processamento de dados, ou signos; as de telecomunicações, com a transmissão destes dados ou signos à distância; e as de comunicações, as indústrias culturais, com a produção dos dados, ou signos, a serem comunicados. Hoje, graças à revolução digital, esses dispositivos tecnológicos, práticas produtivas e estruturas empresariais até então distintos se fundiram em um único e gigantesco complexo tecno-empresarial, cuja centralidade econômica e ideológica supera a de seus elementos constitutivos, quando tomados isoladamente.<sup>21</sup>

Podemos agora, em uma primeira aproximação, formular o *objetivo geral* desta pesquisa como sendo demonstrar a importância teórica e política do estudo do conceito *gosto* para a compreensão e para uma eventual superação da subordinação das pessoas ao capital, processo em meio ao qual as infotelecomunicações (doravante ITCs) desempenham um papel destacado. O papel das

<sup>20</sup> MORAES, Dênis de. A Comunicação sob domínio dos impérios multimídias. In: DOWBOR, Ladislau et al.: **Desafios da comunicação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, pp. 13-4.

<sup>21</sup> Sobre este assunto, ver também RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**.

ITCs neste processo é assim o *objeto* da pesquisa, cujo estudo articula reflexões mais gerais em torno do marxismo com outras mais específicas dos subcampos da economia política da comunicação e da epistemologia da comunicação, partindo de uma associação do gosto – encruzilhada onde se encontram e se debatem a sensibilidade e a razão dos sujeitos, divididos no universo maior do patrimônio econômico e simbólico comum – com a categoria econômica *valor de uso*, isto é, de um entendimento do gosto como *expressão e medida do valor de uso dos bens* materiais e simbólicos (ainda que abstraído o seu caráter mercantil), definível unicamente a partir de sua propriedade de satisfazer necessidades humanas, “do estômago ou da fantasia”,<sup>22</sup> expressão gradualmente subordinada, ao longo da conquista da hegemonia global pelo capital, à segunda propriedade dos bens quando convertidos em mercadorias, seu valor de troca.

Tal conversão gera uma outra, a do gosto, em substrato sensível da ideologia<sup>23</sup> hegemônica, aquela que em última análise legitima o sistema do trabalho assalariado voltado para a produção e a troca de mercadorias, que é a base da reprodução ampliada do capital. Nas palavras de Gramsci, “(...) uma economia de troca modifica também os hábitos fisiológicos e a escala psicológica dos gostos e dos graus finais de utilidade, que, desta forma, surgem como ‘superestruturas’ e não como dados econômicos primários (...)”.<sup>24</sup>

A mais grave conseqüência desse processo é a *reificação* e a *internalização* da dominação de classe por parte dos trabalhadores, devido ao afastamento entre a produção material e seu controle, conforme demonstra Mézáros ao comparar o capitalismo com modos de produção anteriores:

As unidades básicas das formas antigas de controle sociometabólico eram caracterizadas por um grau elevado de *auto-suficiência* no relacionamento entre a produção material e seu controle. [...] Ao se livrar das restrições subjetivas e objetivas da auto-suficiência, o

<sup>22</sup> “A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia.” (MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 1, p. 41).

<sup>23</sup> Dada a variedade de significados que a noção de “ideologia” adquiriu através dos tempos, sua utilização deve ser feita com cautela, tendo-se o cuidado de discernir o que estamos querendo dizer em cada caso. Neste momento, empregamos o termo no sentido neutro, não valorativo, de “visão de mundo”. Löwy (1985), por exemplo, em uma formulação original, distingue *ideologias*, enquanto visões sociais de mundo conservadoras, de *utopias*, enquanto visões sociais de mundo subversivas, sendo ambas produzidas pelas classes sociais (p. 29). O problema da distinção é desconsiderar a existência de utopias conservadoras. Ou estas mudariam de nome e se tornariam ideologias? Seja como for, esse é só um exemplo do caráter polissêmico do conceito, tema que retomaremos no local apropriado.

<sup>24</sup> GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da história**, p. 308.

capital se transforma no mais dinâmico e no mais competente *extrator do trabalho excedente* em toda a história. Além do mais, as restrições subjetivas e objetivas da auto-suficiência são eliminadas de uma forma inteiramente reificada, com todas as mistificações inerentes à noção de “trabalho livre contratual”. Ao contrário da escravidão e da servidão, esta noção aparentemente absolve o capital do peso da dominação forçada, já que a “escravidão assalariada” é *internalizada* pelos sujeitos trabalhadores e não tem de ser imposta e constantemente reimposta *externamente* a eles sob a forma de dominação política, a não ser em situações de grave crise.<sup>25</sup>

Em outras palavras, quando não se trata de violência pura e simples, a “escravidão assalariada” é “internalizada” pelos sujeitos trabalhadores”. Como isto se dá? Menos através do convencimento racional do que da captura do gosto, mediante a qual a ordem do capital se inscreve no corpo e na mente, na sensibilidade e no juízo, no estômago e na fantasia das pessoas.<sup>26</sup> Hoje, as ITCs ocupam uma posição privilegiada nesta captura. Porém, como a ordem do capital não está isenta de conflitos e contradições – muito pelo contrário –, o gosto pode ao mesmo tempo tornar-se o substrato sensível de práxis contrahegemônicas. E as ITCs podem, em tese, ser instrumentalizadas nesse sentido.

Se essas idéias, que formam o conjunto central de hipóteses da presente pesquisa, possuem fundamento, é por si só evidente a importância das questões suscitadas para os estudos de comunicação, na medida em que demandam soluções teóricas e práticas vitais, e porque a busca dessas soluções deve conduzir a um exame crítico do instrumental epistemológico, teórico e metodológico disponível, se não em sua totalidade, o que não é tecnicamente possível em uma única tese, ao menos de parte relevante.

<sup>25</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, 2002, pp. 101-2.

<sup>26</sup> Isto não é o mesmo que identificar a captura do gosto com a captura do *desejo*, através da sedução, como se o convencimento racional não desempenhasse aí nenhuma função. Por isso frisamos que a inscrição da ordem do capital no corpo e na mente se dá através da captura desse fugidio ponto de tangência entre sensibilidade e razão, que é o gosto, o qual, por sua vez, é elemento mediador entre o desejo e seu objeto, tópico que será desenvolvido mais adiante.

## Capítulo 4

# FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA

O ecletismo é uma autofrustração, não porque haja somente uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário escolher. (Geertz)<sup>1</sup>

O esforço de se desenvolver um questionamento cientificamente rigoroso acerca do papel das ITCs na subordinação das pessoas ao capital mediante a captura do gosto, bem como do potencial emancipatório do gosto e das próprias ITCs, só faz algum sentido se admitirmos – em caráter hipotético, por ora – que o gosto é um princípio norteador das atividades humanas em geral, conforme exposto sumariamente acima. Nietzsche, que ao que tudo indica teria concordado com isso, chegou mesmo a escrever: “E vós me dizeis, amigos, que de gostos e sabores não se discute? Mas a vida inteira é uma discussão de gostos e sabores! O gosto: é, ao mesmo tempo, peso, balança e pesador; e ai de todo vivente que quisesse viver sem discutir de peso e balança e pesadores!”<sup>2</sup>

Mas para discutir o gosto, precisamos primeiro conhecer sua natureza, natureza eminentemente cultural, isto é, social e histórica; e precisamos elaborar uma conceituação que permita pensar o gosto em sua complexidade não aparente. Essa conceituação, todavia, não deve ser formulada no início da reflexão, mas somente em sua conclusão. Parafraseando o que nos diz Bakhtin, sobre suas pesquisas em lingüística:

---

<sup>1</sup> GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 15.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 129.

[...] o que é a linguagem? O que é a palavra? Não se trata, evidentemente, de formular perfeitas definições desses conceitos de base. Uma tal formulação só poderia mesmo ser realizada no fim da pesquisa (supondo-se que uma definição científica possa alguma vez ser considerada como perfeita). No início de nosso itinerário, convém propor, ao invés de definições, diretrizes metodológicas: é indispensável, antes de mais nada, conquistar o objeto real de nossa pesquisa, é indispensável isolá-lo de seu contexto e delimitar previamente suas fronteiras.<sup>3</sup>

Tendo isto em conta, a diretriz metodológica que orienta a busca, ou melhor, a produção de um conhecimento do gosto, esse “conceito de base” da presente pesquisa, parte da identificação do papel central das ITCs em sua constituição.

Ainda dialogando com as reflexões metodológicas de Bakhtin,

Algumas vezes é extremamente importante expor um fenômeno bem conhecido e aparentemente bem estudado a uma luz nova, reformulando-o como problema, isto é, iluminando novos aspectos dele através de uma série de questões bem orientadas. Isso é particularmente útil nos domínios em que a pesquisa desaba sob o peso de uma massa de descrições e de classificações meticolosas e detalhadas, mas destituídas de qualquer orientação. Uma problematização renovada pode colocar em evidência um caso aparentemente limitado e de interesse secundário como um fenômeno cuja importância é fundamental para todo o campo de estudo. Pode-se assim, graças a um problema bem colocado, trazer à luz um potencial metodológico oculto.<sup>4</sup>

De qual “fenômeno” se trata aqui? Do papel *educacional* das ITCs, ou, empregando a terminologia de Bourdieu e Passeron, de sua *ação pedagógica*, enquanto agente formador de *habitus*, isto é, de “um sistema de esquemas de percepção, de pensamento, de apreciação e de ação [...]”.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**, p. 69.

<sup>4</sup> Idem ibidem, p. 142.

<sup>5</sup> “Habitus” é um conceito denso de Bourdieu, que possui mais do que uma definição possível. A que foi reproduzida acima está em *A Reprodução* (Cf. BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Claude. **A Reprodução**, p. 47) e é nesse sentido que o termo é empregado ao longo do presente trabalho. Esse esclarecimento é necessário pois, por exemplo, em uma passagem de outra obra, Bourdieu define “as capacidades que definem o *habitus*” nos seguintes termos: “É na relação entre as duas capacidades que definem o *habitus*, a capacidade de pro-

A *ação pedagógica* em questão possui duas peculiaridades que merecem destaque: 1) é efetuada insidiosamente em meio a práticas que não se mostram como pedagógicas, práticas na maioria das vezes aparentemente livres e inocentes, nas diversas modalidades de consumo infotelecomunicacional; 2) a ilusão de liberdade dos praticantes oculta o caráter fundamentalmente opressor da ação pedagógica que se efetua nessas práticas, ilusão tornada verossímil mediante a *captura do gosto* dos praticantes, como veremos a seguir.

#### 4.1 Uma Pedagogia da opressão

Em *A Reprodução*, Bourdieu e Passeron questionam a centralidade da indústria cultural na formação do *habitus*, atribuindo primeiro à família e em seguida à escola uma posição de antecedência determinante naquilo que pouco depois viria a ser chamado de recepção midiática:

Constata-se [...] a ingenuidade que há em colocar o problema da eficiência diferencial das diferentes instâncias de violência simbólica (por exemplo, família, escola, meios de comunicação modernos etc.) abstraindo, como os servidores do culto de toda a autoridade da Escola ou os profetas da onipotência das “comunicações de massa”, o fato da irreversibilidade dos processos de aprendizagem, que faz com que o *habitus* adquirido na família esteja no princípio da recepção e da assimilação da mensagem escolar, e que o hábito adquirido na escola esteja no princípio do nível de recepção e do grau de assimilação das mensagens produzidas e difundidas pela indústria cultural [...].<sup>6</sup>

Mais ou menos na mesma época, Marcuse – que poderia ter sido um possível alvo do tratamento irônico empregado por Bourdieu e Passeron em relação aos “profetas da onipotência das comunicações de massa”, devido à sua crítica implacável à indústria cultural enquanto fazedora de um “homem unidimensional” – dizia porém mais ou menos o mesmo que eles sobre a não centralidade da mídia enquanto agente de “controle social”:

duzir práticas e obras classificáveis, e a capacidade de diferenciar e avaliar essas práticas e produtos (gosto), que o mundo social representado, isto é, o espaço do estilo de vida, é constituído.” BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 170. Não é exatamente o mesmo que a definição anterior. Além disso, a título de curiosidade, no modelo da pág. seguinte (171), Bourdieu define o gosto, entre aspas, como “sistema de esquemas de percepção e apreciação”. Fica a questão: o gosto é uma capacidade e ao mesmo tempo um sistema?

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Claude. *A Reprodução*, p. 54.

A nossa insistência na profundidade e eficácia desses controles é passível da objeção de que superestimamos grandemente o poder de doutrinação dos “meios de informação” e de que as pessoas sentiriam e satisfariam por si as necessidades que lhes são agora impostas. A objeção foge ao âmago da questão. O condicionamento não começa com a produção em massa de rádio e televisão e com a centralização de seu controle. As criaturas entram nessa fase já sendo de há muito receptáculos condicionados [...]<sup>7</sup>

O que mais importa reter aqui da posição do autor alemão é o fato de Marcuse, sem reproduzir a caricatura dos que pensam a indústria cultural em termos de “onipotência”, *ênfatizar e denunciar* com veemência a função ideológica da “igualação das distinções de classe” operada pelos “meios de informação”:

[...] a diferença decisiva está no aplanamento do contraste (ou conflito) entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas. Aí, a chamada igualação das distinções de classe revela sua função ideológica. Se o trabalhador e seu patrão assistem ao mesmo programa de televisão e visitam os mesmos pontos pitorescos, se a datilógrafa se apresenta tão atraentemente pintada quanto a filha do patrão, se o negro possui um Cadillac, se todos lêem o mesmo jornal, essa assimilação não indica o desaparecimento de classes, mas a extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do Estabelecimento é compartilhada pela população subjacente.<sup>8</sup>

É oportuno retomar essa rica reflexão de Marcuse, resgatando o que ela teria de válido para os dias de hoje, ou seja, a descrição correta e a denúncia necessária de um modo sutil e insidioso de controle social, que opera sob a aparência da mais ampla liberdade.<sup>9</sup> Mais importante do que isso, contudo, é o fato de ele identificar a especificidade decisiva da *ação pedagógica opressora*

<sup>7</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial; o homem unidimensional**, pp. 28-9.

<sup>8</sup> Idem *ibidem*.

<sup>9</sup> Além disso, ainda que a expressão “receptáculos condicionados” seja totalmente inaceitável à luz do que de melhor se produziu no campo dos estudos de recepção, para não mencionar a questionável legitimidade científica da noção de condicionamento, ao dizer que as pessoas só se expõem aos meios quando já estão “precondicionadas”, Marcuse corrobora a tese de Bourdieu e Passeron sobre a não centralidade da IC na formação dos *habitus*.

da IC<sup>10</sup>, a saber, no sentido de efetuar no imaginário social um “aplanamento do contraste (ou conflito) entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas”, demonstrando que é aí que “a chamada igualação das distinções de classe revela sua função ideológica”, na “extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do Estabelecimento é compartilhada pela população subjacente.” Em outros termos, trata-se da *captura do gosto* das classes dominadas pelas classes dominantes.

Esse último ponto nos remete à polêmica tese “frankfurtiana” da *integração da classe operária*, (e do papel supostamente decisivo e 100% eficaz dos “meios de informação” ou da “IC” nesse sentido), enfaticamente denunciada por Mészáros como “um truísmo ou um absurdo”.<sup>11</sup> O argumento de Mészáros parte do princípio de que, sob o regime do capital, uma integração parcial da classe operária é inevitável, pois tanto o capital necessita de uma determinada quantidade de trabalho para existir, quanto os trabalhadores só podem se reproduzir na condição de trabalhadores. Ao mesmo tempo, uma integração plena do proletariado é tecnicamente impraticável, dado o antagonismo estrutural entre capital e trabalho:

Dizer [...] que a classe trabalhadora é “integrada” é um truísmo ou um absurdo. É um truísmo porque a classe trabalhadora é necessariamente “integrada”, visto que não pode deixar de ser parte essencial da sociedade na qual, em qualquer época (e lugar) ela deve se reproduzir ao mesmo tempo em que produz e reproduz as condições de existência da referida sociedade como um todo. E é um absurdo porque a categoria geral do *trabalho*, enquanto oposto e antagonista estrutural do *capital*, refere-se à *totalidade* do trabalho, do qual só *partes* específicas podem ser eventualmente “integradas” em uma sociedade particular em um determinado ponto da história.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Não utilizamos nesse momento o conceito *infotelecomunicações* simplesmente pelo fato de ter sido criado bem depois de Bourdieu, Passeron ou Marcuse terem desenvolvido as idéias acima expostas. A tese aqui defendida postula que as *infotelecomunicações*, que envolvem e remodelam as indústrias culturais convencionais, aprofundam e intensificam o processo do que denominamos *captura do gosto*, anteriormente operado, em escala comparativamente mais modesta, pelas últimas.

<sup>11</sup> Em *O Poder da Ideologia* e em outras obras, Mészáros denuncia o equívoco de Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas no sentido de terem generalizado no tempo e no espaço um fenômeno – “a integração da classe operária” – que seria limitado no tempo – ao curto período de bonança capitalista do pós-guerra (dos anos 50 aos anos 70) – e no espaço – Europa Ocidental, EUA, Japão e Austrália.

<sup>12</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 235. Acrescentamos que a “não-

Não obstante, a eficácia *relativa* da IC no sentido de contribuir para uma integração expressiva – ainda que parcial e datada – das massas é inquestionável, de modo que a pergunta que se poderia fazer hoje à argumentação de Bourdieu e Passeron, na medida em que *subestimam* o papel das “comunicações de massa” em relação à prioridade, ou antecedência, da família e, em seguida, da escola na formação do *habitus*, é: o mesmo vale para uma situação na qual a IC, convertida em segmento das ITCs, está *mais presente* e começa a atuar *mais cedo* na história de vida de cada um do que nos anos 1960 e 70?

A resposta é negativa, pois a influência das ITCs sobre a família e sobre a escola se torna decisiva, convertendo-se estas últimas, gradualmente, em elos de transmissão *secundários* da ação pedagógica opressora do capital.<sup>13</sup> Esta, por sua vez, é *primariamente* mediada pelas ITCs, cuja razão de fundo é contribuir nos planos ideológico, psíquico (afetivo, emocional) e econômico para a reprodução ampliada do capital, seja diretamente, mediante o estímulo ao consumo em geral, e a venda de bens simbólicos e suportes para o seu consumo, seja indiretamente, enquanto “aparelho ideológico” e formador dos gostos. Vivemos, enfim, em uma época na qual as sociedades humanas, globalmente interconectadas, têm suas atividades vitais – econômicas, científicas, educacionais, militares, lúdicas etc. – visceralmente vinculadas às ITCs, presentes virtualmente em todas as partes, na forma de informação, espetáculo, publicidade, jogos, sistemas de armazenamento, busca e transmissão de dados etc.

Nesse caso, poderíamos encarar a ação pedagógica opressora do capital, primariamente mediada pelas ITCs, do mesmo modo como Bourdieu e Passeron se referem à ação pedagógica “anônima e difusa” que era responsável pela “formação do *habitus* cristão na Idade-Média”, cuja eficácia se devia sobretudo ao fato de os sujeitos envolvidos não perceberem o que estava acontecendo, pois o trabalho pedagógico aí *não se mostrava como tal* à sua consciência:

Um TP [trabalho pedagógico] é tanto mais tradicional quanto ele é (1) menos delimitado como prática específica e autônoma e (2) quanto é exercido por instâncias nas funções mais totais e indiferenciadas, isto é, quando se reduz mais completamente a

---

integração” diria respeito, por um lado, ao desemprego estrutural e conjuntural, variáveis em intensidade no tempo e no espaço, mas essencialmente inevitáveis sob o capitalismo, e, por outro, à não aceitação da “escravidão assalariada”, de forma menos ou mais consciente e ativa, por parte da classe operária.

<sup>13</sup> Ou não é verdade que, no fundo, família e escola vêm se convertendo cada vez mais em agências de formação para o mercado de trabalho?

um processo de familiarização no qual o mestre transmite inconscientemente pela conduta exemplar princípios que ele não domina conscientemente a um receptor que os interioriza inconscientemente. Ao termo, como se vê nas sociedades tradicionais, todo o grupo e todo o meio ambiente como sistema das condições materiais de existências, enquanto são dotados de significação simbólica que lhes confere um poder de imposição, exercem sem agentes especializados nem momentos especificados uma AP [ação pedagógica] anônima e difusa (por exemplo, formação do *habitus* cristão, na Idade Média, através do calendário das festas como catecismo e a organização do espaço cotidiano ou os objetos simbólicos como o livro de piedade).<sup>14</sup>

Ou seja, dada a magnitude e capilaridade social das ITCs, poderíamos hoje falar em uma ação pedagógica opressora “anônima e difusa”, responsável pela formação de gostos que contribuem, direta ou indiretamente, para a reprodução contínua da subordinação do trabalho ao capital, de modo a viabilizar a reprodução ampliada do último. Essa magnitude e essa capilaridade são tão abrangentes que Canelas Rubim chega a afirmar que vivemos em uma “Idade Mídia”, fazendo um trocadilho com a noção historiográfica de “Idade Média”. Para demonstrar a verossimilhança da expressão, Canelas Rubim enumera as seguintes variáveis, em uma ordem não hierárquica, refletindo sobre as mesmas com o objetivo de indicar os requisitos que permitiriam “definir a sociedade como estruturada e ambientada pela comunicação”, a ponto de “tornar possível a caracterização de uma sociabilidade como Idade Mídia”:

1. Expansão quantitativa da comunicação, principalmente em sua modalidade midiaticizada [...] facilmente constatada através de dados sobre números dos meios disponíveis, tais como: quantidade das tiragens e audiências, quantidade e dimensão de redes em operação etc;
2. Diversidade e novidade das modalidades de mídias [...] e da história recente de sua proliferação e diversificação;
3. Papel desempenhado pela comunicação midiaticizada como modo (crescente e até majoritário) de experimentar e conhecer a vida [...], retido através de dispositivos e procedimentos, qualitativos e quantitativos, a exemplo do número de horas que os meios ocupam no cotidiano das pessoas;
4. Presença e abrangência das culturas midiáticas como circuito cultural, o qual organiza e difunde

<sup>14</sup> Ibid, p. 58. AP [ação pedagógica] distingue-se de TP [trabalho pedagógico] na medida em que a primeira tem um sentido mais geral e abstrato, enquanto o último refere-se a práticas específicas.

socialmente comportamentos, percepções, sentimentos, idéias, valores etc.; a dominância e sobrepujamento da cultura midiaticizada sobre os outros circuitos culturais existentes, a exemplo do escolar-universitário, do popular etc.;<sup>15</sup> 5. Ressonâncias sociais da comunicação mediaticizada sobre a produção da significação (intelectiva) e da sensibilidade (afetiva), sociais e individuais;<sup>16</sup> 6. Prevalência da mídia como esfera de publicização (hegemônica) [...] dentre os diferenciados “espaços públicos” socialmente existentes, articulados e concorrentes. Tal prevalência pode ser constatada através de estudos acerca das modalidades de publicização e suas eficácias; 7. Mutações espaciais e temporais provocadas pelas redes midiáticas, na perspectiva de forjar uma vida planetária e em tempo real; 8. Aumento com os gastos com o item comunicações no orçamento doméstico [...]; 9. Crescimento vertiginoso dos setores voltados para a produção, circulação, difusão e consumo de bens simbólicos; e 10. Ampliação (percentual) dos trabalhadores da informação e da produção simbólica no conjunto da população economicamente ativa.<sup>17</sup>

A presente pesquisa não vai tão longe a ponto de defender a tese de que vivemos em uma “sociedade estruturada e ambientada pela mídia”, mas a facticidade dos dados elencados demonstra de modo inquestionável o papel crescente desempenhado pelas ITCs em uma sociedade (ainda) ambientada pelo capital, “ambientação” esta que tem na captura do gosto das massas um de seus principais fundamentos.

## 4.2 A Estética e a fome

A incompreensão da importância política decisiva do gosto talvez seja a razão de seu estudo permanecer em geral restrito, quando muito, à estética. A estética, ou uma certa erudição na estética do iluminismo, tornou-se assim uma espécie de refúgio do conceito *gosto*.<sup>18</sup> O problema do gosto, porém, é atual e

<sup>15</sup> Esse último ponto já havia sido pioneiramente (creio) destacado por Edgar Morin, ainda nos anos 1960. Cf. MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**.

<sup>16</sup> Este sexto item é aquele que mais se aproxima do objeto desta tese.

<sup>17</sup> RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Comunicação e política**, pp. 35-6.

<sup>18</sup> Entre os autores que dedicaram páginas importantes ao tema, estão “somente” Montesquieu (*O Gosto*), Voltaire (verbete *Goût*, no *Dictionnaire Philosophique*), Diderot (*Peensées Détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie pour servir de suite aux salons* e *Recherches Philosophiques sur L'Origine et la Nature du Beau*), Hume (*Of the delicacy of taste and passion* e *Of the Standard of taste*) e Kant (*Crítica da faculdade de juízo*). Ver também Agamben (1992), Auroux (1990) e Ferry (1994).

transcende o campo da estética, embora, de fato, cada discurso em estética,<sup>19</sup> restrinja-se ou não a obras de arte, seja necessariamente uma racionalização do gosto do esteta, uma mediação particular de uma experiência singular (a fruição estética, que tem o seu *hic et nunc*) – mediada anteriormente pela formação e pelas disposições adquiridas do esteta – e uma pretensão universal (o caráter normativo do discurso). É claro que isso, por si só, não invalida o discurso estético, mas o obscurecimento da singularidade da experiência o empobrece, o mutila.<sup>20</sup> Sobre esta “mutilação”, Teixeira Coelho, comentando o breve ensaio de Montesquieu sobre o gosto para a *Encyclopédie*, de Diderot e D’Alembert, nos informa que as “épocas posteriores a Montesquieu [...] tenderam a esquecer-se, no campo da reflexão embora não da prática da arte, do componente sensível, do gosto e da sensibilidade, por ele posto em destaque, e apostaram tudo no componente intelectual [...]”<sup>21</sup>

Caberia, pois, reincorporar à reflexão estética a singularidade da experiência frutiva, que tem a ver com a noção de prazer. Para fazê-lo, é necessário percorrer um caminho que passa ao largo de uma estética “pura”, aut centrada, no sentido de desenvolver um discurso particular capaz de mediar a relação entre a singularidade de cada experiência frutiva e a universalidade do gosto enquanto conceito,<sup>22</sup> universalidade que se revela *no caráter social dos gostos particulares*. Em outras palavras, trata-se de desenvolver uma sociologia do gosto,<sup>23</sup> enquanto parte de uma crítica da economia-política da comunicação.

<sup>19</sup> Refiro-me agora a discursos *em* estética, não *sobre* estética, isto é, a discursos que emitem juízos estéticos sobre algo da natureza ou das artes, e não a reflexões sobre a própria estética.

<sup>20</sup> Do mesmo modo, o enclausuramento da noção do gosto no campo de uma estética “velha” impede que se aprecie adequadamente o seu valor heurístico.

<sup>21</sup> COELHO, Teixeira, (posfácio). In: MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**, p. 115.

<sup>22</sup> Esse discurso não pode, por uma questão de coerência, ter propósitos normativos de ordem puramente estética, não pode pretender impor, através de malabarismos intelectuais, a “universalidade” daquilo que sempre advém de um gosto singular; deve, ao contrário, sustentar a preocupação em 1) investigar e demonstrar o universal em cada singular, 2) ser didático e 3) assumir uma posição política. Nesse sentido, a própria noção de uma ciência estética deveria ser atualizada, em termos de se produzir um tipo de reflexão científica que articulasse, de uma perspectiva histórica, uma 1) fisiologia da percepção, uma 2) sociologia da produção, da circulação e do consumo de bens reconhecidos como possuidores de valor estético, 3) uma descrição das especificidades técnicas (em sentido semiótico e material) desses bens e 4) um estudo do caráter político-ideológico desses bens enquanto significantes, bem como dos momentos de produção/criação e consumo/recepção, sendo que o último item pode ser entendido como um aspecto do segundo. Essa tarefa, porém, extrapola os objetivos da presente pesquisa, ficando registrada somente como proposta a ser eventualmente desenvolvida a partir dos resultados obtidos.

<sup>23</sup> Concordando, todavia, com o pensamento estético de Lukács, na medida em que “descartava sem hesitar a interpretação puramente ‘sociológica’. Sua preocupação central era eviden-

Colocamos as coisas nesses termos por três razões: 1) não se trata de uma proposta meramente descritiva, mas reflexiva, crítica e programática; 2) por esta tese defender a idéia de que as determinações econômicas são, em última instância,<sup>24</sup> decisivas na formação dos gostos; e 3) pela centralidade das ITCs nas sociedades atuais.

Esta crítica da economia-política da comunicação, focada em uma sociologia do gosto, parte do princípio ontológico de que o gosto, além, ou antes, de ser a expressão de um juízo estético, expressa uma escolha alimentar, acepção ainda mais corrente do termo, e isso pela razão óbvia de que para se ocupar, em ação e pensamento, com a arte, boa ou má, certamente foi (e é) necessário ocupar-se e pensar primeiro em como obter boa comida, de preferência saborosa. E é nesse ponto que a estética, a alimentação e as demais situações onde se usa empregar a noção de gosto, se tocam – no prazer, estando a alimentação na gênese do gosto, aqui entendido como o juiz dos prazeres, como a faculdade de avaliá-los, de julgá-los, de estabelecer hierarquias de prazeres etc.

Essa idéia se aproxima da seguinte hipótese defendida por Bourdieu em seu *Distinction*, resultado de uma vasta pesquisa teórica e empírica sobre o gosto:

[...] é provavelmente nos gostos alimentares que se pode encontrar a marca mais forte e indelével do aprendizado infantil, as lições que por mais tempo resistem à distância ou ao colapso do mundo nativo e mais duradouramente conservam nostalgia por

---

ciar, por meio de suas análises, a forma como uma experiência vivida, condicionada pelo *hic* e *nunc* históricos, se interiorizava e se decantava através de múltiplas mediações, até atingir o nível profundo da subjetividade em que ressoa uma *vox humana* de porte universal”. Ver TERTULIAN, Nicolas. Lukács Hoje, in: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 44.

<sup>24</sup> Esse ponto será amplamente debatido ao longo deste trabalho. Por ora, com o objetivo de introduzir a posição a ser defendida, cabe reproduzir as esclarecedoras palavras de Mészáros sobre o assunto: “Como se sabe, os críticos burgueses de Marx nunca deixaram de o acusar de ‘determinismo econômico’. Porém, nada poderia estar mais distante da verdade. Isto porque o programa marxiano é formulado exatamente como uma *emancipação* da ação humana do poder das implacáveis determinações econômicas.

Quando Marx demonstrou que a força bruta do determinismo econômico, desencadeada pelas desumanizadoras necessidades da produção do capital, impera sobre todos os aspectos da vida humana, demonstrando ao mesmo tempo o caráter inerentemente *histórico* – ou seja, necessariamente *transitório* – do modo de reprodução predominante, ele tocou a ferida da ideologia burguesa: o vazio de sua crença metafísica na ‘lei natural’ da permanência das relações de produção vigentes. E, ao revelar as contradições inerentes a este modo de reprodução, ele demonstrou a necessária *ruptura* de seu determinismo econômico.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 1009.

ele. O mundo nativo é, sobretudo, o mundo materno, o mundo dos gostos primordiais e alimentos básicos, da relação arquetípica com o bem cultural arquetípico, no qual o dar-prazer é uma parte integral do prazer e da disposição seletiva rumo ao prazer que é adquirida através do prazer.<sup>25</sup>

Temos então que a origem do gosto – e da noção de gosto – está na fome, ou melhor, em sua satisfação. É também da fome que nasce sua dimensão política. Vejamos.

A primeira fome, na história de cada indivíduo, é satisfeita mediante a sucção do leite no seio materno. A primeira satisfação do estômago é, portanto, ao mesmo tempo, a primeira satisfação afetiva e a ocasião onde começa a emergir a própria sociabilidade, gradualmente mediada pela “fantasia”, isto é, 1) pela cultura em si, objetiva, exterior ao indivíduo; 2) pela interiorização psiquicamente estruturante da cultura; e 3) pelo imaginário, entendido tanto em sua dimensão subjetiva, psíquica, quanto na sua qualidade de produto social, cujo repertório de figuras é fornecido ou mediado pela cultura.

O afeto e a sociabilidade, a partir das sensações de *bom* e *ruim*, e das noções de *sim* e *não*, já se encontram intimamente ligados ao gosto desde a sua gênese.<sup>26</sup> Por isso, mais tarde, gosta-se ou não das pessoas, das idéias e das coisas, na medida em que, num primeiro momento, pareçam capazes de satisfazer, de um modo ou de outro, nossas necessidades afetivas, sejam elas quais forem, seja qual for o universo simbólico no qual estejamos inseridos, que fornecerá por assim dizer o molde e o arcabouço de mediações que lhes dará sua forma cultural específica.

Um movimento análogo reproduz a fome<sup>27</sup> como fator primordial na organização das sociedades humanas, como matriz das diversas formas possíveis de relação das pessoas umas com as outras e com a natureza não humana, a partir das atividades necessárias e pensadas de coleta, de caça e pesca, do desenvolvimento da agricultura e da pecuária, do preparo de alimentos, de sua conservação e distribuição etc. – a base daquilo que Marx denominava “metabolismo do homem com a natureza”, fundamento comum das diversas

<sup>25</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**. A Social Critique of the Judgement of taste, p. 79.

<sup>26</sup> Os “talvez”, “como?”, “porquê” etc. derivam do “sim” e “não” elementares.

<sup>27</sup> Fome, aqui, vale tanto para a fome propriamente dita quanto para a sede. É conhecida a importância econômica e política dos rios e poços d’água na formação das civilizações, importância esta que vem, aliás, infelizmente, voltando à pauta nos últimos anos.

formas possíveis de sociabilidade, isto é, de alianças e antagonismos entre as pessoas.<sup>28</sup>

Com a inserção do indivíduo biológico (o bebê) na ordem simbólica,<sup>29</sup> sob um prisma, e com a complexificação (da divisão do trabalho) das sociedades, sob outro, se passa a gostar ou não das pessoas e das coisas (objetos, ocasiões, lugares, idéias etc.), sem deixar de lado o efeito afetivo que provocam, conforme sua propriedade (real ou aparente) de satisfazer gostos – juízos sintéticos de desejos mediados socialmente –, de modo a se integrarem organicamente em uma estrutura significativa qualquer que esteja disponível em um dado tempo-espaco histórico.

Fome de comida, fome de afeto, fome de sentido. Esta é a constituição genética do gosto. Satisfeita sua primeira exigência (a do estômago, que vem de âmag, e aqui representa metonimicamente o corpo), as demais passam gradualmente a se emaranhar, sem que uma possa reivindicar o estatuto de instância dominante sobre a outra.

É por isso que o gosto talvez seja um bom conceito para se pensar o fugidio e ao mesmo tempo tenso ponto de encontro entre sensibilidade e razão, entre corpo e mente, ou, para sermos contemporâneos, entre natureza e cultura,<sup>30</sup> que é onde se constitui, tanto em termos individuais quanto coletivos, nossa

<sup>28</sup> O que pressupõe necessariamente alguma forma de divisão do trabalho, divisão técnica (real) e hierárquica (formal), o que, por sua vez, implica no risco da propriedade privada dos meios de produção, bem como na possibilidade de sua superação.

<sup>29</sup> “É apenas no processo de aquisição de uma língua estrangeira que a consciência já constituída – graças à língua materna – se confronta com uma língua toda pronta, que só lhe resta assimilar. Os sujeitos não ‘adquirem’ sua língua materna; é nela e por meio dela que ocorre o primeiro despertar da consciência.” Bakhtin, op. cit., p. 108.

<sup>30</sup> Sobre os conceitos “natureza” e “natureza humana” no pensamento de Marx, cf. Schmidt, 1976. Sumariamente, se trata de uma concepção dinâmica, que pode ser resumida na noção de que a natureza humana consiste em fazer-se e refazer-se através da história, não sendo, portanto, algo dado e acabado. Uma tal concepção, ao mesmo tempo em que rompe com a visão de matiz hobbesiano, com sinal negativo, ou rousseauísta, com sinal positivo, dá continuidade à visão renascentista de Pico Della Mirândola, o qual afirma: “Os animais, desde o nascer, já trazem em si [...] o que irão possuir depois [...] No homem, todavia, quando este estava por desabrochar, o Pai infundiu todo tipo de semente, de tal sorte que tivesse toda e qualquer variedade de vida. As que cada um cultivasse, essas cresceriam e produziriam nele os seus frutos. [...] ele se forja a si mesmo [...]”. PICO DELLA MIRÀNDOLA, Giovanni. **A Dignidade do homem**. São Paulo: Escala, s/data, pp. 40-41. Kosik, tratando da noção de *práxis*, formula uma idéia bastante similar: “A *práxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade). A *práxis* do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade.” KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 222.

especificidade em meio às demais espécies, não só no universo simbólico, mas em sua totalidade.

Passemos mais uma vez a palavra a Bourdieu:

[...] as disposições que governam as escolhas entre os bens da cultura legítima não podem ser plenamente compreendidas [...] se a “cultura”, no sentido restrito, normativo de seu uso ordinário, não for reinserida na “cultura” em sentido antropológico, mais amplo, e se o gosto sofisticado pelos objetos mais refinados não for relacionado com o gosto elementar pelos sabores dos alimentos. O duplo sentido da palavra “gosto”, que usualmente serve para justificar a ilusão de geração espontânea que a disposição cultivada tende a provocar, ao apresentar-se como uma disposição inata, deveria servir para nos lembrar que o gosto no sentido de “faculdade de julgar valores estéticos imediata e intuitivamente” é inseparável do gosto no sentido de capacidade de discernir os sabores dos alimentos, que implica em uma preferência por alguns deles.<sup>31</sup>

Dito de outro modo, o gosto tanto é mediado pelo intercâmbio material do corpo humano com a natureza exterior quanto culturalmente, principalmente considerando que este mesmo intercâmbio é, desde priscas eras, culturalmente mediado. São mediações dialeticamente articuladas, que culminam no gosto, juízo sintético – para o qual contribuem a percepção, a sensibilidade e a razão – de uma disposição integral (de um *habitus*), o qual, salvo limites externos, ou mesmo diante destes, orienta a ação, a práxis.

Esses processos, entretanto, não ocorrem no vazio ou na pura abstração, mas no mundo real, em meio ao qual, hoje, a comunicação pode ser entendida como “um novo ambiente”, uma nova “camada geo-tecno-social” (Rubim, 2000b), chamada de telerrealidade (Muniz Sodré, apud Rubim, 2000a), ciberespaço (Lévy, 2003), realidade virtual etc., cuja base material, ou “suporte” (Breton e Proulx, 2002), é a infra-estrutura infotelecomunicação, que sustenta o que Castells (2003) denomina “sociedade em rede”.

É nesse novo “ambiente”, desdobrado dos territórios geo-sociais convencionais e sobre eles refluindo – irrigando-os –, que se forma a maior parte da “fantasia”, a qual, embora não possa existir sem um “estômago” que a sustente, possui uma notável influência sobre ele. E é também nesse ambiente

<sup>31</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**. A Social Critique of the Judgement of taste, p. 99. Este argumento lembra o cerne do pensamento de Gracian, exposto acima.

que as decisões, o dinheiro, as informações, a logística da produção, da circulação e do consumo dos objetos de satisfação do “estômago”, da comida aos remédios, transitam, possuindo uma influência ao menos igualmente notável sobre a “fantasia”.

O problema é que para que se possa sobreviver sob o capitalismo da “Idade Mídia”, apesar da fartura de comida e de todas as possibilidades de “ócio criativo” abertas pelo avanço tecnológico produzido pela humanidade (mas só acessível a uma ínfima minoria), morre-se de fome ou come-se mal, se é obrigado a trabalhar no que não se gosta e se é educado a gostar de uma série de coisas – produtos, idéias, atitudes, práticas, pessoas – que legitimam a perpetuação do desgosto, enquanto o pensamento crítico é banido do imaginário coletivo para os nichos de “radicais”.

A superação dessa situação exige uma reflexão teórica rigorosa sobre o problema do gosto, reflexão que deve reconhecer a centralidade das ITCs na produção e reprodução dos gostos sociais concretos. Essa reflexão, por sua vez, deve ser desenvolvida a partir de uma base metodológica consistente.

É disso que trataremos agora.

### 4.3 O Modelo metodológico de Lopes

Conforme o modelo metodológico de Lopes<sup>32</sup>, o planejamento e a execução de uma pesquisa acadêmica devem levar em conta o fluxo interativo entre os níveis e as fases da pesquisa, a saber, os níveis epistemológico, teórico, metódico e técnico, e as fases da definição do objeto, da observação, da descrição, da interpretação e da conclusão.

Em termos metódicos, dado que esta é uma pesquisa teórica,<sup>33</sup> exclusivamente bibliográfica, é importante que se tenha uma clara consciência, em primeiro lugar, da natureza e da utilidade desse tipo de pesquisa. Estas dizem respeito sobretudo ao maior domínio possível do conhecimento existente em determinada área de conhecimento, que deve servir de base para o desenvolvimento de um discernimento crítico acurado a seu respeito, bem como para a

<sup>32</sup> Cf. LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, pp. 113-163.

<sup>33</sup> É importante fazer a defesa da pesquisa teórica no Brasil, contra a idéia de que se trataria de um luxo para países ricos, restando a nós as pesquisas descritivas ou aplicadas. Essa última atitude só serve para reforçar nossa posição dependente na produção global de conhecimento. Sem teoria, não se explica nada. Produzir teoria é produzir o que Born Steinberger, em outro contexto, denomina “autonomia cognitiva”. Cf. BORN STEINBERGER, Margarethe. A Ética do jornalismo latino-americano na geopolítica da pós-modernidade. In: DOWBOR, Ladislau et al.: **Desafios da comunicação**, p. 176.

elaboração de novas hipóteses sobre um determinado conjunto de problemas, ou mesmo para a sua reformulação. Nos termos de Köche:

Na pesquisa bibliográfica o investigador irá levantar o conhecimento disponível na área, identificando as teorias produzidas e avaliando sua contribuição para auxiliar a compreender ou explicar o problema objeto da investigação [...] Pode-se utilizar a pesquisa bibliográfica para dominar o conhecimento disponível e utilizá-lo como base ou fundamentação na construção de um modelo teórico explicativo de um problema, isto é, como instrumento auxiliar para a construção e fundamentação das hipóteses [...]<sup>34</sup>

Neste sentido, os textos com os quais dialogamos no decorrer de todo o trabalho constituem o objeto empírico da pesquisa, seu *corpus*; tecnicamente, sua seleção, bem como a justificação desta seleção, pertencem à fase de definição do objeto (empírico); sua leitura, a fase de observação; seu fichamento, a coleta e classificação de dados; sua análise e discussão, a fase de interpretação. A conclusão da pesquisa e sua redação final (o relatório de pesquisa, a tese propriamente dita) deverão ter verificado até que ponto as hipóteses elaboradas a partir da confrontação do objeto teórico da pesquisa com o material bibliográfico pesquisado possuem ou não fundamento, e em que grau os objetivos propostos terão sido atingidos.

Metodologicamente, trata-se aqui de explorar os limites de uma perspectiva crítica das ITCs, entendidas como o porta-voz das contradições do capital e instância destacada de seu processo de reprodução ampliada; em outras palavras, trata-se de cruzar dois níveis de estudo das ITCs: 1) o ideológico, isto é, as ITCs enquanto instância mediadora socialmente hegemônica de visões de mundo, não só no nível discursivo mas também naquele sensível, referente às simpatias e aversões que, somadas aos discursos de aprovação ou negação (juízos de gosto), constituem os gostos; e 2) o econômico, ou as ITCs enquanto sistema produtor de mercadorias e de consumidores. Nos termos de Dênis de Moraes:

[...] as organizações de mídia projetam-se, a um só tempo, como agentes discursivos, com uma proposta de coesão ideológica em torno da globalização, e como agentes econômicos proeminentes nos mercados mundiais, vendendo os produtos e intensifi-

---

<sup>34</sup> KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica**. Teoria da ciência e prática da pesquisa, p. 121.

cando a visibilidade de seus anunciantes.<sup>35</sup> Evidenciar esse duplo papel e suas interfaces parece-me fundamental para entendermos a sua forte incidência na atualidade.<sup>36</sup>

Buscando dar conta desses problemas, esta pesquisa articula duas instâncias, uma que denomino profética e outra epistemológica. A “instância profética” não diz respeito a nenhum exercício místico de previsão do futuro, mas à dimensão política da prática discursiva no campo da Comunicação (quicá, no debate social mais amplo), considerando que “[...] o êxito da ação de imposição simbólica do profeta é função do grau em que ele consegue explicitar e sistematizar os princípios que o grupo ao qual ele se endereça detém já no estado prático.”<sup>37</sup> Que princípios seriam esses? Aqueles que dizem respeito à dimensão política do gosto e ao papel das ITCs em sua realização (atual e potencial) ou recalcque, a serem abordados a partir de uma re-problematização de certos aspectos epistemológicos do marxismo, com destaque 1) para o seu *caráter revolucionário*, de instrumento de crítica e transformação radical da ordem do capital e de seus aparatos ideológicos, o que implica necessariamente na rejeição da “neutralidade axiológica”, expressão epistemologicamente falaciosa de um complexo ideológico que favorece a conservação dessa mesma ordem; e 2) para a noção de “determinação em última instância” da ordem econômica sobre as demais atividades humanas, idéias abandonadas ou rejeitadas por boa parte dos estudos atuais de Comunicação. Aliás, tanto a instância denominada profética quanto a epistemológica, interagindo todo o tempo, como deve ser na prática científica não positivista, envolvem também uma reflexão crítica deste abandono e desta rejeição.

Tecnicamente, a pesquisa teórica (bibliográfica) é o método mais adequado para a obtenção dos objetivos aqui propostos, na medida em que só ela pode fundamentar o domínio epistemológico necessário para sustentar e delimitar o alcance da abordagem aqui defendida de estudo do gosto e das ITCs, bem como para eventualmente confrontá-la com aquelas de filiação teórica e metodológica distintas, que parecem interessar-se pelo universo cultural ou simbólico como um campo que possui autonomia plena, ou quase isso. A este propósito, cabe aqui citar José Paulo Netto:

---

<sup>35</sup> A este propósito, vale lembrar com Oswaldo León, que “a mídia comercial mede seus lucros em dois sentidos: os que resultam da venda do produto a audiências e os que resultam da venda de audiências aos anunciantes [...]” Cf. LÉON, Oswaldo. Para Uma Agenda social em comunicação. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 406.

<sup>36</sup> MORAES, Dênis de. O Capital da mídia na lógica da globalização. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 191.

<sup>37</sup> BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Claude. **A Reprodução**, p. 57.

[...] a realidade objetiva [...] tende a ser algo minimalista [...] uma vez que sua *objetividade* é reduzida a *dimensões simbólicas*, ocorrendo uma *semiologização* inclusive dos seus níveis materiais – a reificação do *imaginário* sinaliza otimamente esse processo de desontologização da realidade.<sup>38</sup>

A participação nesse debate requer um estudo preliminar e aprofundado da dialética de Marx (que envolve um complexo quadro conceitual, cujas categorias chave são *capital* e *trabalho*, das quais derivam todas as demais, inclusive *valor* e *fetichismo*, *luta de classes*, *ideologia* etc.), o que foi realizado mediante a leitura (e releitura) o mais completa possível de sua obra e de algumas das principais contribuições de autores marxistas sobre o tema, clássicos e contemporâneos, que serão citados e debatidos ao longo deste trabalho.

Por que estudar a obra de Marx? Entre outros motivos, a serem abordados logo adiante, pelas discrepâncias entre os marxistas; não propriamente para descobrir algo como “o verdadeiro Marx”, mas para recorrer à fonte primária de um pensamento vigoroso que, além de ajudar a entender o mundo para mudá-lo (o que é cada vez mais urgente), tanta divergência causou entre seus simpatizantes e detratores. Assim, metodologicamente, trata-se de aplicar à análise da contribuição que Marx e alguns autores marxistas podem trazer para os estudos contemporâneos de comunicação, sobretudo em termos epistemológicos, o primeiro dos princípios do método de Descartes: a dúvida sistemática, a saudável desconfiança da autoridade intelectual, que traz consigo a exigência de se pensar por conta própria. Não obstante, não se pode perder de vista, como ensina Lopes, que “[...] não se trata de ‘dominar tudo’, mas de se fazer um ‘uso útil’ de teorias e conceitos de diversas procedências, um uso que seja sobretudo bem fundamentado e pertinente à construção do objeto teórico.”<sup>39</sup> Ou seja, a pesquisa não tem a pretensão delirante do domínio de *todo* o con-

<sup>38</sup> PAULO NETTO, José. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: Pinassi e Lessa [orgs.]. **Lukács e a atualidade do marxismo**, pp. 95-6. A esta passagem, vem acoplada a ilustrativa nota de rodapé: “É canônica, aqui, a formulação de Gianni Vattimo [de *En torno a la posmodernidad*]: ‘De fato, intensificar as possibilidades de informação acerca da realidade em seus mais variados aspectos torna sempre menos concebível a própria idéia de *uma* realidade. No mundo dos meios de comunicação, talvez se efetive uma ‘profecia’ de Nietzsche: o mundo real, no fim das contas, converte-se em fábula. [...] A realidade, para nós, é, sobretudo, o resultado do cruzamento e da ‘contaminação’ [...] das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções divulgadas pelos meios de comunicação.’ [...] Nesse terreno, são fundamentais as contribuições de J. Baudrillard e de boa parte dos teóricos franceses da *Nova História*, aos quais não é estranha a influência de Foucault [...]”

<sup>39</sup> LOPES, Maria Immacolata V. La Investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas. In: **Diálogos de la Comunicación**, n.56. Lima, Peru: 1999. p. 21.

hecimento existente sobre o marxismo, os métodos das ciências sociais e seus desdobramentos nos estudos de comunicação – tarefa que, além de inexecutável no espaço de tempo de um doutorado, extrapola seus objetivos –, mas um conhecimento consistente do método dialético e das obras seminais do pensamento não dialético, bem como de suas principais ramificações teóricas nos estudos de comunicação no Brasil hoje.<sup>40</sup>

Fora do marxismo, a pesquisa bibliográfica mostrou-se também uma ferramenta produtiva para a obtenção do domínio teórico necessário para uma discussão das diversas acepções do termo “gosto” nos campos da filosofia, da estética e da sociologia. Nesse sentido, nosso ponto de partida foi o ensaio de Agamben, “Gosto”, que mencionamos acima, o qual por sua vez parte de um texto de Nietzsche, que aponta para uma aproximação entre as noções de *sabor* e *saber* em diversas línguas e culturas. Diversas outras obras nos campos da filosofia e da estética, que trouxeram contribuições importantes para a presente pesquisa, serão citadas ao longo do trabalho. Um livro recente de Muniz Sodré, *Estratégias Sensíveis*, embora não trate diretamente do gosto, oferece preciosas contribuições para este estudo, na medida em que problematiza um conhecimento calcado exclusivamente no *logos*, retrazendo o desenvolvimento histórico e epistemológico da própria noção de razão e de seu “outro”, que ele denomina *afeto*, propondo uma nova abordagem teórica para se pensar as novas sociabilidades que têm nos *media* um elemento decisivo. Por fim, o livro *Distinction*, de Bourdieu, é o trabalho que mais se aproxima de nossa proposta, pois a sua sociologia do gosto concede grande destaque a questões de ordem econômica, metodológica e epistemológica, com a marcada presença de uma das categorias marxianas fundamentais, a *luta de classes*, ao longo de todo o seu desenvolvimento. Além disso, a noção de “unidade inconsciente de classe”, como veremos no momento oportuno, é uma contribuição seminal desta obra para a presente pesquisa.

<sup>40</sup> Sobre o estruturalismo, a reflexão metodológica de Lévi-Strauss encontra-se suficientemente esclarecida no seu *Antropologia Estrutural* (I e II). Uma interessante e, por assim dizer, “civilizado” debate entre estruturalismo e marxismo encontra-se em Sahlins (*Cultura e Razão Prática*). Um pequeno estudo, escrito no calor dos anos 60, mais agressivo em relação ao estruturalismo, mas nem por isso menos útil para se pensar o tema, é *O Estruturalismo de Lévi-Strauss. O Marxismo de Louis Althusser*, de Caio Prado Jr. No que diz respeito ao pós-estruturalismo, nos detivemos em *A Arqueologia do Saber*, de Foucault. Quanto aos estudos específicos em comunicação, efetuamos um mapeamento da bibliografia utilizada nas últimas publicações da Intercom e da Compós, e também nas disciplinas relacionadas com Metodologia e Teoria da Comunicação nos cursos de pós-graduação em comunicação das duas principais Universidades do país, a saber, USP e UFRJ, onde se destacam autores como Bakhtin, Barthes, Benjamin, Bourdieu, Canclini, de Certeau, Eco, Hall, Lévi, Lopes, Martin-Barbero, Mattelard (Armand e Michèle), Morin, Sodré, Vattimo, Wallerstein etc.

Encerrando as considerações sobre o modelo de Lopes, suas exigências são aqui atendidas:

- *a)* no nível epistemológico, através da vigilância epistemológica constante, com destaque para o momento da construção do objeto da pesquisa;
- *b)* no nível teórico, pela busca de rigor nas definições conceituais, evitando as armadilhas da “transparência” que a linguagem comum pode trazer para o discurso científico, e também pelo seu posicionamento em um quadro teórico de referências minuciosamente definido;
- *c)* nos níveis metódico e técnico, pela fundamentação teórica e pela explicitação objetiva dos procedimentos adotados, bem como por sua adequação ao objeto e aos objetivos da pesquisa; e, *last but not least*,
- *d)* na medida em que os níveis e fases dessa pesquisa compõem um todo orgânico e dinâmico, devidamente situado em seu contexto social, o qual, aliás, no que diz respeito ao “tempo histórico” da pesquisa, fornece a motivação central para a sua execução, sobretudo devido ao papel desempenhado pelas ITCs *na e diante da* crise econômica global, que não só gera desgosto sem precedentes como ameaça a própria sobrevivência da espécie.

#### 4.4 Epistemologia e filosofia da ciência: contra a neutralidade axiológica

Conforme sustenta Thiollent,<sup>41</sup> Bourdieu, em *A Profissão de Sociólogo*, critica o fato de o debate em torno da neutralidade axiológica eventualmente encobrir um outro a seu ver mais importante, aquele sobre a neutralidade *metodológica*. A crítica é importante, na medida em que enfatiza uma discussão usualmente deixada de lado, a saber, a de que métodos e mesmo técnicas de pesquisa não são neutros, isto é, estão necessariamente, saiba o pesquisador ou não, articulados com teorias e epistemologias, e a vigilância epistemológica não pode permitir que essas articulações ocorram sem que o pesquisador tenha consciência do fato. Mézáros diz algo muito parecido: “Em parte alguma o mito da neutralidade ideológica – a autoproclamada Wertfreiheit, ou neutralidade axiológica, da chamada ‘ciência social rigorosa’ – é mais forte do que no campo da metodologia.”<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Cf. THIOLENT, Michel J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*

<sup>42</sup> MESZÁROS, Istvan. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 301.

Isso, porém, não invalida o debate sobre a neutralidade axiológica em geral; pelo contrário, o enriquece, sobretudo quando sabemos que as filiações teóricas e epistemológicas das quais são derivados os métodos e técnicas de pesquisa são fruto de decisões éticas e políticas, que derivam por sua vez de uma ou outra concepção do ser, do real, isto é, derivam de uma ontologia, a qual, sob uma perspectiva marxista-lukacsiana, traz em si, necessariamente, de modo consciente ou não, um *ponto de vista de classe*.

Sob esse prisma, quando Martino<sup>43</sup> propõe que discussões de cunho ético, por pertencerem à competência da filosofia da ciência, sejam excluídas do debate epistemológico, o qual deveria se ater a questões relacionadas à classificação e à relação entre as disciplinas,<sup>44</sup> ao “exame da linguagem da ciência” e a “[...], sondar os princípios ontológicos, metodológicos e lógicos da ciência”, se esquece que discussões de cunho ético – ou sua ausência – têm influência decisiva na sondagem proposta, e que uma ontologia *implica* em uma ética, em relação à qual, seja ela qual for, nenhum método pode ser, na prática, imune.

Que a epistemologia seja uma área do conhecimento menos abrangente que a filosofia da ciência, que seja uma parte desta, como Martino propõe, ou mesmo um ramo da ciência, inspirado na filosofia mas relativamente independente de suas questões mais abrangentes, está correto, na medida em que cabe à filosofia da ciência discutir, entre outras coisas, a própria *possibilidade* de constituição de um saber científico, problema que, caso a epistemologia tivesse de se deter com ele, estaria pondo em questão sua própria razão de ser e, enfim, perdendo tempo. Martino tem assim razão ao afirmar que uma epistemologia qualquer só é concebível partindo da premissa de que *é possível* a produção de um conhecimento de *tipo científico*,<sup>45</sup> e em defender a posição de que o debate epistemológico em comunicação, para avançar, deve estabelecer antes de mais nada os próprios limites do que venha a ser um debate epistemológico. Porém, a linha demarcatória que ele traça entre epistemologia e filosofia da ciência (e teoria do conhecimento, sociologia do conhecimento etc.) faz um desvio a nosso ver perigoso ao excluir da primeira a reflexão ética e, em última

<sup>43</sup> MARTINO, Luiz C. As Epistemologias Contemporâneas e o Lugar da Comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.): **Epistemologia da Comunicação**, pp. 69-101.

<sup>44</sup> Isso não seria uma questão a ser no mínimo compartilhada com a sociologia da ciência ou com a história da ciência? O excelente texto intitulado “Para Abrir as ciências sociais”, assinado pela Comissão Calouste Gulbekian para a Reestruturação das Ciências Sociais, presidida por Wallerstein, demonstra que a disciplinarização atual é fruto menos de questões de cunho epistemológico do que político-acadêmico.

<sup>45</sup> “A discussão epistemológica pressupõe [...] um certo posicionamento em relação a alguns problemas filosóficos de fundo, justamente como o real e a objetividade.” MARTINO, Luiz C. Op. Cit., pp. 70-1.

análise, política. Afinal, não confundir uma coisa com a outra, o que é correto, não nos autoriza a esquecer o fato de que são interdependentes.<sup>46</sup>

Ilyenkov, ao descrever criticamente a trajetória histórica do próprio termo “epistemologia”, nos dá excelentes subsídios para o desenvolvimento do debate:

[...] o isolamento de uma série de velhos problemas filosóficos em uma ciência filosófica especial<sup>47</sup> (tanto faz se a reconhecemos como a única forma de filosofia científica ou somente como uma das muitas divisões da filosofia) é um fato de origem recente. O termo em si só passou a ser empregado com mais frequência na última metade do século XIX, como designação de uma ciência especial, de um campo especial de investigação que de modo algum havia sido claramente distinguido nos sistemas filosóficos clássicos, nem constituído uma ciência especial ou mesmo uma divisão especial, embora seja um erro, é claro, afirmar que o conhecimento em geral e o conhecimento científico em particular só tenham se tornado objeto de uma atenção mais detida com o desenvolvimento da “epistemologia”.

O estabelecimento da epistemologia como uma ciência especial, esteve associado historicamente e essencialmente à ampla difusão do neokantianismo, que se tornou, durante o último terço do século XIX, a mais influente tendência do pensamento filosófico burguês na Europa, sendo convertido na escola oficialmente reconhecida de filosofia acadêmica, universitária [...]<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Quanto à distinção que Martino defende entre epistemologia e sociologia da ciência, Lopes, na trilha de Foucault e Bourdieu, parece pensar diferente: “A produção da ciência depende intrinsecamente das suas condições de produção. Essas são dadas pelo contexto discursivo que define as condições epistêmicas de produção do conhecimento e pelo contexto social que define as condições institucionais e sociopolíticas dessa produção. A autonomia relativa do ‘tempo lógico’ da ciência em relação ao ‘tempo histórico’ é que faz da sociologia da ciência um instrumento imprescindível para ‘dar força e forma à crítica epistemológica ou crítica do conhecimento, pois permite revelar os supostos inconscientes e as petições de princípio de uma tradição teórica’ (Bourdieu, 1975:99)” LOPES, Maria Immacolata V. Sobre o Estatuto disciplinar do campo da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.) **Epistemologia da Comunicação**, pp. 278-9 (a última citação, entre aspas simples, de Bourdieu, refere-se a: BOURDIEU, Pierre. El ofício de sociólogo. México: Siglo XXI.).

<sup>47</sup> Ilyenkov emprega as expressões *teoria do conhecimento* ou *epistemologia* indiferenciadamente. Nesse caso, as ponderações de Martino a propósito de suas diferenças são importantes.

<sup>48</sup> ILYENKOV, **Dialectical Logic**. Documento eletrônico: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. Acesso em: jun. 2006.

Assim, a mera possibilidade, justificada historicamente, de entendermos a epistemologia, ou melhor, sua difusão e legitimação acadêmica, como fruto da “mais influente tendência do pensamento filosófico burguês”, se não a invalida enquanto parte ou subcampo digno de atenção da filosofia da ciência – e, de fato, isso não deve ocorrer –, *proíbe* qualquer neutralidade axiológica na maneira de abordá-la, caso não se queira correr o risco, sob a aparência de rigor científico, de se contrabandear para o campo epistemológico uma atitude politicamente conservadora ou reacionária. Essa advertência é particularmente importante para o presente trabalho, pois, como diz Zizek, “[...] no instante em que alguém questiona seriamente o atual consenso liberal, é acusado de abandonar a objetividade científica por posições ideológicas ultrapassadas.”<sup>49</sup> Ou seja: cumpre que o caráter necessariamente ideológico da ciência *seja consciente*, conforme defende Mészáros, pois “a questão não é opor a ciência à ideologia numa dicotomia positivista, mas estabelecer sua unidade praticamente viável a partir do novo ponto de vista histórico do projeto socialista.”<sup>50</sup> Ou, numa formulação mais elaborada:

Naturalmente, ninguém deseja negar que a “lógica” do desenvolvimento científico tem um aspecto *relativamente autônomo* como um *momento* importante do complexo geral das intermediações dialéticas. Entretanto, esse reconhecimento não pode chegar a ponto de tornar absoluta a lógica imanente do desenvolvimento científico, com a eliminação, de modo ideologicamente tendencioso, das importantes e muitas vezes problemáticas determinações sócio-históricas. Defender a absoluta imanência do progresso científico e de seu impacto sobre os desenvolvimentos sociais só pode servir aos propósitos da apologia social.<sup>51</sup>

Afinal, diria Zizek, “este é o ponto sobre o qual não se pode fazer concessões: hoje, a atual liberdade de pensamento ou significa a liberdade de questionar o consenso ‘pós-ideológico’ democrático-liberal – ou não significa nada.”<sup>52</sup>

<sup>49</sup> ZIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**, no. 3/4, 2001. Documento eletrônico: <http://lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em: dez. 2006.

<sup>50</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 68. A noção de “ideologia” que empregaremos a partir de agora, salvo indicação em contrário, é a de Mészáros: consciência prática necessária em uma sociedade dividida em classes antagônicas.

<sup>51</sup> Idem *ibidem*, p. 254.

<sup>52</sup> ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico. <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: jun. 2006. A este propósito, pondera Mészáros: “Uma vez

Temos então a defesa de um posicionamento *político* inseparável do fazer científico, o que aproxima o debate epistemológico do debate político. Isto, porém, não é o mesmo que confundi-los, dado que cada um possui as suas especificidades. Ainda assim, pode-se perguntar: essa posição não contraria a exigência epistemológica da “objetividade” científica? A resposta é *não*, se pensarmos dialeticamente, como, aliás, faz Martino na seguinte passagem:

Híbrido de ciência e filosofia, a epistemologia guarda uma importante característica dessa última: nenhum panorama da filosofia, nenhuma tentativa de levantar e discutir as tradições de pensamento que se formam em torno de certos problemas fundadores, pode dar conta de realizar essa tarefa sem imediatamente inscrever-se nesse quadro. Em outras palavras, uma visão sobre o conjunto da filosofia não pode ser alcançada a partir da exterioridade da tradição filosófica, pois não há visão da filosofia sem ser ela mesma filosófica, então, parte integrante dessa tradição e de uma corrente de pensamento. Toda discussão e visão do campo filosófico significa uma tomada de posição em relação às outras correntes que compõem a tradição filosófica.<sup>53</sup> De modo que toda doutrina é simultaneamente a parte e o todo da reflexão filosófica. Ela é parte porque não é, nem pode ser, o único posicionamento possível; ela é parte porque só pode inserir-se de modo parcial (tomando partido por certos princípios e verdades iniciais, sele-

---

que a estrutura parlamentar [...] é aceita como o horizonte limitador de toda intervenção política admissível, a definição marxiana do objetivo socialista básico como a “emancipação econômica do trabalho” (à qual as estratégias historicamente mutáveis da ação política devem estar subordinadas na qualidade de meios) é necessariamente descartada. Isto por que a ‘emancipação econômica do trabalho’, em seu sentido marxiano, e a política que a ela corresponde, são radicalmente incompatíveis com uma estrutura política reguladora acriticamente aceita, que estipula como critério de ‘legitimidade’ e ‘constitucionalidade’ a observância estrita de regras que favorecem a perpetuação das relações de propriedade estabelecidas, isto é, o contínuo domínio do capital sobre a sociedade.” Cf. **O Poder da Ideologia**, p. 416.

<sup>53</sup> A partir desta reflexão de Martino, torna-se talvez possível defender a noção de “aposta” quanto a essa *tomada de posição*, dado que, em função do acúmulo de conhecimento (científico, filosófico, histórico etc.) que um teórico contemporâneo tem ao seu dispor, é rigorosamente impossível dominar em profundidade todas as “correntes existentes”, o que inviabiliza a aplicação integral de um dos princípios metodológicos de Descartes, a saber, aquele que defende a importância de se conhecer tudo o que existe sobre o tema para só então se tomar uma posição baseada no próprio raciocínio. Conhecer *tudo*, ainda que sobre um só tema, não é possível, a não ser que se trate de um tema de dimensões insignificantes. E as *apostas* nesta ou naquela corrente de pensamento se devem, basicamente, a três fatores: 1) o maior ou menor acesso do sujeito a um dado repertório de conhecimento, 2) o que ele considera racionalmente mais realista e 3) seu gosto, isto é, seu juízo calcado em seus interesses (*ethos*) e simpatias (*pathos*).

cionando seus problemas, fazendo suas opções por certos procedimentos de resolução dos problemas etc.) Mas nenhuma delas pode realmente se posicionar sem produzir um conhecimento do todo, de modo que a filosofia só existe a partir de um posicionamento e o todo da filosofia só pode aparecer a partir de uma de suas partes, ou seja, a partir de uma de suas correntes.<sup>54</sup>

Morin, por sua vez, em *Ciência com Consciência*,<sup>55</sup> historiciza e reconhece a importância que o *ethos* do conhecimento objetivo enquanto fim em si mesmo exerceu para a libertação da ciência da tutela da Igreja e para os seus avanços; ao mesmo tempo, identifica com clareza os riscos que um tal *ethos* passou a acarretar a partir do momento em que a ciência torna-se subordinada à política e à economia. Porém, sua proposta de uma reflexão ética por parte dos cientistas como maneira de contornar tais riscos permanece impotente, na medida em que a esta “política” e a esta “economia” não são atribuídos os devidos nomes: economia de mercado e política de Estado capitalistas.<sup>56</sup> Não se trata somente de um problema terminológico, mas conceitual, que traz implicações profundas para a justa compreensão das verdadeiras causas da subordinação da prática científica à economia e à política, bem como para a elaboração de estratégias que possam viabilizar a superação deste quadro. Pois, na realidade, o problema central aqui não é propriamente a subordinação da ciência, enquanto conhecimento objetivamente rigoroso e logicamente fundamentado, à economia em si e à política em si, entendidas em termos abstratos. Se tomarmos o termo “política” na acepção que Aristóteles lhe atribui na *Ética a Nicômaco*, como a arte de administrar a polis para o bem geral,<sup>57</sup> que mal haveria na subordinação da ciência ao bem geral? Quanto à “economia”, entendida como utilização ótima dos recursos disponíveis para atender a necessidades humanas, como oposto de *desperdício*, que mal haveria em a ciência submeter-se à economia? O problema é sua subordinação à lógica perdulária do capital, que submete todo o conjunto das atividades humanas (não só a ciência, mas as artes, os costumes, inclusive a política e a economia) ao seu imperativo cego de auto-expansão, o que tem conduzido a conseqüências extremamente destru-

<sup>54</sup> MARTINO, Luiz C. As Epistemologias contemporâneas e o lugar da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.) **Epistemologia da Comunicação**, pp. 72-3. Desse raciocínio de Martino, em si correto, não deve porém ser inferido que todas as correntes se equivalem. Retomaremos esse ponto logo adiante.

<sup>55</sup> Cf. MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Lisboa: Europa/América, 1982.

<sup>56</sup> Ou *do capital*, se quisermos, utilizando a terminologia proposta por Mészáros em *Para Além do Capital*, dar conta das experiências fracassadas do “socialismo realmente existente”.

<sup>57</sup> Cf. ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics**. Documento eletrônico: <http://www.sacred-texts.com/cla/ari/nico/nico002.htm>. Acesso em: jul. 2005.

tivas, sobretudo a partir do pós-guerra, com o crescimento brutal do complexo industrial militar nas nações mais ricas (e não só nelas), complexo este, aliás, que financia a maior parte da pesquisa acadêmica nos EUA e na Inglaterra.<sup>58</sup>

Einstein, lembra Mészáros, identificou com mais clareza tais riscos, cujas causas principais ele teria situado com precisão, não na “inconsciência” dos cientistas (embora tenha apelado à sua consciência), mas na anarquia do mercado, para cuja solução ele não hesitava em dar um nome: socialismo. Mas é o próprio Mészáros quem, a nosso ver, oferece a mais refinada orientação para a reflexão em torno dessa relação entre ciência e capital:

Não existe [...] nada na natureza da ciência e da tecnologia de onde se possa derivar a subordinação estrutural do valor de uso ao valor de troca, com todas as suas conseqüências destrutivas, em última instância, inevitáveis. Em contraste, a articulação histórica da ciência e da tecnologia, o modo como elas moldam nossas vidas hoje em dia, é *totalmente ininteligível* sem o reconhecimento de sua profunda inserção nas determinações socioeconômicas do capital, tanto na escala temporal quanto em relação às estruturas contemporâneas dominantes. Sem querer negar a dialética das interações recíprocas e a inevitável realimentação, o fato é que, no relacionamento entre a ciência e a tecnologia, por um lado, e os determinantes socioeconômicos – com o papel estruturalmente dominante do valor de troca –, por outro, o *übergreifendes Moment*<sup>59</sup> são estes últimos.<sup>60</sup>

Além disso, independente da tecnologia, para articularmos a relação entre ciência e capitalismo com a questão da neutralidade axiológica, e dando um passo adiante da historicização do problema efetuada por Morin, bem como da identificação de Einstein do potencial destrutivo da ciência com a anarquia do mercado, ambas corretas, mas ainda um tanto abstratas, cabe elevá-las à sua concreticidade,<sup>61</sup> a partir da compreensão do processo histórico de *alienação* e

<sup>58</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 243-300.

<sup>59</sup> “*übergreifendes Moment*” – momento de importância fundamental, momento decisivo.

<sup>60</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 269. Ricardo Antunes, retomando a crítica de Mészáros a Habermas sobre a idéia de a ciência ter se convertido na mais importante força produtiva *em detrimento do trabalho*, desenvolve a contraposição do autor húngaro (*tecnologização da ciência*) à noção habermasiana de *cientifização da tecnologia*. Cf. ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**, pp. 135-165.

<sup>61</sup> A noção de *concreticidade*, em Kosik, diz respeito à totalidade do real enquanto articulação dialética da empiria – do fenomênico, do existente – com as leis dinâmicas que a regem –

*divisão do trabalho capitalistas*, que fazem da ilusão de neutralidade da ciência uma ilusão *necessária*. É o que faz Mészáros, ao argumentar:

[...] a ilusão da autodeterminação “não-ideológica” e da correspondente “neutralidade” da ciência é, em si, o resultado do processo histórico da alienação e da divisão do trabalho capitalistas. Não é um “erro” ou uma “confusão” que possam ser eliminados pelo “iluminismo filosófico”, como pretendem os positivistas lógicos e os filósofos analíticos. Antes, é uma ilusão *necessária*, com suas raízes firmemente plantadas no solo social da produção de mercadorias e que se reproduz constantemente sobre essa base, dentro do quadro estrutural das “mediações de segunda ordem” alienadas. Em consequência da divisão social do trabalho, a ciência está de fato alienada (e privada) da determinação social dos objetivos de sua própria atividade, que ela recebe “pronta”, sob a forma de ditames materiais e objetivos de produção, do órgão reificado de controle do metabolismo social como um todo, ou seja, do capital.<sup>62</sup>

Em suma, é *rigorosamente ilógico* pensar no quadro de uma epistemologia de matriz marxiana<sup>63</sup> evitando-se uma crítica radical da ordem do capital, mesmo tendo em conta o fracasso das experiências do chamado “socialismo realmente existente”. Este fracasso, por sinal, apresenta novos e imensos desafios para a reflexão teórica e para a prática política, mas tais desafios devem ser enfrentados, a não ser que nos conformemos com a perspectiva da destruição da espécie, ou que acreditemos seriamente na mão invisível do mercado ou em milagres. Não sendo este o caso, não se pode falar em marxismo sem que se proponha um modelo alternativo à ordem do capital enquanto sistema

---

a “essência”. Esta concreticidade é cognoscível graças à mediação ativa da práxis humana, embora nunca seja imediata, integral e definitivamente cognoscível de uma forma acabada. Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**.

<sup>62</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 270. Essa reflexão é importante, pois nos lembra, mais uma vez, que para a solução dos graves problemas mencionados, não basta esclarecimento (iluminismo), mas uma transformação radical das relações de produção. No que diz respeito à presente pesquisa, isso delimita e precisa seu raio de ação teórico e programático: o nível ideológico do problema, ao qual aliás a questão do gosto encontra-se intimamente vinculada, *não pode* ser resolvido exclusivamente no nível da ideologia e do gosto, embora estes tenham o seu peso.

<sup>63</sup> Se não explicitamente desenvolvida, certamente indicada em seus contornos gerais ao longo da obra de Marx e (em forma geralmente – mas nem sempre – polêmica) de vários autores marxistas.

“sociometabólico” (Mészáros). Este modelo alternativo tem dois nomes possíveis: socialismo ou comunismo. Não se inventou ainda uma outra perspectiva historicamente concebível que disponha da mesma consistência teórica. E a “necessidade de sua implementação não resulta de ponderações teóricas abstratas, mas da crise estrutural cada vez mais profunda do sistema do capital global.”<sup>64</sup>

Além da “neutralidade axiológica”, outra armadilha que se deve evitar é a das modas intelectuais, em relação às quais, no campo da comunicação, me parece legítimo aplicar a orientação de Bourdieu para o “espírito sociológico”, uma espécie de má vontade cultivada contra a pretensão de identificação automática dos discursos dominantes com o que seria uma forma tácita e autoritária de bom gosto:

Um meio tão fortemente integrado faz pesar sobre os que aí se realizam ou, talvez ainda mais, sobre os que, como os estudantes, aspiram a entrar nele, um sistema de exigências tanto mais eficazes na medida em que se apresentam como as regras implícitas de bom tom e bom gosto. Para resistir às insinuações malévolas e às persuasões clandestinas de um *consensus* intelectual que se dissimula sob as aparências do *dissensus* [...] não se deve ter medo de encorajar, contra uma representação ingênua da neutralidade ética como benevolência universal, a opinião preconcebida de lutar contra todos os preconceitos da moda e transformar o mau humor contra a atmosfera ambiente numa regra para orientar o espírito sociológico.<sup>65</sup>

Aceitando este conselho, mais ou menos consciente de seus riscos, penso que cabe aqui defender a seguinte posição epistemológica: dado que uma verdade é sempre postulada por um sujeito histórico, inscrito em um determinado campo “epistêmico” e em uma determinada ordem sócio-econômica, no caso em que esta é cindida em classes antagônicas, e é dentro dela que ele pensa e elabora discursos, a verdade é necessariamente parcial, mas de uma parcialidade específica,<sup>66</sup> especificidade esta derivada do fato necessário de ser em torno dos pólos dessa cisão constitutiva do seu momento histórico que

<sup>64</sup> MESZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 50.

<sup>65</sup> BOURDIEU, Pierre et. Al. **A Profissão de Sociólogo**, 1999, p. 93.

<sup>66</sup> Parcialidade relacionada, direta ou indiretamente, de modo mais, ou menos, consciente, a ponto de vista de classe, a este particular; em sociedades não divididas em classes antagônicas, a parcialidade seria de outra natureza. Neste caso, porém, haveria menos dificuldades de se atingir um universal compartilhado, dada a ausência de contradições substantivas entre os postulantes. É claro que tudo isso só se aplica a objetos de discussão passíveis de entendimento

as diversas correntes científicas e filosóficas orbitam, ainda que ocorram convergências lógicas entre os discursos dos representantes – conscientes ou inconscientes – das classes antagônicas, pois embora o sejam, compartilham o mesmo tempo-espaço histórico real, bem como tangências lógico-discursivas. Essa parcialidade necessária pode vir camuflada sob uma falsa objetividade universal (abstrata) ou pode estar explícita, sendo neste último caso política e teoricamente assumida em sua perspectiva particular da totalidade.

Vejam os exemplos teóricos concretos da segunda posição:

O problema do pós-colonialismo é indubitavelmente crucial; entretanto, os “estudos pós-coloniais” tendem a traduzi-lo para a problemática multiculturalista do direito das minorias colonizadas de narrarem suas experiências de vítimas dos poderosos mecanismos que reprimem a “alteridade”, de modo que, ao fim do dia, aprendemos que a causa da exploração pós-colonial é a nossa intolerância perante o Outro, e, mais ainda, que essa intolerância é para com o “Estrangeiro em Nós mesmos”, é nossa incapacidade para confrontar o que reprimimos em nós mesmos e de nós mesmos. A luta político-econômica é então imperceptivelmente transformada em um drama pseudopsicanalítico do sujeito incapaz de confrontar seus traumas interiores.<sup>67</sup>

Do que se trata aqui? Numa chave marxiana “ortodoxa”, Žižek identifica a centralidade da “luta político-econômica” nos problemas pós-coloniais, que são então “despsicologizados”.<sup>68</sup> Por “luta político-econômica” podemos entender a luta de classes, que “não é o horizonte último da significação, o significado último de todo fenômeno social, mas a matriz formal que produz os diferentes horizontes ideológicos de entendimento.”<sup>69</sup>

oposto em função de interesses de classe divergentes. A este respeito, como dizia o Lukács de “História e Consciência de Classe”, a parcialidade do ponto de vista da burguesia é necessariamente incapaz de atingir a totalidade, devido à parcialidade de seus interesses e condições de existência, calcados na exploração do homem pelo homem. Já a parcialidade do ponto de vista do proletariado, porém, tende à universalidade, à totalidade, pois sua humanidade só pode realizar-se plenamente abolindo a exploração do homem pelo homem.

<sup>67</sup> ŽIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**, no. 3/4, 2001. Documento eletrônico: <http://lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em: jun. 2006.

<sup>68</sup> Sob este prisma, o “direito das minorias colonizadas de narrarem suas experiências de vítimas” revela-se um dado secundário, ou mesmo uma armadilha, para a compreensão e resolução da questão pós-colonial.

<sup>69</sup> ŽIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004. Aqui, a noção de “ideologia” parece ser a mesma de Mészáros: “consciência (prática) necessária de classe”.

Tendo em conta as observações precedentes, é possível agora afirmar categoricamente que nenhum campo de conhecimento (seja comunicação, economia, antropologia etc.) que pretenda trabalhar a partir do horizonte do marxismo pode perder de vista o seu caráter não somente não contemplativo, mas *revolucionário*, sob o risco de esvaziar o que essa “corrente filosófica”, para utilizarmos a terminologia de Martino, tem de mais vigoroso em termos “axiológicos”: sua perspectiva, ou melhor, sua *exigência* emancipatória. É em nome desta exigência, ainda que esteja fora de moda, que o rigor científico deve ser exercido, ou que não se fale em marxismo.

Neste sentido, cabe aqui lembrar a clássica formulação de Lukács:

A dialética materialista é uma dialética revolucionária. Essa determinação é tão importante e de um peso tão decisivo para a compreensão de sua essência, que, antes mesmo de discorrermos sobre o método dialético em si, temos de entendê-la para abordarmos o problema de forma correta.<sup>70</sup>

É chegado o momento de refletirmos sobre a própria razão de ser dessa “dialética revolucionária”.

Sabemos que se faz ciência para se compreender melhor o real, e que o real não se esgota nas aparências. Tal compreensão, contudo, não pode mais ser um fim em si mesma, não pode mais ser meramente contemplativa, nem tampouco subordinada ao capital, sob o risco de destruição de suas próprias condições de realização futura, a começar pela própria vida na Terra; urge, assim, que a ciência se torne práxis emancipatória.

Sabemos também que o conhecimento é uma produção social, um patrimônio da humanidade – pois para o seu desenvolvimento não foram e são necessários somente os “gênios criadores”, mas gerações de sujeitos anônimos que permitiram e permitem a esses “gênios” trabalhar. Deve, portanto, servir a todos, constituindo-se em instrumento de libertação e melhoria da vida de todos. Este é o fundamento lógico e histórico da *parcialidade axiológica* aqui defendida. Além disso, se Bourdieu está correto ao afirmar que mesmo o nível técnico da prática científica está impregnado, consciente ou inconscientemente, das teorias que o fundamentam, as quais, por sua vez, são desdobramentos lógicos conscientes ou inconscientemente desenvolvidos a partir de uma ontologia e de uma concepção da história e da sociedade contidos no campo epistêmico ou

<sup>70</sup> LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 64-5.

paradigmático dos quais se desdobram, como é que a neutralidade axiológica pode ser efetivamente neutra, seja na totalidade de uma pesquisa, como propõe em outros termos o positivismo, seja somente em seu desenvolvimento, segundo a solução de Weber? No dizer de Mészáros: “A dimensão ideológica envolve tanto a formulação dos problemas em si quanto a elaboração de determinadas soluções para eles [...]”<sup>71</sup>

Em outras palavras, de um ponto de vista marxista, a ciência deve ser entendida como um permanente processo de desvelamento emancipatório das contradições opressivas do real-histórico e do real-lógico. Essa concepção não é fruto de um imperativo ético abstrato. Ao contrário, o imperativo ético concreto da solidariedade socialista é *logicamente* inferido do ponto de vista marxista. Pois o homem, enquanto “ser genérico” (Marx), só se faz plenamente humano sendo o sujeito consciente do seu próprio destino, de sua vida. Para viver, precisa trabalhar, isto é, produzir e reproduzir, a partir de necessidades e projetos, suas condições – materiais e espirituais – de existência. O homem enquanto ser genérico se faz humano, portanto, sendo sujeito consciente do seu trabalho.

Com a complexificação da divisão do trabalho, que acarreta o desenvolvimento das necessidades para além daquelas estritamente naturais, a satisfação das necessidades de cada um depende cada vez mais do trabalho dos outros. A partir de um dado estágio, ninguém mais é capaz de suprir o conjunto de suas necessidades individuais, diretamente, com o próprio trabalho: a satisfação das necessidades de cada um depende, assim, de trabalho social. Como o homem só pode viver em sociedade, o conjunto dos homens só se faz plenamente humano quando todos os homens tornam-se sujeitos conscientes do trabalho social, isto é, o planejam e executam conforme suas próprias decisões, conscientes e comuns. Deste modo, negar a um único indivíduo que seja a possibilidade de exercer sua humanidade enquanto sujeito consciente, em colaboração com outros sujeitos conscientes, negar-lhe o poder de participar conscientemente da definição da forma e dos objetivos desse trabalho social, é negar-lhe a humanidade de que é potencialmente possuidor, transformando-o de sujeito em objeto de um mecanismo *estranho e opressor*, que atende atualmente pelo eufemismo “mercado”. É por isso que Marx afirmou que a humanidade ainda vive na pré-história.

Entretanto, ao tomar conta do mundo, o “mercado”, isto é, o capital, aos poucos transfere sua composição classista original, ainda que sob formas diversas, para o resto do planeta, convertendo, sob matizes variados, todas as

<sup>71</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**, p. 52. Nesta mesma obra, ver a contundente crítica de Mészáros a Weber.

classes hegemônicas em *burguesia*, e todas as classes exploradas em *proletariado* (muitas vezes sob a condição de “exército de reserva”), globalizando assim as contradições de classe que lhe são inerentes, e isto, para além das diferenças étnicas, culturais etc.. É isso, aliás, o que finalmente permite pensar na realização das condições necessárias para a unificação internacional do trabalho em sua luta contra o capital.

A comunicação, na teoria e na prática, tem uma importante tarefa a desempenhar nessa luta, tendo em conta o seu não desprezível papel (atual e potencial) na formação dos gostos e desgostos, sobretudo diante da percepção de que as formas mais brutais de desgosto – fome, violência, carestia etc. – são intimamente dependentes da captura dos gostos, hegemonicamente efetuada pelas ITCs a serviço do capital, o que remonta à relevância teórica e política de nosso objeto de pesquisa.

Há ainda quem diga que não há alternativa ao capital, e não são poucos. É certo que não há nenhuma alternativa certa. Mas é igualmente certo que a colaboração entre as pessoas é uma marca tão forte na história quanto a competição e o conflito, e, mesmo que assim não fosse, a exigência ética da solidariedade socialista – que, para realizar-se, parte do movimento dialético que articula a colaboração de classe em meio ao conflito / luta de classes – não se sustenta somente em termos de imperativos políticos e morais externos ao debate epistemológico, mas de questões internas – pois, como visto, essas questões interferem, e isso é inevitável, na formulação do objeto, na orientação metodológica etc. Como lembra corretamente Ilyenkov: “A solução do problema corresponde à sua formulação.”<sup>72</sup>

A exigência ética da solidariedade socialista, além disso, é realista, por ser cultivada pelo próprio individualismo reinante sob o regime do capital. Pois dado que o indivíduo não quer ter sua individualidade diminuída ou destruída, fatalmente deve concluir que a solidariedade é a culminância racional do individualismo, sua realização radical, enquanto o egoísmo é o estágio infantil da individualidade – é ignorância, ressentimento ou covardia. Porque, ainda que houvesse uma “natureza humana” supra-histórica e essencialmente egoísta, conforme a posição de Hobbes e muitos outros, o imperativo da vida em sociedade e o atual estado de desenvolvimento da ciência e das tecnologias (em termos positivos), bem como os riscos entrópicos que o capitalismo produz em escala cada vez maior (em termos negativos), tornam o socialismo enquanto sistema político e a solidariedade enquanto princípio ético perspectivas racionais e mesmo necessárias, não só para uma maior racionalidade

<sup>72</sup> Cf. ILYENKOV. **Dialectical Logic**. Documento eletrônico: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. Acesso em: set. 2006.

econômica em termos gerais, mas igualmente para uma maior satisfação de prazeres e ambições radicalmente individuais de sujeitos realistas que tenham ultrapassado o egoísmo infantil, ressentido e covarde da consciência burguesa espontânea.

Se isso está correto, não se trata, pois, da defesa de imperativos éticos que nada tenham a ver com a ciência, mas de uma encruzilhada histórica diante da qual a ciência e, portanto, o debate epistemológico, geral e em comunicação, não deveria se abster de ao menos considerar com seriedade.

Essa idéia encontra-se sintetizada no seguinte desafio proposto por Emir Sader:

Trata-se, pelo trabalho intelectual, de decifrar o enigma do mundo contemporâneo entre uma capacidade tecnológica que permite aos homens fazer coisas cada vez mais incríveis e uma grande massa da humanidade que não consegue ter acesso sequer a bens básicos para sua subsistência. Decifrar o enigma entre o potencial de transformações do mundo que a ciência e a tecnologia colocam à disposição da humanidade e o sentimento de impotência total que as pessoas sentem.<sup>73</sup>

A comunicação poderia contribuir positivamente para reverter esse sentimento de impotência, ou ao menos para acelerar essa reversão tão necessária, pois uma transformação profunda da sociedade é impensável sem a mobilização das massas, sem que elas tomem gosto por essa possibilidade. E as massas só podem ser mobilizadas se for possível demonstrar – racionalmente e emocionalmente – que uma tal transformação é desejável e viável.

O universo discursivo das ITCs, porém, não somente desconsidera a perspectiva socialista, como também o risco de entropia sociometabólica a qual o capital nos conduz, limitando-se a dramatizar, quando o faz, apenas um de seus aspectos, o ecológico, e mesmo assim sem ir a fundo em suas causas: o problema ecológico só pode ser resolvido em conjunto com o problema social, isto é, com o problema econômico de fundo, a subordinação do trabalho ao capital e seu imperativo cego de reprodução ampliada.

É preciso que as pessoas saibam disso e sintam essa urgência, é preciso que tomem conhecimento de que há condições técnicas e materiais para se resolver a maior parte dos males que afligem a humanidade e a vida no planeta em geral. A realidade atual, em si mesma, contribui para isso negativamente, na medida em que se torna cada vez mais óbvia a inviabilidade insuportável

<sup>73</sup> SADER, Emir. Intelectuais na globalização. **Jornal do Brasil**. Sábado, 19 / 02 / 2005. Documento eletrônico: <http://jbonline.terra.com.br>. Acesso em: fev. 2005.

do modelo vigente. Mas isso não basta. E é aí que se mostra mais uma vez a dimensão política do gosto e o importante papel mediador da comunicação.

Por outro lado, se é um equívoco menosprezar a potência conservadora ou revolucionária do fator ideológico, por outro não devemos superestimar essas potências a despeito de suas bases materiais. Tendo isto em conta, e considerando a viabilidade da emergência de um movimento de massas revolucionário, José Paulo Netto<sup>74</sup> vislumbra que ele “catalisará protagonistas que haverão de se confrontar [...] com algo mais que representações simbólicas” e “colocará em cena exigências sociopolíticas que obrigarão diretamente ao reconhecimento dos referentes materiais das estruturas discursivas”,<sup>75</sup> bem como deverá provocar a mudança de posição de “um segmento expressivo de intelectuais pós-modernos”, que atravessará “a zona que separa a produção do discurso da transformação da vida”.

Em suma, a orientação epistemológica da presente pesquisa entende que uma epistemologia marxista coerente, rigorosa e politicamente revolucionária deveria consistir na suprasunção dialética<sup>76</sup> do que seriam, conforme Eagleton,<sup>77</sup> duas epistemologias de matriz marxista distintas. A primeira parte de uma concepção do marxismo entendido como “a análise científica das formações sociais”;<sup>78</sup> na segunda, o marxismo seria pensado como “idéias em luta ativa”.<sup>79</sup> Eagleton argumenta que essas duas concepções do marxismo conduzem a duas epistemologias diferentes. A primeira seria mais contemplativa e “científica”, no sentido usual do termo, a ciência então entendida como a correspondência o mais adequada possível entre a consciência e o objeto. Já na segunda, “a consciência é [...] parte da realidade social, uma força dinâmica de sua transformação potencial.”<sup>80</sup> Isso, todavia, não pode significar que as “idéias em luta ativa”, enquanto “força dinâmica” de “transformação potencial” da “realidade social”, possam prescindir de uma “máxima acuidade possível de cognição”, isto é, de *cientificidade*. Esta, por sua vez, não pode ser

<sup>74</sup> PAULO NETTO, José. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: Pinassi e Lessa [orgs.]. **Lukács e a atualidade do marxismo**, pp. 100-1.

<sup>75</sup> Nesse ponto, o autor insere uma nota de rodapé que vale a pena reproduzir: “Com sua britânica ironia, T. Eagleton (...) observou que ‘(...) nem os financistas nem os semiólogos têm grandes simpatias pelos referentes materiais’.”

<sup>76</sup> Do alemão *aufhebung* – suspender, no triplo sentido de *conservar, negar, elevar*; o termo é por vezes traduzida como “superação dialética”.

<sup>77</sup> EAGLETON, Terry. A Ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental, in: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um Mapa da ideologia**, p. 179.

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>79</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*.

meramente contemplativa. Veremos agora mais detidamente como nasceu e se consolidou essa posição.

## 4.5 A História de uma lógica revolucionária

Considerações como as desenvolvidas no capítulo anterior, por si sós, não resolvem os problemas lógicos da prática científica, mas estes só podem ser resolvidos, e ainda assim sempre parcialmente, através da autocrítica e do próprio debate entre os pares, pois não faz sentido uma exposição particular desdobrar-se em um metadiscurso que tente justificar o quão lógica ela mesma é. Sua logicidade geral – isto é, sua coerência interna e seu poder explicativo, desvelador, em relação ao objeto estudado – deverá emergir da própria exposição. Além disso, a logicidade metodológica (ou seja, a coerência interna e o poder explicativo de uma estratégia de pesquisa e de seus momentos / procedimentos articulados) não pode ser apresentada, a não ser em termos muito genéricos, de modo descritivo e esquemático na forma didática de uma “fórmula científica”.

Por essas razões,<sup>81</sup> ao invés de se tentar demonstrar o quão lógica a presente pesquisa é, optou-se por situá-la no contexto mais amplo do debate epistemológico em torno da própria noção do que venha a ser “lógica”. Essa advertência é necessária, pois, além do fato de pouco se tocar no assunto, ao menos no campo da comunicação, “lógica” é um conceito cuja transparência deve ser desmistificada, para o seu próprio bem. Deste modo, mesmo considerando que discutir mais detidamente o que seria “A” lógica extrapole os objetivos deste trabalho, cabe desfazer a transparência do conceito e, além disso, precisar em que sentido está sendo utilizado.<sup>82</sup>

Tomemos por referência o excelente *Dialectical Logic*, de Ilyenkov, que traça uma história crítica da lógica ao longo do desenvolvimento da ciência e da filosofia modernas, de Descartes a meados do século XX, com destaque

<sup>81</sup> E também pelo fato desta pesquisa estar originalmente vinculada institucionalmente a uma linha de pesquisa que tem a epistemologia como um tópico central.

<sup>82</sup> Na maioria das vezes, os adjetivos *lógico* ou *científico* são empregados sem maiores esclarecimentos como sinônimos de *verdadeiro*. Mas o assunto é mais complexo. Hegel, por exemplo, propõe que a lógica seja dividida em três seções ou aspectos: 1. o abstrato ou racional; 2. o dialético ou que faz sentido negativamente (“negatively reasonable”, nos termos de Ilyenkov); e 3. o especulativo ou que faz sentido positivamente (“positively reasonable”). Ilyenkov faz a ressalva de que para Hegel esses três aspectos não devem ser entendidos como partes separadas da lógica, mas como *momentos* que compõem “qualquer conceito ou verdade em geral”. (HEGEL apud ILYENKOV, op. cit.). Temos ainda a lógica de inspiração matemática, a clássica silogística aristotélica e outras acepções possíveis, como veremos agora.

para a obra de Marx. A seguinte passagem desta obra nos fornece um excelente ponto de partida para pensarmos o assunto:

[...] o que é hoje chamado de lógica são doutrinas que diferem consideravelmente em sua compreensão dos limites dessa ciência. Cada uma delas, é claro, não só se confere o título como o direito de ser considerada o único estágio moderno no desenvolvimento mundial do pensamento lógico.<sup>83</sup>

Ou seja, “lógica” é um conceito polissêmico. Ilyenkov, em uma perspectiva histórica, demonstra a validade dessa assertiva cotejando diferentes acepções do que viria a ser a lógica, concebidas por ilustres representantes da filosofia clássica alemã. Por exemplo, para Kant, “a esfera da lógica é delimitada com bastante precisão: só lhe compete fornecer uma exaustiva exposição e uma prova estrita das regras formais de todo pensamento.”<sup>84</sup> Já para Schelling, a lógica não seria “um esquema para produzir conhecimento”, mas um meio para comunicá-lo “através de um sistema de termos rigorosamente definidos e não-contraditórios”.<sup>85</sup>

Com Hegel, a matéria de estudo da lógica é radicalmente redimensionada. Não consiste mais nas regras formais de todo o pensamento, nem em um sistema terminológico rigoroso, mas na “*história da ciência e da técnica*”<sup>86</sup> coletivamente criadas pelas pessoas, um processo praticamente independente da vontade e da consciência dos indivíduos separados, embora concebido a cada uma de suas etapas precisamente na atividade consciente dos indivíduos.<sup>87</sup> A isto, Ilyenkov acrescenta:

Este processo, de acordo com Hegel, também envolvia, como uma fase, o ato de conceber o pensamento na atividade objetiva, e através da atividade na forma de coisas e eventos externos à consciência. Nisto, nos termos de Lenin, ele “chegou bem perto do materialismo”.<sup>88</sup>

Ainda na chave hegeliana, categorias lógicas são “etapas no processo de diferenciação do mundo, ou seja, de seu conhecimento, e pontos nodais auxiliando a conhecê-lo e dominá-lo.”<sup>89</sup>

<sup>83</sup> ILYENKOV. **Dialectical Logic**. Documento eletrônico: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. Acesso em: set. 2006.

<sup>84</sup> Idem ibidem.

<sup>85</sup> Idem ibidem.

<sup>86</sup> Grifos de Ilyenkov.

<sup>87</sup> Idem ibidem.

<sup>88</sup> Idem ibidem. Acrescentamos que o conceito de práxis já está contido aí, em germe.

<sup>89</sup> Idem ibidem.

As anotações de Lenin (citadas por Ilyenkov) a este respeito são bastante instrutivas. Nestas, lê-se que “na seqüência geral de desenvolvimento das categorias lógicas”, antes de tudo o mais surgem as “impressões”; então são desenvolvidos os conceitos de qualidade e quantidade. Em seguida, emergem as noções de *identidade*, *diferença*, *grau*, *essência versus fenômeno* e *causalidade*. Esses “momentos [...] da cognição se movem [...] do sujeito ao objeto, sendo testados na prática e chegando através deste teste à verdade.”

Temos então que:

Categorias lógicas são estágios (passos) na cognição, desenvolvendo o objeto em sua necessidade, na seqüência natural das fases de sua própria formação, e de modo algum dispositivos técnicos do homem impostos ao tema, como se fossem um balde de brinquedo com o qual as crianças fazem bolos de areia.<sup>90</sup>

A *lógica*, assim, seria não um conjunto de regras formais do pensamento (aplicáveis especulativamente ao bel prazer do pensador), nem um sistema de classificação terminológica rigoroso para a comunicação do pensamento, mas a ciência cujo objeto é o próprio pensamento em sua relação com o mundo e consigo mesmo, o que envolve a percepção e a prática. A *lógica* seria, portanto, a ciência do conhecimento, e a *dialética*, seu método, a expressão formal ou metódica do desenvolvimento do conhecimento, podendo portanto ser entendida como o bom método do pensamento sobre o pensamento em seu processo de conhecer o real, que envolve a si próprio mas não se esgota em si.

Uma definição complementar de dialética:

A dialética, de acordo com Hegel, era a forma (ou método ou esquema) do pensamento que envolvia tanto o processo de elucidar contradições quanto o de solucioná-las concretamente no corpus de um estágio mais elevado e profundo de conhecimento do mesmo objeto, rumo a uma investigação da essência do assunto.<sup>91</sup>

Mas como aplicar este método? Caio Prado Jr.<sup>92</sup> ensina que o que diferencia essencialmente o pensamento dialético do metafísico é, além da maior importância atribuída ao *movimento* e ao *dever* do que ao *ser*, a anterioridade determinante da categoria *relação* para com a *identidade*. Em outras palavras, o que é, é constituído em seu *dever* e em suas múltiplas relações com o que

---

<sup>90</sup> Idem *ibidem*.

<sup>91</sup> Idem *ibidem*.

<sup>92</sup> Cf. PRADO Jr. Caio. **Dialética do Conhecimento**.

não é. Além disso, no processo (movimento) de conhecimento, a relação do sujeito com a essência do objeto é sempre mediada por sua aparência. Nos termos de Hegel: “Eu tenho a certeza *por meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu.”<sup>93</sup> Deste modo, “nosso objeto é [...] o silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e por meio termo, o fenômeno. Pois o movimento desse silogismo dá a ulterior determinação daquilo que o entendimento divisa através desse meio termo [...]”<sup>94</sup> Essa “determinação ulterior” que o “entendimento” apenas “divisa através desse meio termo” é o *conceito*, e “o que importa no *estudo da ciência* é assumir o esforço tenso do conceito”.<sup>95</sup>

Além disso, a compreensão da relação entre objetos diferentes é sempre mediada por um terceiro elemento que não é nem o objeto A nem o objeto B, mas algo que lhes é comum. Ilyenkov ilustra esse processo da seguinte maneira:

Não faz sentido comparar [...] o gosto de um bife e a diagonal de um quadrado [...] Quando queremos estabelecer algum tipo de relação entre dois objetos, nunca comparamos as qualidades “específicas” que fazem de um objeto a “sílabas A” e de outro uma “mesa”, um “bife” ou um “quadrado”, mas somente aquelas propriedades que expressam um “terceiro” algo, diferente de sua existência como coisas enumeradas. As coisas comparadas são vistas como diferentes modificações desta “terceira” propriedade comum a todas elas [...] Então, se não há um “terceiro” na natureza de duas coisas, comum a ambas, mesmo as diferenças entre elas se tornam sem sentido.<sup>96</sup>

Em que medida essas reflexões nos podem ser úteis? Na medida em que esclarecem alguns aspectos básicos da lógica dialética,<sup>97</sup> de grande importância para um estudo do gosto. Vejamos: a dialética considera o perceber e a prática como momentos do conhecimento; estabelece a *anterioridade* das noções de *relação* e de *movimento* para com a noção de *identidade*; demonstra que a relação entre *essência* e *entendimento* é mediada pelo *fenômeno*, pela *aparência*. Em uma primeira aproximação, pensemos o gosto nessa chave:<sup>98</sup>

<sup>93</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito. Parte I.** Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p. 74.

<sup>94</sup> Idem *ibidem*, p. 103.

<sup>95</sup> Idem *ibidem*, p. 53.

<sup>96</sup> Ilyenkov, *op. cit.*

<sup>97</sup> Das categorias “totalidade” e “contradição” trataremos mais adiante.

<sup>98</sup> Essa “dialética do gosto” será retomada e desenvolvida no capítulo 5.

para começar, o gosto é usualmente tido como algo relacionado com a “personalidade”, isto é, com a *identidade* mais íntima de cada indivíduo, como se fosse algo inato, acabado, fechado. Na realidade, é o contrário que ocorre, isto é, essa “personalidade” só pode ser entendida através do que a relaciona – ou não – com o que (quem) ela não é, com algum objeto (alguém) externo a ela, porque é o conjunto de suas relações com o que (quem) ela não é que a constitui. Essas relações, além de dinâmicas, são extremamente complexas, podendo mesmo ser de apreço ou de despreço com o mesmo objeto em diferentes momentos; nesse caso, cada momento é um elemento mediador da relação constitutiva da identidade (já que falamos nisso).

Como sabemos, o próprio conceito gosto traz em sua origem etimológica uma cisão interna, entre as noções de sabor e saber, tornados *estranhos* um ao outro. Além disso, só pode ser compreendido à luz da relação do sujeito (cindido em sujeito sensível e cognoscente) com o objeto degustável, relação esta mediada por um “novo” terceiro elemento, aquele precisamente que cria no primeiro a propensão para o segundo, e que cria o segundo para o primeiro: a “camada geo-tecno-social” onde ambos, sujeito e objeto, se situam, base material da cultura mediante a qual surgem as disposições do primeiro e a existência do último, cultura esta que, por sua vez, só é realisticamente compreensível à luz de certas condições sociohistóricas de emergência e continuidade; estas envolvem um complexo de fatores, com destaque, em termos históricos, para as determinações da troca ou do uso, dialeticamente articuladas, com a predominância da primeira a partir da hegemonia do capital, sendo o uso subordinado à troca mediado pelo gosto anteriormente produzido e pela reprodução ou transformação das condições técnicas de produzi-lo (ao gosto e ao objeto), o que envolve uma série infindável de relações *dinâmicas* e, com freqüência, *antagônicas* e *contraditórias*. O mesmo se dá com o desenvolvimento dos conceitos – que só podem ser adequadamente compreendidos à luz de sua relação muitas vezes antagônica e contraditória com o universo conceitual no qual fazem sentido e com o real extraconceitual, bem como com outros conceitos específicos, e, é claro, consigo mesmos. Em todas essas relações, a mediação de um terceiro elemento é sempre necessária para uma adequada compreensão de sua natureza / identidade *dinâmica* e para a superação de eventuais antinomias internas ou externas (de um conceito consigo mesmo, entre um conceito e outro conceito, entre um conceito e um universo conceitual ou entre conceitos e fatores extraconceituais).

Essa “lei” dialética se encontra implícita na teoria do valor de Marx,<sup>99</sup> na qual ele identifica o *trabalho* como sendo essa “terceira propriedade” comum a duas coisas diferentes – casa e cama, no exemplo de O Capital –, na ausência do qual não seria possível comensurá-las.

Nesse ponto, nos deparamos com uma questão metodológica decisiva, essencial para que o método dialético seja fértil e realista, para que não se perca em especulações vazias: a que “terceira propriedade” recorrer, dada a infinidade de escolhas possíveis? No caso de Marx, por que o *trabalho*, ao invés de outras mediações concebíveis, como a materialidade de ambas, a “substância” madeira, que é comum a mesa e cama, a “propriedade” de ambas serem úteis ou o que for? Porque o trabalho é, em sua facticidade, a condição última, sem a qual há madeira, mas não cama ou casa, portanto nada a ser usado. Porque o trabalho é a interação humana teleológica com a natureza, visando à criação de um valor de uso, ou seja, ele tem como pressupostos o objetivo subjetivamente elaborado, que é o uso em potência, o material, que é a madeira, e a ação necessária para converter o material em algo efetivamente útil.

Isso responde à questão metodológica da *hierarquia das mediações* (que são potencialmente infinitas), a ser estabelecida no processo de produção do conhecimento: sua ordem de necessidade para que algo exista e seja compreensível.

Bem antes de desenvolver sua teoria do valor, porém, Marx se viu diante de um dilema teórico, de cuja resolução dependeria toda a evolução de sua obra ulterior, a saber: como conciliar em uma síntese superior a dialética “idealista objetiva” de Hegel com a crítica que lhe era dirigida pelo materialismo “contemplativo” de Feuerbach?<sup>100</sup>

Sabemos que desde Engels,<sup>101</sup> esse tópico tem sido exaustivamente visto e revisto, o que torna desnecessário retomá-lo mais exaustivamente. Não obstante, é conveniente abordá-lo agora, de modo breve, já que teria sido a partir

<sup>99</sup> “Ao desvendar o segredo da auto-expansão do valor, ou seja, o segredo da produção e da acumulação de mais-valia, no Capital, Marx empregou (e não por acaso, mas deliberada e conscientemente) o conjunto da terminologia da lógica hegeliana [...] e de sua concepção do pensamento.” Cf. ILYENKOV. Op. Cit.

<sup>100</sup> Não pretendemos aqui dizer que Marx tenha formulado a questão precisamente nesses termos, somente que é disso que se tratou. Sampaio e Celso Frederico, por exemplo, situam na “contestação feuerbachiana a Hegel”, “uma encruzilhada decisiva na evolução do pensamento marxiano”, a partir da qual Marx iria desenvolver o conceito de práxis. Cf. SAMPAIO, Benedicto Arthur e Celso Frederico. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**, p. 57.

<sup>101</sup> Cf. ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**.

de sua confrontação com a crítica de Feuerbach a Hegel,<sup>102</sup> que Marx introduz a categoria de *práxis*, cuja importância seminal seria enriquecer o pensamento materialista, permitindo que se efetuasse um resgate logicamente coerente das noções de totalidade e de racionalidade histórica, categorias fundamentais da dialética hegeliana, ao mesmo tempo em que fornecia a essas categorias uma sólida base materialista, depurando-as dos exageros e fantasias advindos de seu caráter abstratamente especulativo, bem como de suas conseqüências politicamente conciliatórias e conservadoras.

A categoria de *práxis*, enquanto “mediação material ativa”,<sup>103</sup> dá assim nova vida ao método de Hegel, articulando-o com um materialismo agora não mais contemplativo, como o de Feuerbach, mas que ao mesmo tempo se mantém fiel à correta crítica deste último ao lado idealista e especulativo da dialética hegeliana. É por isso que Sampaio e Celso Frederico argumentam, com elegância, que:

Nem Hegel, do fundo obscuro de suas metamorfoses ideais, nem Feuerbach, da superfície clara de suas constatações empíricas, jamais poderiam alcançar a noção de uma *mediação material ativa*, como a contida no conceito revolucionário de *práxis*. E é justamente aí que se vai introduzir o núcleo racional de uma dialética “desmistificada”, que se vai propor um materialismo racional [...]<sup>104</sup>

Marx, a partir deste movimento, pensando “a *totalidade* hegeliana no mundo da matéria”, terá estabelecido a base de “um novo materialismo, não mais empírico como o precedente, mas dialético.”<sup>105</sup> E revolucionário.

#### **4.6 Diretrizes para uma crítica da economia política da comunicação**

Podemos agora, sem desconsiderar eventuais contribuições de outras matrizes teóricas, começar a demonstrar de que modo uma crítica da economia política da comunicação pode auxiliar na elaboração de uma análise mais consistente do papel das ITCs na perpetuação da fome de comida, afeto e sentido que

<sup>102</sup> Que consistia, entre outras coisas, em Feuerbach negar o valor explicativo das “mediações” especulativas de Hegel.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>105</sup> Idem *ibidem*, pp. 59-60.

geram tanto desgosto, apesar do espetáculo. Ao mesmo tempo, estaremos também em condições de pensar sua contribuição *potencial* no sentido da superação dessa miséria intolerável, estúpida e *contingente*, razão pela qual uma tal superação é historicamente concebível – mas só o é de modo realista para além do capital.

Diante dessas premissas, surge a questão metodológica “de fundo” da presente pesquisa, que só agora pode ser adequadamente formulada: de que modo o marxismo, em especial a dialética materialista contida no pensamento econômico maduro de Marx, pode ser útil para se pensar o gosto e a comunicação na atualidade?

Em primeiro lugar, considerando o *gigantismo* das ITCs à luz da lei dialética da transformação de mudanças quantitativas em qualitativas. Como dizia Debord, “o espetáculo é o *capital* a um tal grau de acumulação que se toma imagem.”<sup>106</sup>

O capital se tornar imagem significa dizer que a espetacularização midiática tornou-se uma das metamorfoses *necessárias* do capital em seu processo de reprodução ampliada, a tal ponto que hoje, em geral, se investe muito mais na imagem dos produtos e em sua difusão do que em sua produção. Essa idéia é amplamente confirmada pelos seguintes dados e argumentos de Dowbor:

No final das contas, considerando que uma considerável alíquota do preço da maioria dos produtos anunciados e consumidos, com frequência a maior parte do seu preço, deve-se aos custos com publicidade, no final das contas quem paga pelas atrações “gratuitas” é o conjunto dos consumidores dos produtos anunciados nos intervalos comerciais, classificados ou sejam quais forem os espaços publicitários da mídia em questão. Um exemplo concreto, já ‘clássico’, nos é fornecido pela Nike, que vende por preços que oscilam entre 70 e 130 dólares um par de tênis cujo custo físico de produção é da ordem de 10 dólares. Perguntada como conseguia vender a 100 dólares um produto de menos de 10 dólares, a Nike, que apenas coordena o ciclo econômico, e não produz tênis nenhum, respondeu simplesmente: ‘Nós não vendemos tênis, vendemos emoções’. A Nike gasta fortunas com publicidade, o que permite associar o tênis produzido por jovens mal-pagas na Ásia, com os poderosos músculos de Michael Jordan. [...]

A publicidade deixa, assim, de ter uma dimensão dominante-informativa. Torna-se um elemento de valorização cultural,

<sup>106</sup> DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*, tese 34. Documento eletrônico: <http://www.terraviva.pt/IlhadoMel/1540/>. Acesso em: jun. 2005.

de reconstrução de identidade para uma sociedade de identidade cada vez mais perdida. O elemento cultural deixa de ser *supere-structural* e torna-se o processo central da reprodução econômica, o *locus* privilegiado de geração de lucro.<sup>107</sup>

Para entendermos isto melhor, devemos partir de três dados empíricos: a escala operacional global das ITCs, a velocidade que imprimem aos fluxos informacionais e materiais, e sua pregnância social inédita. Esses três fatores, em conjunto, por sua vez, geram dois efeitos principais: 1) ganho de escala, devido tanto à minimização do custo unitário das mercadorias, resultante não só da escala operacional, mas também da informatização de grande parte dos processos produtivos – alterando a composição orgânica do capital no sentido previsto por Marx, de substituição crescente de trabalho vivo por trabalho morto – e da diminuição do tempo das rotações do capital, possibilitada pela aceleração dos fluxos informacionais e materiais; e 2) posição hegemônica das ITCs em meio às demais instâncias de reprodução ideológica (religião, escola etc.)<sup>108</sup> e de formação dos gostos.

Relacionando então o gigantismo das ITCs e de seus efeitos com o gosto enquanto expressão e medida dos valores de uso, temos a tendência da subordinação do valor de uso ao valor de troca levada a um tal extremo que o gosto torna-se mais do que nunca refém do imperativo da reprodução ampliada do capital. Nos termos de Mészáros:

As mais variadas qualidades do valor de uso devem ser subsumidas a quantidades determinadas de valor de troca, antes que possam adquirir legitimidade própria para serem produzidas; e devem constantemente provar a sua viabilidade – não em relação

<sup>107</sup> DOWBOR, Ladislau. Economia da Comunicação. In Dowbor, Ladislau et al (orgs.): **Desafios da Comunicação**, pp. 50-51. O importante argumento contido na última sentença será retomado no capítulo 5.

<sup>108</sup> Aqui, empregamos à noção de ideologia em uma *acepção neutra*, que corresponde a uma visão de mundo não-científica, mas não necessariamente “errada”, com ampla penetração popular. É diferente do emprego que Marx e Engels, na maioria das vezes, faziam do termo, em uma *acepção negativa*. Nesta, só seriam ideológicas especificamente aquelas idéias que sustentassem e legitimassem a dominação classista, direta ou indiretamente, mas não necessariamente o conjunto das idéias dominantes de uma época. Assim, ao atribuímos o adjetivo “ideológico”, em sua acepção negativa, a um pensamento dado, estamos considerando que este pensamento de um modo ou de outro legitima a subordinação do trabalho ao capital. Este ponto será estudado mais detidamente no capítulo 5 deste trabalho. Para um desenvolvimento dessa problemática, cf. LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**. Ver também SCHNEIDER, Marco. Mídia, Política e Ideologia. In: **Revista Fronteiras**, pp. 54-61.

às necessidades humanas qualitativamente diferentes, mas sob os critérios estritamente quantitativos da troca de mercadorias.<sup>109</sup>

Sem utilizar diretamente o conceito gosto, Marx, em diversas passagens de sua obra, antecipa essa tendência, que consiste mesmo na contradição central do capitalismo. Há uma formulação do Capítulo VI (inédito) do *Capital* na qual isso fica particularmente claro. Nela, Marx destaca a importância da *escala da produção* e do imperativo da reprodução ampliada no processo em meio ao qual o caráter de mercadoria, “como *forma universalmente necessária do produto*”, faz a propriedade deste último de satisfazer necessidades humanas aparecer “como algo inteiramente fortuito, indiferente e não essencial”:

Este produto massivo terá que se realizar como valor de troca, sofrer a metamorfose da mercadoria não só como uma necessidade para a subsistência do produtor que produz como capitalista, mas também como necessidade para a renovação e continuidade do próprio processo.<sup>110</sup>

A questão da escala é importante para compreendermos a amplitude e a intensidade das mudanças em curso. Numa produção em pequena escala, pode-se perfeitamente conceber a prioridade do consumo sobre a produção, ou do valor de uso sobre o valor de troca, desde que, claro, a produção seja econômica e tecnicamente viável. É o que acontecia nas oficinas de artesãos medievais e mesmo nos primórdios do capitalismo. Ocorre que a partir do momento em que a escala operacional se agiganta, isto começa a se inverter. Emblemático, nesse sentido, é o momento fordista, quando eram fabricadas milhões de cópias do mesmo modelo de automóvel. Percebeu-se, em seguida, que pequenas variações seriam possíveis, e o modelo único foi superado por uma variedade de modelos que, não obstante, como qualquer criança poderia perceber, no dizer de Adorno e Horkheimer,<sup>111</sup> eram praticamente os mesmos. O mesmo se deu no conjunto da produção capitalista, seja de roupas, alimentos, filmes ou canções.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 946-7.

<sup>110</sup> MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, s/data, p. 145.

<sup>111</sup> Cf. ADORNO, Theodor W. e Max Horkheimer. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

<sup>112</sup> Cf. SCHNEIDER, Marco. 2003. **Música e capital midiático: introdução a uma crítica da economia política do gosto**. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de

Hoje, esse processo se globalizou, atingindo inclusive “produtos” que até bem pouco tempo atrás eram caracteristicamente regionais, marcados mesmo por um forte bairrismo, como os times de futebol, alguns dos quais chegam a conquistar torcedores de outras cidades e mesmo países. Não é necessário dizer que isto ocorre precisamente com aqueles clubes que mais investem capital em jogadores, os quais se convertem em imagem espetacular. Esses jogadores, assim, atuam como uma mediação necessária do capital na etapa espetacular de suas metamorfoses.

Tudo isso ocorre porque a necessidade do capital de crescer, a despeito das conseqüências catastróficas já tornadas óbvias deste crescimento, impõe-se ao conjunto da humanidade com uma tal força que os gostos, maleáveis como as subjetividades individuais nas quais se formam e que são em parte por eles formadas, devem se adaptar a ela e não o contrário. Ou seja, o capital se converteu em uma potência universal, que se confronta com cada indivíduo numa disparidade de forças absurda.

Por outro lado, uma mudança nos gostos seria um duro golpe no capital, se esta mudança vier associada a uma tomada de consciência de classe<sup>113</sup> por parte dos produtores. Já na esfera do consumo, uma paralisia deliberada e calculada nas compras ou uma reorientação consciente certamente provocariam abalos consideráveis no sistema. Os gostos, entretanto, só poderiam mudar em escala substantiva com o auxílio das ITCs. Para isso, porém, estas têm que deixar de ser um instrumento do capital.

Uma outra contribuição do marxismo nesse sentido está no fato de o marxismo trazer em seu bojo uma concepção da ciência (uma epistemologia), da sociedade e da história (uma ontologia) fundamentalmente dinâmicas, realistas e rigorosamente lógicas, não se limitando a buscar “compreender” o real histórico – incluindo as superestruturas – como uma atividade que tem seu fim em si mesma, mas articulando teoria e prática em uma práxis, calcada em uma parcialidade axiológica crítica para com o presente e generosa para com o futuro. Isto torna o marxismo não só atraente como *necessário* em uma época catastrófica, sobretudo se considerarmos nosso lugar de fala, a América Latina, o Brasil e, mais especificamente, o eixo Rio-São Paulo. Aqui, hoje, talvez não interessem tanto, em si mesmas, as sutilezas volitivas das ações sociais, tampouco as funções ou estruturas dos fatos sociais ou dos discursos polissêmicos, como algo a ser meramente compreendido contemplativamente e, quando for o caso, ajustado por ações políticas pontuais, mas a busca do

Janeiro, e **A Sociogênese do capital midiático através da música**. Documento eletrônico: [http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio\\_7.htm](http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio_7.htm). Acesso em: jun. 2006.

<sup>113</sup> Retomaremos esse tema adiante.

ponto arquimedeano dessa realidade violenta e caótica,<sup>114</sup> ponto através do qual a inflexão da ciência na política e desta nas massas – ação em meio a qual a comunicação tem um papel decisivo a desempenhar – poderia alavancar sua suprasunção. Deste modo, uma outra contribuição teórica de peso do marxismo para os problemas apresentados, desta vez em um registro menos geral e mais próximo da comunicação, encontra-se na célebre sentença de Marx sobre a “arma da crítica”. Nesta passagem, Marx se refere ao poder transformador da teoria. Esta, embora por si só não baste para transformar a realidade material, a qual só pode ser materialmente transformada por forças materiais, “se transforma em uma *força material* no momento em que *domina as massas*.”<sup>115</sup>

Trata-se então de *atualizar* esta reflexão marxiana à luz da configuração atual das ITCs. Uma boa orientação para esta tarefa pode ser encarar o seguinte desafio apresentado por Ramonet: “(...) não podemos fazer contra-informação com um discurso efetivamente infantilizante. E a dificuldade está em construir um discurso de contra-informação que apresente também características de sedução, ou seja, que não se dirija a uma pequena minoria, mas que possa dirigir-se também às massas [...]”.<sup>116</sup> Ramonet ainda argumenta, em defesa desta idéia, que não basta possuir “a verdade”,<sup>117</sup> é necessário comunicá-la.

Mészáros, por seu turno, nos fornece mais alguns subsídios teóricos estratégicos para a investigação de nosso problema atual, com destaque para o diagnóstico de que “[...] as ideologias dominantes da ordem social estabelecida desfrutam de uma importante *posição privilegiada* em relação a todas as variedades de ‘contraconsciência’.”<sup>118</sup> Isto se dá porque as primeiras contam, no debate ideológico, com o apoio econômico, cultural e político do sistema,

<sup>114</sup> “Marx jamais deixou de insistir que o potencial fundamentalmente subversivo e transformador do processo histórico em desenvolvimento era o *übergreifendes Moment* da dialética da interação social.” MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 252.

<sup>115</sup> MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 169-70.

<sup>116</sup> RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 249. Pouco antes deste trecho, Ramonet havia caracterizado o discurso hegemônico na grande mídia como “infantilizante”, por ser construído de um modo similar à fala que usualmente dirigimos às crianças: breve, superficial e calcada no apelo emocional. É também importante acrescentar que, na seqüência direta desta passagem, seu autor esclarece enfaticamente que a contra-informação não deve tampouco consistir em “um discurso doutrinário, dogmático”.

<sup>117</sup> Não cabe aqui entrarmos no mérito do debate filosófico em torno da noção de verdade. O próprio Ramonet, em outra passagem do mesmo artigo, deixa claro que se refere a “verdades factuais”, facilmente demonstráveis, em oposição à manipulação conservadoramente tendenciosa de informações predominante na grande mídia.

<sup>118</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 233.

o que lhes permite ditar as próprias condições do debate, bem como estabelecer os critérios de validade dos argumentos envolvidos, o que “acaba trazendo sérias conseqüências para os intelectuais que tentam articular alguma forma de *contraconsciência*, pois são obrigados a reagir às condições expostas, em um terreno escolhido por seus adversários.”<sup>119</sup>

Mais adiante, na mesma obra, Mészáros se aproxima ainda mais de Ramonet ao destacar como uma das principais armas a serviço da ideologia dominante a *mistificação*, “por meio da qual as pessoas que sofrem as conseqüências da ordem estabelecida podem ser induzidas a endossar, ‘consensualmente’, valores e políticas práticas que são de fato absolutamente contrários a seus interesses vitais.”<sup>120</sup> A luta da *contra-informação* (ou da *contra-consciência*) contra a ideologia dominante é portanto uma luta desigual *também* pelo fato de que “o poder da mistificação sobre o adversário é um privilégio da ideologia dominante”.<sup>121</sup>

Eis alguns dos problemas que têm de ser enfrentados no campo da comunicação pelos “intelectuais que tentam articular alguma forma de *contraconsciência*”. O desafio não é fácil, mas enfrentá-lo é necessário. E apesar de a presente pesquisa não ter a pretensão de apresentar uma solução definitiva para ele, pode talvez contribuir para a sua solução, delineando os contornos do que fazer e trazendo para o debate o importante papel do gosto na sedimentação das ideologias, no confronto ideológico e no coração da própria economia.

Seguindo essa trilha, devemos então investigar a validade e os limites da seguinte hipótese: serão os imperativos político-ideológicos, mas sobretudo *contábeis*, da esfera produtiva do sistema, que norteiam, no âmbito das ITCs, esta subordinação inconsciente do gosto, que permanece restrito à esfera do consumo, à lógica da reprodução ampliada do capital? A produção então determina em última instância o consumo? A resposta só pode ser positiva, mas esta afirmação deve ser feita com uma certa cautela, pois, como já dizia Lukács:

Trata-se de um lugar-comum a afirmação de que, para a ontologia marxista do ser social, cabe à produção uma importância prioritária; mas, não obstante sua correção genérica, essa afirmação – precisamente por ter sido radicalizada nas formulações vulgares – obstaculizou freqüentemente a compreensão do autêntico método de Marx e levou a um falso caminho. Devemos examinar aqui [...] essa prioridade, e compreender melhor o con-

<sup>119</sup> Idem *ibidem*.

<sup>120</sup> Idem *ibidem*, p. 472.

<sup>121</sup> Idem *ibidem*.

ceito marxiano de momento predominante no âmbito de interações complexas.<sup>122</sup>

Este ponto será amplamente discutido no local apropriado. Por ora, cabe antecipar a seguinte sentença de Marx, a nosso ver decisiva sobre a relação essencial entre produção e consumo sob o regime do capital: “O volume das massas de mercadorias produzidas pela produção capitalista é estabelecido pela escala dessa produção e pelo imperativo de expansão contínua dela, e não por uma órbita predeterminada da oferta e da procura, das necessidades a satisfazer.”<sup>123</sup>

Se assim é, devemos concluir que as ITCs, em função da concentração de capital intensiva de que são fruto, resultado da convergência tecnológica e empresarial, possibilitadas pela revolução digital, efetivamente contribuem de modo brutal para que a subordinação dos valores de uso dos bens simbólicos massivos aos seus valores de troca tenda a ser total na esfera da produção e da circulação, o que torna o consumo necessariamente subordinado aos imperativos do capital, no que pese a relativa importância prática e teórica das “recepções ativas”, das “reapropriações de sentido” etc.

Incorporando agora à reflexão um novo tópico, imprescindível para qualquer estudo de comunicação que se desenvolva a partir da chave teórica aqui adotada, ou seja, a relação entre a luta de classes e a “cultura de massa”, é importante considerar a seguinte orientação metodológica geral: “(...) haveria que combinar na análise tanto os problemas de dominação política e cultural, pelos quais se constrói e exerce a hegemonia de uma classe ou setor de classe, com as diferentes realidades culturais vividas pelas classes em presença.”<sup>124</sup>

Entretanto, diante da configuração geral que identificamos na correlação de forças entre produção e consumo, nos parece que “os problemas de dominação política e cultural”, junto às “fortes tendências de homogeneização”, constituem o *übergreifendes-Moment* na dialética deste processo, na medida em que contribuem para a manutenção do sistema em seu esforço de subordinar ou adaptar “as diferentes realidades culturais vividas pelas classes em

<sup>122</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 66.

<sup>123</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro II, p. 86. No que pese a importância da famosa e sofisticada dialética produção / circulação / consumo desenvolvida nos *Grundrisse*, e que se refere a esta relação *em geral*, valendo para todas as épocas, a passagem aqui citada do livro 2 do Capital é conclusiva quanto ao modo como a relação produção / consumo se dá sob o capitalismo. Além do mais, em todas as épocas, como práxis ou “mediação ativa” que ocupa ontologicamente uma posição de antecedência *necessária* em relação aos momentos da circulação e do consumo, a produção é sempre o *übergreifendes-Moment* de qualquer ciclo econômico.

<sup>124</sup> LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, p. 18.

presença”. Cumpre, assim, entender em que medida essas realidades culturais contribuem para a reprodução ou para a superação do sistema, amalgamando-se confortavelmente, resistindo ou se opondo a ele, e ainda de que forma – reacionária, conservadora, progressista, revolucionária. Isto não significa a defesa da restrição dos estudos de comunicação aos aspectos da dominação etc., apenas a *ênfase* necessária nesses aspectos, aliada à incorporação das conquistas dos estudos culturais, por exemplo, em uma perspectiva crítica que não se limite a tentar entender como os pobres “se viram”, criam novos sentidos no consumo etc., mas que auxilie na compreensão do efetivo poder dessas vi-rações e criações no sentido de minar o capital.

Encerrando aqui o debate metodológico, podemos agora formular os objetivos específicos da presente pesquisa, nos seguintes termos: 1) identificar de que modo as ITCs são peça chave na subordinação dos gostos aos imperativos políticos e contábeis do capital; 2) demonstrar que essa subordinação é *necessária* ao capital e, conseqüentemente, que seu fim é necessário para a superação do capital; 3) investigar como os estudos de comunicação têm, direta ou indiretamente, lidado com este problema; e 4) descobrir que lutas devem ser prática e teoricamente travadas, em geral e no campo da comunicação, no sentido de se reverter este quadro. O último item corresponde ao “objetivo prático” da pesquisa.

## Capítulo 5

# FETICHE DO VALOR E LUTA DE CLASSES

Lutas políticas e socioeconômicas constituem uma unidade dialética e conseqüentemente a negligência da dimensão socioeconômica despoja a política de sua realidade. (Mészáros)<sup>1</sup>

Hoje, mais do que nunca, devemos retornar a Lênin: sim, a economia é o domínio chave, a batalha será decidida aí [...] mas a intervenção deverá ser de ordem política, não econômica. (Zizek)<sup>2</sup>

Para atingir os objetivos propostos, é importante nesse momento da exposição efetuarmos um pequeno desvio em relação ao nosso objeto, que será retomado em seguida. Esse desvio nos conduz ao debate em torno de um tópico polêmico da literatura marxista, a saber, o caráter complementar de duas categorias nucleares no pensamento de Marx: **fetichismo do valor e luta de classes**. A tese aqui defendida é que esta complementaridade, negada por um importante autor marxista contemporâneo, Robert Kurz, é necessária para uma compreensão correta das contradições sociais do capitalismo, do papel das ITCs nos dias de hoje, para a emergência de uma renovada consciência de classe e, conseqüentemente, para a elaboração de novas práxis para além do capital.

Quanto ao último ponto, há cerca de duas décadas, Perry Anderson observou com acerto: “Mais do que uma ‘miséria da teoria’, o que o marxismo posterior ao marxismo ocidental continua a partilhar com seu predecessor é uma

---

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, 2002, p. 566.

<sup>2</sup> ZIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**, no. 3/4, 2001. Documento eletrônico: <http://lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em: jun 2006.

‘miséria da estratégia’.”<sup>3</sup> Ou seja, apesar da riqueza da fortuna teórica do “marxismo ocidental” nos campos da epistemologia, da estética e da filosofia, haveria uma carência de reflexões teóricas de cunho estratégico revolucionário.

Poucos anos antes de Anderson, o “velho” Lukács, em entrevista a Leandro Konder, embora sem se dirigir propriamente ao “marxismo ocidental”, toca nessa questão ao criticar a herança “taticista” de Stalin: “A teoria fica reduzida à condição de escrava da prática e a prática perde sua profundidade revolucionária. Os efeitos de semelhante situação são catastróficos.”<sup>4</sup>

Ou seja, de um lado, um “desvio teorístico”, que ao reivindicar a atualidade da crítica marxiana ao *fetichismo do valor*, reivindica ao mesmo tempo o abandono da noção de *luta de classes*. É o caso de Robert Kurz. De outro, o “taticismo” criticado por Lukács, que tem sido nas últimas décadas a marca de boa parte dos partidos de esquerda. O quadro resultante é uma ausência de estratégias revolucionárias capazes de, à luz das vitórias obtidas e fracassos sofridos ao longo do século XX, oferecer alternativas realistas, isto é, factíveis e capazes de mobilizar as massas.

Um dos objetivos da presente pesquisa, como anteriormente mencionado, é contribuir, ainda que modestamente, para a elaboração desta estratégia, trazendo para o debate o papel das ITCs na subordinação do gosto ao capital, bem como o *potencial* revolucionário dos gostos, cuja *atualização* depende em grande parte de uma apropriação social das ITCs.

Neste ponto da investigação, iremos estudar a hipótese de esta “miséria da estratégia” dever-se, ao menos em parte, além de aos rumos no geral catastróficos tomados pelo “marxismo oriental”,<sup>5</sup> a uma espécie de cisão teórica efetuada por algumas das principais correntes do “marxismo ocidental”: de um lado, o abandono da questão da “luta de classes”, presente na maior parte dos principais autores da “Escola de Frankfurt” (Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas) e, hoje, em Robert Kurz, que em certa medida pode ser considerado uma espécie de herdeiro heterodoxo seu; de outro, o abandono da problemática do fetichismo da mercadoria, em Althusser e em sua “escola”, e da crítica da

<sup>3</sup> ANDERSON, Perry. **A Crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 31.

<sup>4</sup> Ver “A Autocrítica do Marxismo”, entrevista concedida a Leandro Konder e publicada no **Jornal do Brasil**, em 24-25 de agosto de 1969. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 126.

<sup>5</sup> O processo em curso na China de hoje, por si só, mereceria uma série de estudos específicos. Infelizmente, tal tarefa foge aos objetivos deste trabalho e está além da minha competência atual. Para uma boa introdução ao tema, bem como para uma visão alternativa à noção de catástrofe referente aos destinos do modelo soviético, ver LOSURDO, Domenico. **Fuga da História?**

economia política em geral, nos estudos neo-gramscianos de teor culturalista, que têm tido, ultimamente, maior influência no campo da comunicação.<sup>6</sup>

No primeiro caso, a adesão de grande parte do movimento operário alemão ao nazi-fascismo e, posteriormente, a políticas reformistas de cunho social-democrata é o que justificou o esvaziamento da crença dos intelectuais ligados à escola de Frankfurt e, provavelmente, de outros, no potencial revolucionário do proletariado. Em todos os casos, a desilusão com os destinos da URSS e com sua orientação hegemônica dos PCs do mundo contribuiu para a cisão. Como uma das conseqüências desses fenômenos, questões de ordem econômica ou político-estratégica cederam lugar a temáticas de cunho epistemológico, estético etc.. E o campo de ação de boa parte dos intelectuais marxistas deslocou-se dos partidos em direção à academia.<sup>7</sup>

Diante desta “miséria da estratégia”, que tem marcado o pensamento marxista nas últimas décadas, talvez seja o momento de revermos a teoria de Marx a partir dela própria, sem a pretensão de uma interpretação original, mas com o objetivo de resgatar uma idéia central: só se pode entender o **fetice do valor** a partir da **luta de classes** e só se pode entender a última a partir do primeiro, tendo em vista as contradições entre **forças produtivas**<sup>8</sup> e **relações de produção**, que favorecem a gestação, o desenvolvimento e o colapso dos diversos **modos de produção**<sup>9</sup> através da história.<sup>10</sup>

É sabido que Marx morreu antes de desenvolver uma análise e uma exposição mais sistemáticas da luta de classes e de suas conexões profundas com o fetice do valor. Contudo, isso não significa que não tenha deixado importantes indicações a este respeito ao longo de sua obra, especialmente em *A Guerra Civil na França*, *A Luta de Classes na França* e no *18 Brumário*, sem falar no *Manifesto Comunista* e no próprio *Capital*.

Parte dessas indicações irá mediar a discussão que segue, confrontando alguns princípios do marxismo “ortodoxo” de Lukács, um dos fundadores do “marxismo ocidental”, com a “heterodoxia” de Kurz, um importante pensador marxista “ocidental” na atualidade.

Lukács, já nos primeiros ensaios de *História e Consciência de Classe*, mais voltados para questões de método, destaca a herança hegeliana, na figura da

<sup>6</sup> Sobre a história das linhas teóricas dominantes nos estudos de comunicação no Brasil desde a década de 50, ver LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, pp. 52-70.

<sup>7</sup> Sobre uma análise mais extensa e aprofundada deste processo, e do próprio “marxismo ocidental”, ver ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**.

<sup>8</sup> Forças produtivas = ciência + meios de produção (instrumentos e objetos de trabalho) + força de trabalho (não necessariamente nesta ordem).

<sup>9</sup> Modo de produção = forças produtivas + relações de produção.

<sup>10</sup> Cf. MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**, pp. 24-5.

categoria dialética da totalidade, como o elemento central da essência revolucionária da “ciência marxista”, em detrimento dos motivos econômicos. Kurz, por sua vez, ao longo de sua obra, insiste que o “marxismo do movimento operário”, teoricamente orientado pelo “Marx da luta de classes”, estaria historicamente superado, enquanto o “outro Marx”, o da crítica ao fetiche do valor, seria mais atual do que nunca: “O Marx dos operários e da luta de classes cai em desgraça, mas o crítico radical do fetichismo e da forma-valor continua de pé e só agora passa a ser efetivo.”<sup>11</sup>

Acreditamos que Lukács estivesse errado ao minimizar a importância dos motivos econômicos em Marx,<sup>12</sup> e Kurz ao abandonar a problemática da luta de classes no quadro de uma crítica ao capitalismo contemporâneo. É o que se tentará demonstrar agora, partindo da idéia de que não se pode perder de vista a necessidade de repensarmos as noções de **fetiche do valor** e de **luta de classes** para além do economicismo e do sociologismo, reintegrando-as numa perspectiva dialética totalizante e *materialista*, que seria a do próprio Marx. Antes, porém, julgamos necessário alguns esclarecimentos de ordem conceitual, sobre as principais categorias da crítica da economia política marxiana.<sup>13</sup>

## 5.1 O Valor

Começamos pela noção de *fetiche do valor*. *Fetiche do valor* é tanto um conceito teórico, que busca explicar de modo crítico um fenômeno específico do capitalismo, quanto o nome atribuído por Marx ao próprio fenômeno. É, portanto, uma expressão que possui ao mesmo tempo um valor explicativo e um descritivo.

Trata-se, em uma primeira aproximação, de um princípio de socialização invertido, que converte as pessoas em meros suportes para a produção e per-

<sup>11</sup> KURZ, Robert. *A Intelligentsia depois da luta de classes*. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. Acesso em: dez 2004.

<sup>12</sup> Como ele próprio viria a admitir diretamente no prefácio a uma edição de 1967 da mesma obra, conforme veremos a seguir, e indiretamente, na *Ontologia do Ser Social*. Como nos informa Carlos Nelson Coutinho: “[...] o velho Lukács estava plenamente consciente da importância da crítica da economia política na constituição do método filosófico de Marx, o que não lhe aparecia de modo tão claro em *História e Consciência de Classe*.” Ver Lukács, a *Ontologia e a Política*. In: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria. **Lukács. Um Galileu no século XX**, p. 17.

<sup>13</sup> As definições que seguem podem parecer desnecessárias para o leitor mais familiarizado com as categorias da crítica da economia política marxianas. Optou-se por incluí-las neste momento da exposição por razões didáticas, seguros de que um eventual prejuízo na fluência da leitura daqueles que já dominam essas questões é compensado pelo esclarecimento prestado àqueles que não as dominam.

muta de mercadorias, com o fim de transformar valor em mais valor, de modo que o capital, em suas diversas encarnações – dinheiro, meios de produção, mercadorias –, se torna o verdadeiro sujeito social, cuja única meta é crescer, e as pessoas, objetos desse crescimento.

A **mercadoria** é uma coisa produzida pelo homem. Possui a propriedade de satisfazer necessidades humanas (seu **valor de uso**) e uma expressão de valor (seu **valor de troca**) que permite equipará-la ao valor de outras mercadorias em função da permuta.<sup>14</sup> Mas nem todas as coisas úteis produzidas pelo homem são mercadorias: uma coisa só se torna mercadoria a partir do momento em que é produzida não para o uso, mas para a troca, e isto só ocorre quando deixa de ser útil para o seu produtor e permanece útil para outra pessoa, que por sua vez deve dispor de uma outra mercadoria para trocar, que não lhe seja útil mas que o seja para o primeiro elemento da permuta. A mercadoria é portanto uma coisa social, ou a materialização de trabalho humano em um valor de uso passível de permuta por outras mercadorias. Embora a troca de mercadorias tenha existido antes do capitalismo, o capitalismo é o primeiro modo de produção na história onde a quase totalidade das atividades produtivas é destinada à produção de mercadorias.

O dinheiro, por sua vez, também é uma mercadoria. Seu valor de uso primário é sua propriedade social de equivalente universal, ou seja, de meio de circulação (ou troca), mercadoria “líquida”, passível de ser permutada por qualquer quantidade de qualquer outra mercadoria de valor equivalente ao seu.

Assim como a forma mercadoria, o dinheiro existia antes do capitalismo. Mas só se transforma em capital, transcendendo sua natureza original de meio de circulação, quando trocado pelas mercadorias **meios de produção**<sup>15</sup> e **força de trabalho** (na forma de salário) com o objetivo de se multiplicar, sendo a força de trabalho a única mercadoria capaz de efetuar esse milagre de multiplicação, já que transfere ao produto um valor superior ao seu próprio, que corresponde, como aliás o valor de qualquer mercadoria, ao valor do conjunto de mercadorias necessárias à sua produção e reprodução: alimentos, roupas, habitação etc. Já os meios de produção não geram, somente transferem valor.

Mas o que, afinal, é o valor? Como mensurá-lo?

O valor é, a princípio, uma referência para a troca: *isto vale tanto daquilo*. O dinheiro, os meios de produção e as mercadorias, enquanto encarnações do

<sup>14</sup> O preço das mercadorias é a expressão monetária do seu valor, embora geralmente não lhe corresponda exatamente em magnitude, devido a fatores cuja explanação escapa dos limites deste trabalho. Sobre este ponto, ver Marx, *O Capital*, capítulo III: O dinheiro ou a circulação das mercadorias.

<sup>15</sup> Recursos naturais, instrumentos de produção (instalações, máquinas e ferramentas) e objetos de produção (matérias primas).

capital, são **formas materiais** do valor. Sua **substância** é o trabalho humano abstrato, trabalho qualitativamente indiferenciado e quantitativamente mensurável. Sua **magnitude** é determinada pelo tempo de trabalho médio socialmente necessário.

**Trabalho abstrato** é o trabalho enquanto dispêndio de energia humana que todas as mercadorias têm em comum, independente da natureza do trabalho e da mercadoria; é uma abstração das propriedades concretas das diversas formas de trabalho humano, igualando-as enquanto substância do valor. **Trabalho concreto**, em oposição a trabalho abstrato, é a atividade humana efetiva, que produz valores de uso, isto é, coisas úteis. Não pode haver trabalho abstrato sem trabalho concreto, embora possa haver trabalho concreto sem trabalho abstrato, no caso de algo não ser produzido para a troca. Assim, não são as propriedades concretas do trabalho e do produto que diferenciam as noções de trabalho concreto e trabalho abstrato, mas sua função social. Se eu assar um pão para comê-lo, não há aí um átomo de trabalho abstrato nem de valor. Mas se o mesmo fruto da minha atividade de padeiro, um pão integralmente idêntico ao primeiro, tiver sua existência destinada à venda, isto é, à troca pela mercadoria dinheiro, aí o pão terá valor, fruto do caráter abstrato do trabalho empregado em sua produção. A mercadoria, assim, enquanto valor de uso, é fruto de trabalho concreto; enquanto valor, de trabalho abstrato. Deste modo, o caráter abstrato do trabalho humano, cuja centralidade econômica é específica do modo de produção capitalista, produz valor, mas não valores de uso, enquanto seu caráter concreto produz valores de uso mas não produz valor.

Já o **tempo de trabalho médio socialmente necessário**, que determina a magnitude do valor das mercadorias, é nem mais nem menos do que o tempo normalmente requerido para a produção de mercadorias em um dado estágio de desenvolvimento das forças produtivas em um determinado universo econômico. Não importa se um produtor individual contrai este tempo, ou, se pelo contrário, o dilata: o valor da mercadoria continua o mesmo. Por exemplo, se o tempo de trabalho médio socialmente necessário para a produção de duas camisas e de duas cadeiras for de uma hora, o valor de duas camisas e de duas cadeiras, expresso em seu valor de troca (duas camisas valem duas cadeiras ou  $x$  dinheiro), será equivalente. Já se um trabalhador produzir duas camisas e outro, duas cadeiras, na metade do tempo, terão produzido o dobro de valor total, pois produziram quatro camisas e quatro cadeiras no tempo em que normalmente se produz duas. Se forem vendê-los no mercado, seu lucro será acima da média, devido ao fato de o preço neste caso poder ser superior ao valor. Mas isso em nada irá alterar o valor unitário de cada camisa e de cada cadeira. No extremo oposto, se levarem o dobro do tempo para produzir as

mesmas camisas e as mesmas cadeiras, terão produzido a metade do valor total, sem alterar o valor unitário de cada produto. Se forem vendê-los no mesmo mercado, terão prejuízo e assim por diante.<sup>16</sup>

O tempo de trabalho médio socialmente necessário é alterado periodicamente pelo desenvolvimento das forças produtivas, isto é, quando a média de tempo socialmente necessário para a produção de determinada mercadoria diminui, em função do desenvolvimento de novas tecnologias, das habilidades do conjunto dos trabalhadores etc. Também pode ser retardado, em função de guerras ou desastres de amplas proporções.

O **valor**, como o capital, não é uma coisa, mas o princípio norteador abstrato da forma como os homens produzem e reproduzem sua vida em sociedade sob o modo de produção capitalista. Ele só adquire essa função a partir da transformação da força de trabalho humana em mercadoria e das pessoas em máquinas de trabalho abstrato, no circuito da produção de coisas úteis mutuamente permutáveis, ou seja, mercadorias. Isto requer um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, calcadas na alienação dos produtores dos meios de produção.

O valor, portanto, não se torna um fetiche somente por ser um princípio abstrato, mas na medida em que organiza o conjunto das relações sociais, subordinando o homem ao imperativo de sua expansão contínua, a despeito de tudo e de todos. É o coração e a alma do capital, encarnado ora em dinheiro, ora em meios de produção, ora em mercadorias.

O capitalismo, enfim, é o sistema social do capital, onde as pessoas não produzem para consumir, mas são consumidas para produzir mais valor, onde a produção e o consumo humanos convertem-se de fins em meios para a transformação de valor em mais valor, ou de capital em mais capital, acima de quaisquer outros critérios.<sup>17</sup> Esta transformação é a finalidade que orienta o conjunto das atividades humanas sob o capitalismo.<sup>18</sup> Por isto diversos autores (Rubin, Kurz etc.) consideram a noção de fetiche do valor (ou fetichismo da mercadoria) o cerne da teoria econômica de Marx.<sup>19</sup> Esta, porém, é ao mesmo

<sup>16</sup> Nesses exemplos, para uma maior clareza da exposição, os trabalhadores são proprietários dos instrumentos e objetos de produção necessários à produção das cadeiras e camisas, não havendo alienação de mais-valia. Na realidade, não é isso que ocorre.

<sup>17</sup> A própria utilidade das coisas, seu valor de uso, torna-se refém de seu valor: em linguagem comum, as coisas só são produzidas se a produção for mais lucrativa que a de outras coisas, o que faz da satisfação de necessidades humanas um fator secundário e subordinado do processo. Isto acaba determinando, em grande medida, ao longo do tempo, a própria noção social do que é ou não útil.

<sup>18</sup> Segundo Kurz, também sob o “socialismo de caserna”. Ver KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**.

<sup>19</sup> Rubin chega mesmo a afirmar que a “teoria do fetichismo da mercadoria” [...] poderia ser

tempo uma teoria histórica e social, centrada na análise crítica do capital, mas que não se restringe a ele. Neste sentido, a economia, entendida em sentido geral, significando o modo como os homens produzem e reproduzem coletivamente suas condições de vida, ocupa uma posição metodológica de destaque na análise marxiana da sociedade e da história como um todo.

Com o objetivo de desfazer mal-entendidos resultantes de uma má leitura deste princípio metodológico, ou mesmo de uma boa leitura feita de má fé, já esclarecia Engels:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento *finalmente* determinante é a produção e a reprodução da vida social. Nem Marx nem eu asseveramos mais do que isso. Logo, se alguém torce isso, dizendo que o elemento econômico é o *único* determinante, ele transforma aquela proposição em uma frase sem sentido, abstrata e tola.<sup>20</sup>

Ou, na formulação de Kosik:

A economia não é apenas produção dos bens materiais: é a totalidade do processo de produção e reprodução do homem como ser humano-social. A economia não é apenas produção de bens materiais; é ao mesmo tempo produção das relações sociais dentro das quais esta produção se realiza.<sup>21</sup>

Esta noção geral de economia refere-se ao conjunto das forças produtivas e das relações de produção que compõe qualquer modo de produção. Já a teoria do fetiche do valor, partindo da noção geral, desvela a forma específica como se dá a “produção e a reprodução da vida social” sob o modo de produção capitalista. Por outro lado, embora o fetiche do valor (ou fetichismo da mercadoria) seja uma especificidade do sistema do capital, o fetichismo em geral – entendido como o processo não consciente mediante o qual as pessoas atribuem a algo ou alguém exterior a elas poderes sobre si próprias, poderes esses que, na realidade, são elas que possuem – atravessa toda a nossa “pré-história”,<sup>22</sup> assumindo em cada época expressões variadas:

---

chamada, com maior exatidão, de teoria geral das relações de produção na economia mercantil-capitalista.” RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria marxista do valor**, p. 16.

<sup>20</sup> ENGELS, *apud* FERNANDES, Florestan (org.). **Marx-Engels**, p. 132.

<sup>21</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 191.

<sup>22</sup> Para Marx, a modernidade ainda faz parte de nossa pré-história. A verdadeira história humana, de sociedades livres e conscientes, ainda não começou.

Nos modos de produção asiáticos, o Filho do Céu ou Imperador Divino assume essa função, e no feudalismo, o solo. O dinheiro, como uma das muitas formas do fetichismo, existe em todas essas sociedades, mas ainda não possui a função geral de representar a socialização inconsciente, que adota outras formas.<sup>23</sup>

Nesse sentido, “fetichismo” se converte praticamente em sinônimo de reificação (coisificação), termo caro a Lukács, que significa a desistoricização, ou naturalização, das relações sociais, convertendo os sujeitos em objetos (coisas) de forças sociais que escapam ao seu controle. É, aliás, a partir do conceito de reificação que Lukács problematiza a consciência de classe como necessária para a práxis revolucionária, única atividade capaz de superar a reificação das relações sociais, conforme veremos mais detidamente adiante. O marxismo é então entendido como o fundamento teórico ou científico necessário dessa consciência e dessa práxis. Mas o que exatamente municia o marxismo desta capacidade, desta potência? É neste ponto que a articulação da noção de *fetichismo do valor* com a de *luta de classes* enquanto “motor da história” (*Manifesto Comunista*) revela todo o seu vigor teórico e político, pois o primeiro só pode ser superado pela ação consciente de um sujeito social revolucionário, ao mesmo tempo em que cria as condições para a sua emergência. É por isso que uma crítica ao fetichismo do valor, por mais acurada que seja, que abandone a questão da luta de classes, revela-se uma crítica impotente.

## 5.2 O Princípio da totalidade, a economia e o sujeito social

Para Lukács, em *História e Consciência de Classe*, o que faz do marxismo uma ciência revolucionária é, mais do que sua ênfase metodológica na economia, o ponto de vista da totalidade:

A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do sentido revolucionário na ciência.* [...] com Marx a dialética hegeliana tornou-se [...] uma “álgebra da revolução”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Cf. KURZ, Robert. Pequeno Glossário. In: KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

<sup>24</sup> LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**, pp. 105-6.

O ponto de vista da totalidade, além disso, só seria acessível a um sujeito social, a uma classe que fosse ela mesma uma totalidade, cujo interesse representasse o interesse universal da humanidade, a classe operária.

Lukács chega mesmo a afirmar que “todo o sistema do marxismo se desfaz com o princípio de que a revolução é o resultado de um ponto de vista em que a categoria da totalidade é dominante.”<sup>25</sup>

Mas por que atribuir à categoria da totalidade do método dialético esta centralidade revolucionária *em detrimento* da crítica da economia política? Se assim fosse, o marxismo não seria necessário, restando Hegel suficiente. Como diz Kosik:

[...] a totalidade como meio conceitual para compreender os fenômenos sociais permanece abstrata se não se põe em evidência que tal totalidade é totalidade de base e superestrutura, bem como de seu movimento, desenvolvimento e relações recíprocas, embora cabendo à base um papel determinante.<sup>26</sup>

Löwy é ainda mais específico, quando afirma categoricamente que “a diferença entre a dialética materialista de Marx e a dialética idealista de Hegel está na importância determinante da economia no desenvolvimento histórico da obra de Marx”.<sup>27</sup>

O próprio Lukács, no prefácio de 1967 de *História e Consciência de Classe* (que não consistiu em mais uma “autocrítica” sob coação), reconhece o fato e “corrige” essa dessimetria – minimizar a importância da economia em relação a uma hipertrofia da “totalidade”:

[...] surgia em mim um exagero hegeliano, porquanto opunha a posição metodológica central da totalidade à prioridade da economia: “Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade.” Esse paradoxo metodológico acentua-se ainda mais porque a totalidade era vista como a portadora categorial do princípio revolucionário da ciência [...]<sup>28</sup>

Tal “exagero”, porém, era em parte justificável, tendo em vista a necessidade conjuntural de se combater o reducionismo economicista, de coloração

<sup>25</sup> Idem *ibidem* p. 109.

<sup>26</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 60.

<sup>27</sup> Cf. LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais**, p. 17.

<sup>28</sup> LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**, p. 21.

positivista, de boa parte da II Internacional. Mas como Marx inequivocamente põe em primeiro plano a análise econômica para a compreensão tanto da composição da luta de classes quanto das transformações sociais e da mediação das idéias de cada época (a “matéria prima” da consciência de classe), epistemológica e politicamente nenhuma “ortodoxia” marxista deveria relevar este ponto, sintetizado na célebre passagem da *Contribuição à crítica da economia política*, na qual Marx demonstra que é sobre a estrutura econômica da sociedade que se eleva a superestrutura, que o “modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”,<sup>29</sup> que contradições entre forças produtivas e relações de produção gestam períodos revolucionários etc.

Diversas outras passagens de Marx ou Engels poderiam ilustrar esse ponto: não é possível pensar o marxismo desconsiderando a questão da *determinação em última instância* da economia, enquanto *übergreifendes-Moment* de um modo de produção, sobre as demais instâncias de cada totalidade sócio-histórica.

Robert Kurz sabe disso, e este me parece o seu grande mérito:

O conceito de “economismo”, aqui, está longe de designar um modo defeituoso ou insuficiente de reflexão teórica social, que porventura descure outras áreas da vida, complexos causais e contextos motivacionais – o que tem vindo a tornar-se um fácil argumento para todo o serviço de ignorantes liberais, tanto da esquerda como da direita, que apenas aspiram a poder continuar a pensar nas categorias em vigor e, de tanta suposta multicausalidade e contingência, etc. já não querem perceber o núcleo lógico do sistema. Antes é precisamente esse núcleo duro que é animado por um economismo não apenas subjetivo ou teórico, mas objetivo e prático, como sua essência estruturante: simplesmente um “economismo real” de critérios capitalistas intransigentes que, na sua unidimensionalidade, sistematicamente toma conta de todas as outras “lógicas setoriais” que relegou para o seu exterior, acabando por cilindrá-las – e que se vai infiltrando em todos os contextos motivacionais a todos os níveis.<sup>30</sup>

Kurz, porém, em sua defesa de que o essencial (e o **atual**) em Marx é sua crítica ao fetiche do valor, comete o equívoco de afirmar que não há nenhum sujeito social enquanto totalidade além do próprio capital, o “sujeito automático”. Quanto às classes sociais, para ele são um “fenômeno secundário”:

<sup>29</sup> Cf. MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*, pp. 24-5.

<sup>30</sup> KURZ, Robert. *Os Fantasmas reais da crise mundial*. Documento eletrônico: <http://obeco.no.sapo.pt/rkurz175.htm>. Acesso em: dez 2004.

No lugar de um conceito da forma do sistema produtor de mercadorias e de sua condicionalidade histórica aparece [...] um conceito reduzido das “classes lutadoras”, como a suposta razão última da socialização; o *constitutum* tornou-se *constituens*, o fenómeno secundário das classes sociais foi transformado num fato inquestionável.<sup>31</sup>

Se Kurz pode ter alguma razão ao condenar a redução do complexo teórico elaborado por Marx a um mero conflito entre “classes lutadoras”, entre “exploradores e explorados”, equivoca-se tanto em termos históricos quanto lógicos em sua definição das classes sociais como “fenômeno secundário”, pois:

A relação de capital apenas surge durante o processo de produção porque ela já existe no ato de circulação, nas condições econômicas fundamentalmente diversas em que se defrontam comprador e vendedor, em sua relação de classe. Não é o dinheiro que, por sua natureza, estabelece essa relação; é antes a existência dessa relação que pode transmutar uma simples função monetária numa função de capital.<sup>32</sup>

Vejamos uma outra formulação de Marx a propósito da mesma questão:

O homem pode viver na medida apenas em que produz os seus meios de subsistência, e só pode produzi-los na medida em que se encontre na posse de meios de produção, na posse das condições objetivas de trabalho. Compreende-se assim que se o operário for despojado dos meios de produção, também ficará privado dos meios de subsistência e, inversamente, não pode criar nenhum meio de produção. Por conseguinte, o que no *primeiro processo*, antes de o dinheiro e a mercadoria se terem transformado realmente em *capital*, lhes imprime desde o início o *caráter de capital* não é nem sua condição de dinheiro nem a sua condição de mercadoria, nem o valor de uso material destas mercadorias, que consiste em servirem como meios de subsistência e de produção, mas sim o fato de que este dinheiro e esta mercadoria, estes meios de produção e meios de subsistência, se defrontam com a *capacidade de trabalho* – despojada de toda a riqueza objetiva – como

<sup>31</sup> KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 48. Cf. também, do mesmo autor, **A Intelligentsia depois da luta de classes**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. Acesso em: dez. 2004.

<sup>32</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro II, p. 45.

*podere*s autônomos personificados nos seus possuidores; o fato de que, portanto, as condições materiais necessárias para a realização do trabalho estão *alienadas* (*entfremdet*. Al.) do próprio operário, ou, mais precisamente, se apresentam como *fetiches* dotados de uma vontade e alma próprias; o fato de as *mercadorias* figurarem como *compradores* de pessoas. [...] Não é o operário que compra meios de subsistência e meios de produção: são os meios de subsistência que compram o operário para o incorporarem nos meios de produção.<sup>33</sup>

Ou seja, o “sujeito automático” não vem do céu, nem da pura lógica interna da teoria, mas é o resultado histórico das formas como as relações sociais fetichistas vêm se desenvolvendo e objetificando, desde o fim do “comunismo primitivo”, através da **luta de classes**.

Em sua crítica ao “marxismo operário”, Kurz também argumenta que este não teria atingido a compreensão do problema do valor, limitando-se a denunciar a exploração da mais-valia. Ora, a exploração da mais-valia é a principal manifestação fenomênica do fetiche do valor, que só se tornou o núcleo do capitalismo na medida em que constitui a estrutura (pseudo) lógica para a apropriação de mais-valia por parte da burguesia (ou da burocracia). Sem esta apropriação, não haveria capitalismo, tampouco fetiche do valor. Que este processo de apropriação seja mais ou menos consciente, em nada altera o fato de que é o que move o capitalismo. Assim, ainda que o “marxismo operário” não domine plenamente a teoria, o que seria de fato um problema, não faz sentido descolar a crítica ao valor em si da crítica à expropriação de mais-valia, ou seja, do motor da luta de classes sob o capitalismo.

Kurz também sugere que não se trata mais, em nome do fim do trabalho e do capital, portanto das classes, de opor o trabalhador ao capitalista, ou mesmo o trabalho ao capital, já que são os dois lados da mesma moeda fetichista, mas de mobilizar todos aqueles para quem o fetichismo é intolerável; só que esses são necessariamente os subordinados ao trabalho ou à exclusão do mesmo. É por isso que Antunes, mesmo reconhecendo a relevância teórica de Kurz, condena sua posição com respeito à luta de classes, lamentando que

um autor tão instigante e responsável por uma das mais contundentes críticas ao capital e seu sentido destrutivo, se mostre *obliterado* para compreender as *novas configurações da luta de classes*, que não são *os últimos combates*,<sup>34</sup> mas as formas de

<sup>33</sup> Cf. MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, pp. 70-71.

<sup>34</sup> Alusão ao título de uma coletânea de artigos de Kurz.

confrontação entre a *totalidade do trabalho* e o *capital social total*, entre a classe trabalhadora em suas mais diversas clivagens e as *personificações do capital*.<sup>35</sup>

Se isso está correto, a noção de fetichismo não pode ser contraposta à de luta de classes em uma perspectiva emancipatória, pois não é possível conceber a superação do capital sem articular economia e política. Jogar fora a luta de classes é jogar fora o elemento político do marxismo.

A este propósito, há uma reflexão de Zizek que sintetiza de modo brilhante o método desenvolvido (embora não sistematizado) por Marx para se desvelar essa articulação complexa:

A luta de classes “política” ocorre em pleno centro da economia [...] enquanto, ao mesmo tempo, o domínio da economia serve como a chave que nos permite decodificar as batalhas políticas. [...] primeiro, devemos avançar do espetáculo político para sua infra-estrutura econômica; depois, num segundo passo, devemos confrontar a dimensão irreduzível da batalha política em pleno coração da economia.<sup>36</sup>

Mas esta formulação, embora verdadeira, ainda permanece em um plano muito geral. Como, a partir daí, desenvolver a análise concreta das situações concretas, como diria Lenin, de modo a orientar a práxis revolucionária *hoje*?

### 5.3 A Esfinge

O desafio estratégico mencionado acima, do qual aparentemente nenhum marxista contemporâneo tem podido dar conta com a necessária competência, foi identificado com precisão por Anderson:

O problema dessa estratégia permanece ainda hoje, como há cinquenta anos, como a Esfinge a defrontar o marxismo no Ocidente. É evidente que a liberdade da democracia capitalista, magra mas real com sua cédula e carta de direitos, só pode ceder à força de uma liberdade qualitativamente maior da democracia socialista, exercida sobre o trabalho e a riqueza, a economia e

<sup>35</sup> Cf. ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**, p. 164, nota 76.

<sup>36</sup> ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.

a família, bem como sobre a sociedade organizada. Mas como dominar as estruturas flexíveis e duráveis do Estado burguês, infinitamente elásticas ao se ajustarem a acordos sobre os quais ele imediatamente repousa, e infinitamente rígidas em preservarem a coerção da qual ele depende finalmente? Que bloco de forças sociais pode ser mobilizado, por que meios, sempre se encarregando dos *riscos* de desconectar o ciclo das acumulações de capital nas nossas economias de mercado intrinsecamente interligadas? São questões que nos lembram constantemente que o problema da estrutura e do sujeito – estruturas do poder econômico e político operativo, sujeitos de alguma insurgência calculável contra elas – é um problema não apenas para a teoria crítica, mas também para a mais concreta de todas as práticas.<sup>37</sup>

Kurz, que considera o capitalismo à beira do colapso, provavelmente atribuiria a dificuldade do marxismo em resolver os dilemas propostos por esta “esfinge” à incapacidade dos marxistas, em seu apego à luta de classes, de superarem teoricamente o fetiche do trabalho e do valor, embora reconheça que tal não teria sido possível no período “clássico” da revolução de outubro, muito menos no de Marx, pois as forças produtivas ainda não estariam maduras para o colapso sistêmico. Assim, fizeram mais ou menos o que se podia esperar, e bem mais que isto, no caso do gênio de Marx.

Hoje, porém, este amadurecimento teria ocorrido. Mas será que o problema é mesmo o apego dos marxistas ao “Marx da luta de classes”? O próprio Kurz, sempre que questionado sobre propostas de ação concretas, esquiva-se com a evasiva (justa) de que nenhum teórico individual é capaz de encontrar soluções para problemas de tal magnitude, devendo contudo estimular a reflexão dos movimentos sociais, os únicos capazes de transformações efetivas, nesse sentido. Em outras ocasiões, o mesmo Kurz propõe que a reflexão teórica se volte para a questão do desenvolvimento de formas embrionárias de sociabilidade não capitalistas dentro do capitalismo, que serviriam de modelos ou laboratórios para sua efetivação em escala mais ampla, para além do capital. Mas não se detém neste tema. Mais recentemente, ele tem insistido em se evitar comprometer o rigor crítico da teoria com soluções imediatistas.

Bem, nesse ponto, é importante voltarmos a Lenin, como propõe Zizek, não no sentido de repetirmos suas estratégias (datadas, em parte), mas no de retomarmos a necessária conexão entre teoria crítica e ação coletiva, ou seja, a práxis revolucionária, como o que de mais importante há a fazer. Mas de que forma? E qual o papel da comunicação e do gosto nessa história?

<sup>37</sup> ANDERSON, Perry. *A Crise da crise do marxismo*, pp. 93-4.

Antes de retomarmos essas questões, é importante nos determos um pouco mais no presente debate com Kurz. Em dado momento,<sup>38</sup> ele desenvolve uma importante distinção entre, de um lado, a noção de classes sociais “mistificadas como meta-sujeitos sociais” e, por outro lado, enquanto *categoria social analítica*. Cabe perguntar: a crítica (aliás correta) à “mistificação” invalida a “categoria social analítica”, ou mesmo prova de modo conclusivo a inexistência ou falência das classes enquanto algo mais do que uma mistificação? Kurz não chega propriamente a afirmar isto, mas tal idéia é insinuada ao longo de grande parte de sua obra, o que a converte em uma bela teoria desprovida de qualquer base social de ação.

Sobre a importância desta base social para o sucesso da implementação de uma alternativa sociometabólica ao capital, que lhe seja superior, Mészáros é contundente:

[...] o resultado positivo não depende de reconhecerem os intelectuais que a justificação histórica do sistema do capital está superada, mas da força material de um sujeito social consciente capaz de erradicar o capital do processo sociometabólico, superando desse modo a dominação da “riqueza estranha” sobre a sociedade. Se tal sujeito provar ser inferior à tarefa, não pode haver esperança para o projeto socialista. Mas, neste caso, não haverá esperança de sobrevivência para a humanidade.<sup>39</sup>

Por outro lado, se Kurz estiver certo ao afirmar que a terceira revolução industrial (microeletrônica) conduz o capitalismo ao seu limite lógico – pois eliminando o trabalho abstrato elimina sua própria “substância geradora de valor” –, o conseqüente esvaziamento da classe operária torna inviável, queira-se ou não, sua possibilidade de ação transformadora. Mas, sendo assim, o que resta para uma perspectiva emancipatória concreta? Kurz dá a resposta: a elaboração de uma nova teoria radical que possa orientar os movimentos sociais. Certo, mas quais “movimentos sociais”?

O que tornava a classe trabalhadora do século XIX, ou melhor, o proletariado industrial urbano, uma classe revolucionária era o fato de ser a produtora da parte mais substancial da riqueza social e ao mesmo tempo ser alienada desta mesma riqueza; era o seu número; era a especificidade de a própria organização coletiva da produção industrial agrupar os operários na forma de verdadeiros exércitos de produção, o que facilitava sua conversão em exércitos revolucionários. Esvaziado o proletariado em sua conformação “clássica”,

<sup>38</sup> KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**, p. 48.

<sup>39</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 942.

inviabilizada a perspectiva de tomada violenta do aparelho de Estado, este mesmo enfraquecido diante das contradições internas e externas de uma economia globalizada, a *quais* movimentos sociais dirigir-se, e com *qual* perspectiva de *ação* revolucionária?

Como esta questão permanece sem resposta, e nem mesmo é formulada com a mesma insistência e rigor de outros momentos de seu pensamento, a proposta de Kurz de se elaborar uma nova teoria radical que possa orientar os movimentos sociais converte-se, malgrado seu autor, em idealismo.

Portanto, se se tem por objetivo não somente uma *teoria* emancipatória, mas *ações* emancipatórias, e já que é ponto pacífico que a superação do moderno sistema produtor de mercadorias só pode ser fruto de *práxis* coletivas, faz-se necessário, junto à crítica fundamental à mistificação das classes enquanto meta-sujeitos sociais, conservar a *categoria social analítica* “classe social” de modo a identificar, nos “movimentos sociais” atuais, aqueles aos quais, por seus *interesses concretos de classe*, ainda que não conscientes, e por sua *força organizacional e numérica concreta*, ainda que potencial, a teoria deveria ser apresentada enquanto orientação crítica da ação.

Se das táticas de ação de Marx para o século de XIX pode-se dizer que já cumpriram sua missão histórica, nem por isso deixa de ser urgente, caso se queira conservar e operacionalizar sua crítica ao fetiche do valor, o desenvolvimento de um projeto positivo de ação, caso contrário fica-se enclausurado em um idealismo criticista impotente.

Pode-se também perguntar: a crítica de Kurz ao Marx do movimento operário vale para “luta de classes” somente no que se refere ao proletariado industrial atual como sujeito social, como o sujeito histórico da revolução, ou também enquanto categoria de análise mais ampla e objeto de organização política?<sup>40</sup> Ou seja, será que junto ao projeto da revolução operária clássica, também teria “vencido a validade” da tarefa de se buscar entender e superar contradições sociais à luz da idéia de que os “sujeitos-mercadoria”, como quer Kurz, o são de formas variadas e conflitantes, tenham disso consciência ou não, de acordo com a posição que ocupam em meio às relações de produção?

Como, afinal, superar a “forma comum”, o “sujeito automático”, o capital? No séc. XIX, Marx acreditava que através de uma

[...] declaração da **revolução permanente**, da *ditadura de classe* do proletariado como ponto necessário de transição para a *supressão das diferenças de classe em geral*, para a supressão de todas as relações de produção em que estas repousam, para

<sup>40</sup> Em *O Colapso da Modernização*, o próprio Kurz destaca a importante distinção entre classe social como categoria de análise e sujeito histórico.

a supressão de todas as relações sociais que correspondem a essas relações de produção, para a subversão de todas as idéias que brotam dessas relações sociais.<sup>41</sup>

Talvez seja uma solução *estrategicamente* datada. Mas devemos deliberadamente nos esquivar, mesmo dentro dos limites do campo teórico, do esforço de elaborar uma estratégia de ação atual que vá além da teoria? E se a resposta é negativa, a noção de luta de classes deveria ser abandonada? Também não, pois “[...] a questão da crítica radical é inseparável daquela de um *agente social* em relação ao qual é possível vislumbrar uma *alternativa estrutural* à ordem social dada.”<sup>42</sup>

Não se pode negar que a posição de Kurz é coerente com sua leitura de Marx. Epistemologicamente, para ele, o que permanece vivo do pensamento de Marx não é o seu caráter revolucionário propositivo, enquanto fundamento teórico para o dismantelamento da sociedade capitalista e a construção da socialista, mas seu caráter crítico radical e sua profundidade analítica:

A obra de Marx, de acordo com o seu significado atual, representa antes uma *teoria negativa do colapso* do que uma teoria positiva do “desenvolvimento socialista”, embora tenha sido explorada pelas ditaduras burocráticas para a legitimação do socialismo de estado. Por isso, o arcabouço lógico e analítico do marxismo é a projeção teórica do capitalismo e de seu desenvolvimento até o seu futuro estado maduro de crise.<sup>43</sup>

É por ver as coisas deste modo que Kurz propõe, em diversos textos,<sup>44</sup> a distinção entre o Marx da crítica ao fetiche do valor e o da luta de classes. Considerando mais de perto a obra de Marx, entretanto, a distinção se mostra simplesmente inviável. Ou seja, ainda que no plano estritamente teórico, é

<sup>41</sup> MARX, Karl. **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850**. Documento eletrônico: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/index.htm>. Acesso em: jun 2004. Os bolcheviques e aqueles que seguiram seu modelo, viram na ditadura do partido comunista a encarnação da ditadura do proletariado. Esta, porém, enquanto transição para a supressão do capital, jamais ocorreu.

<sup>42</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 234.

<sup>43</sup> KURZ, Robert. **Marx 2000**. Documento eletrônico: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?table=transnacionales&index=1&posnr=678&backtext1=text1.php>. Acesso em: jul. 2006.

<sup>44</sup> O tema é recorrente, como pode ser constatado de modo inquestionável em uma entrevista relativamente recente. Cf. KURZ, Robert. Entrevista a Sonia Montaño. In. **Revista IHU On-Line**, no. 188, 10.07.2006. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, S.Leopoldo, Porto Alegre, RS. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz234.htm>. Acesso em: jul. 2006.

logicamente impossível insistir na crítica ao fetiche do valor abandonando a noção de luta de classes. Vejamos.

Kurz chega a afirmar que “a tentativa marxiana de transcender o capital por meio de uma mera *absolutização* da ‘classe operária’ [...] foi sempre uma construção enviesada, pois assim se intentava alcançar em totalidade o que era um momento particular, imanente ao próprio capital.”<sup>45</sup>

Será mesmo? Vejamos: “Proletariado e riqueza são antíteses. E nessa condição formam um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. Do que aqui se trata é da posição que um e outra ocupam na antítese. Não basta esclarecê-los como os dois lados – ou extremos – de um todo.”<sup>46</sup>

Nesta passagem, Marx e Engels parecem refutar a crítica de Kurz, exatamente por lhe darem razão. Ou seja, se trocarmos o conceito “propriedade privada” por “capital”, como aliás o próprio Marx viria a fazer mais tarde, percebemos uma antecipação do raciocínio de Kurz sobre o capital constituir a única totalidade. O que se perde em Kurz, porém, são os pólos positivo e negativo desta totalidade, as classes em disputa, a antítese constitutiva e potencialmente supra-sunora; o proletariado só é a classe universal na medida em que seu interesse *particular* em se libertar do capital só pode ser efetivado na prática mediante a libertação *universal* de toda a humanidade. Em termos dialéticos, é uma particularidade atual que carrega em si uma potência universal, a qual só se atualiza no momento em que seu ser social de classe se desvanece, carregando consigo as demais classes e a própria sociedade de classes. Por outro lado, como demonstra Mészáros sobre a atuação concreta da burguesia na manutenção do sistema, “a capacidade do capital de deslocar suas contradições opera por meio da atividade e da prática mediadora da classe que positivamente identifica seus interesses com os limites objetivos deste sistema de controle sociometabólico.”<sup>47</sup>

É verdade que ao chamar de “falsa imediatez *sociologista*” a expectativa marxiana (e marxista) de ver na classe operária do séc. XIX e início do XX “o” sujeito histórico da superação do capitalismo, Kurz certamente tem razão. Mas quando ele joga fora, junto a este sociologismo imediatista, a *categoria analítica luta de classes* e a práxis revolucionária potencial nela calcada, permanentemente atualizada enquanto a sociedade permanece dividida em classes

<sup>45</sup> KURZ, Robert. *A Intelligentsia depois da luta de classes*. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. Acesso em: dez. 2004.

<sup>46</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003a, pp. 47-9.

<sup>47</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002, p. 466.

antagônicas, enfraquece sua própria crítica enquanto prática teórica emancipatória.

Afinal, como disse Marx em uma outra circunstância: “alguns dos cidadãos que intervieram em nosso debate, ao intentarem atenuar as proporções das coisas e apresentar esta relação fundamental entre o empregador capitalista e o operário como uma questão secundária, cometeram [...] um erro.”<sup>48</sup>

Ou, como diria, hoje, Mészáros:

Acreditar, como dizem, que as contradições do capital e do trabalho não existem, ou que nunca serão reconhecidas e que jamais sofrerão a ação daqueles que mais sentem seus impactos devastadores, exige que também se acredite que o povo nada mais é do que cegos idiotas para sempre hipnotizados pelas promessas da “circulação econômica” universalmente benéfica do capital, embora os fracassos monstruosos do sistema afetem diretamente a vida de bilhões de pessoas. A avaliação feita por Marx do desenvolvimento da consciência social é muito mais plausível, ao enfatizar que “o reconhecimento do produto como algo seu, e a consciência de que sua separação das condições de realização é uma injustiça – *uma relação imposta pela força* – é um enorme avanço da consciência, *ela própria o produto* do modo de produção capitalista e também o ANÚNCIO DO SEU DESTINO, tal como a consciência do escravo de que ele *não poderia ser a propriedade de outro* reduziu a escravidão a uma existência artificial, hesitante, e tornou impossível para ela continuar a prover as bases da produção”.<sup>49</sup>

Kurz poderia argumentar que, efetivamente, as circunstâncias eram outras e que, hoje, o desemprego estrutural promovido pela revolução microeletrônica – que aumenta de forma brutal a parte constante do capital em relação à variável em sua composição orgânica – e a ausência da geração de novos mercados de massa compensatórios têm tornado o próprio trabalho abstrato obsoleto como substância do valor (conseqüentemente o movimento operário), o que representa um curto-circuito no sistema, mas não propriamente uma alternativa de socialização superior.

<sup>48</sup> Cf. **Salário, Preço e Lucro**. Documento eletrônico. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1865/06/salario/index.htm>. Acesso em: jul 2004.

<sup>49</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 716-7. As citações de Marx desta passagem são atribuídas por Mészáros ao título “Economic-works: 1861-1864”, p. 246. As reflexões de Marx sobre o papel econômico da consciência do escravo são de uma importância decisiva para a presente pesquisa.

Ainda assim, a acumulação de capital – que ocorre graças a uma gigantesca taxa de mais valia relativa – e sua concentração em cada vez menos mãos conduzem à formação de uma espécie de superburguesia transnacional e a uma pauperização crescente das demais classes e frações de classes em escala global (demos a estas o nome que quisermos), que a ela podem se opor e, de fato, se opõe, mesmo que ainda não sob a forma de movimentos conscientes de classe, nem de modo eficaz numa perspectiva para além do capital enquanto “forma comum”.

Todavia, este caráter *não conscientemente classista*<sup>50</sup> dos movimentos sociais de resistência da atualidade não deveria nos surpreender, muito menos a Kurz, que sabe muito bem que:

Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade.<sup>51</sup>

Ou, numa formulação de nossos dias que aproxima a questão um pouco mais do objeto da presente pesquisa: “Mesmo as palavras mais emotivas e eloqüentes de exortação ideológica são impotentes caso não estejam sustentadas por forças materiais dinâmicas e tendências objetivas de desenvolvimento.”<sup>52</sup>

Ora, se essas “tendências objetivas de desenvolvimento” dizem respeito sobretudo ao fato de a superação total do capital só poder concretamente realizar-se quando todo o mundo estiver a ele subordinado, numa economia globalmente integrada, o início do domínio completo da burguesia (transnacional) não poderia ser representado pela “guerra total” de Bush? Afinal, será que a “pura expressão política” da dominação burguesa era mesmo o Estado nacional? Ou este foi necessário somente em seus primeiros estágios?

Se essa hipótese estiver correta, o problema da luta de classes não teria realmente chegado ao fim; pelo contrário, parafraseando Kurz *contra* Kurz, “continua de pé e só agora passa a ser efetivo”. Talvez o que tenha acabado, em 1989, não seja “a luta de classes”, “o Manifesto”, como propõe Kurz, mas simplesmente a práxis da Terceira Internacional, com toda a sua carga de reducionismo politicista, taticista, que caracterizou a legitimação ideológica do Leste e do sul “comunistas”. Por isso, mais do que falar em um Marx da crítica ao fetiche do valor e em um “outro”, da luta de classes, é preciso distinguir uma

<sup>50</sup> Que é um dado fundamental para esta tese.

<sup>51</sup> MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**, pp. 24-5.

<sup>52</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 426.

epistemologia marxiana ainda insuperada de uma política datada, e sobretudo elaborar novas práxis.<sup>53</sup>

Nesse sentido, retomando Lukács, e aceitando o postulado de Kurz de que o movimento operário “clássico” teria atuado não para além, mas para dentro do capital, poderíamos concluir que o proletariado *ainda* não se fez sujeito histórico, isto é, sujeito consciente de seu próprio destino – por que, em estágios anteriores de desenvolvimento do capitalismo, isto simplesmente **não era possível**.

## 5.4 A Luta de classes hoje

Podemos agora afirmar que é na compreensão do conceito **modo de produção** como totalidade histórica que as noções de **fetichismo do valor** e **luta de classes** tornam-se fecundas em sua complementaridade dialética, compondo o arcabouço teórico para uma análise marxista rigorosa do conjunto das atividades humanas, para além de qualquer economicismo ou sociologismo.

Nesta linha de raciocínio, ao invés de descartarmos a noção de luta de classes, seria talvez o momento de repensá-la em um outro patamar, para além dos Estados nacionais e das formas convencionais de organização (sindicatos e partidos), retomando em novas bases o internacionalismo original do movimento operário. Os fóruns sociais internacionais e ações similares podem representar um esboço nessa direção, não como manifestações do proletariado fabril em sua expressão clássica, mas como a confluência organizada<sup>54</sup> dos

---

<sup>53</sup> E é nesse ponto, como veremos adiante, que a presente discussão, embora extensa, se mostra relevante e mesmo indispensável para a compreensão da *dialética interna* do gosto, entre sabor/prazer e saber/conhecimento, e de sua *dialética externa*, de complexo *atualmente determinado* pela economia mercantil, mediante a atuação das ITCs, mas *potencialmente determinante* de uma economia humanizada, passagem para a qual essas mesmas ITCs poderiam ser instrumentalizadas, dentro de uma luta política mais ampla, para a qual, entre outros fatores, seria importante que fosse de algum modo recriado “o *pathos* dos primeiros movimentos da classe trabalhadora”, na expressão de Lukács. Cf. LUKÁCS, apud MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 494.

<sup>54</sup> Organização esta, diga-se de passagem, que tem nas novas tecnologias da comunicação um suporte fundamental.

não-proprietários dos meios de produção<sup>55</sup> de todo o mundo num sentido nitidamente antiburguês:

[...] a transcendência do Estado e quem a desencadeia, o proletariado (ou, para utilizar um termo teoricamente mais preciso: o trabalho, o antagonista estrutural do capital), estão inseparavelmente ligados e constituem o ponto central da teoria política de Marx. Não há qualquer romantismo em sublinhar sua importância desse modo: apenas um alerta destinado àqueles que querem expurgá-lo da estrutura conceitual de Marx, que deveriam perceber quanta coisa mais – de fato, quase todo o resto – teria que ser jogado ao mar junto com eles.<sup>56</sup>

Ou seja, como vimos, a própria crítica ao fetiche do valor só é pensável no quadro de uma sociedade dividida em classes antagônicas, mais especificamente em capitalistas e proletários, entendidos não somente como subjetividades empíricas, mas igualmente enquanto personificações das categorias econômicas capital e trabalho.

O fetiche do valor, forma hegemônica de socialização sob o regime do capital, reproduz as classes em luta e é por elas produzido. Como pensar sua superação sem a superação das classes? E como pensar esta superação se as eliminamos da reflexão crítica? É possível pensar as classes como “meta-sujeitos históricos”, sem cair na mistificação idealista ou em um “reducionismo sociologista” qualquer; é possível conservar seu caráter de abstração teórica essencial; pois é “a divisão social do trabalho” o que “constitui o fundamento geral de toda produção de mercadorias”,<sup>57</sup> e as classes são a causa e o efeito desta divisão.

Kurz, como é sabido, pensa diferente.

<sup>55</sup> Sabemos que, hoje, com a pulverização acionária da propriedade dos meios de produção, e com a hegemonia do capital financeiro na economia global, faz pouco sentido insistirmos na figura do capitalista do século XIX enquanto “o burguês”. A burguesia, porém, é hoje constituída por aqueles que detêm o controle mais substantivo da terra, dos meios de produção (os principais acionistas e as “encarnações” do proprietário na forma de executivos) e dos aparatos – repressivos e ideológicos – de Estado (a burguesia gerencial e financeira e seus representantes políticos), determinando, de maneira menos ou mais consciente, o destino da esmagadora maioria das pessoas, sob o imperativo cego da valorização do valor, nos limites da coação da concorrência e das lutas intraclassistas e entre as classes. O pequeno-burguês, por sua vez, continua a ser basicamente o pequeno proprietário. E quem é o proletariado de hoje? A “classe que vive do trabalho”, conceito proposto por Ricardo Antunes. Ver ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho.**

<sup>56</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 571.

<sup>57</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 1, p. 406.

Em artigo recente, refletindo sobre uma possível retomada na luta de classes, na Alemanha de hoje, e concluindo por sua improbabilidade, o autor alemão, embora reconheça a importância da greve, pondera, com razão, que sozinha ela só pode ser ineficaz, sendo necessário o desenvolvimento de outras formas de combate ao capital agregadas a ela, pois:

já não se pode continuar a falar do “braço forte” que faz parar todas as rodas. Os empregados estão enfraquecidos e estilhaçados pelo outsourcing.<sup>58</sup> Antes de mais nada [...] domina na “constituição orgânica do capital” (Marx), há muito tempo e cada vez mais, o emprego dos meios materiais científicizados. Os preços destes quase não são rebaixáveis através de pressões, ao contrário do preço do bem mão-de-obra. [...] A verdadeira “classe que cria mais valia” está a encolher, é nisso que consiste o limite intrínseco da acumulação. E é por isso que esta base se tornou demasiado estreita para uma resistência social com força convincente.<sup>59</sup>

Em linhas gerais, o raciocínio é irretocável, a não ser por um ponto: será o operário de fábrica realmente a única “classe que cria mais valia”? Não. Pois já no capitalismo embrionário do século XIX, Marx podia afirmar que:

Há [...] ramos industriais autônomos em que o resultado do processo de produção não é nenhum produto, nenhuma mercadoria. Entre eles, o único setor importante, do ponto de vista econômico, é o de transportes e comunicação, que abrange tanto o transporte de mercadorias e pessoas quanto a transmissão de notícias, serviço postal etc.<sup>60</sup>

E o que dizer das diversas novas formas de trabalho produtivo (do ponto de vista do capital, isto é, geradores de mais-valia) do capitalismo contemporâneo ao redor do planeta?<sup>61</sup>

<sup>58</sup> “Outsourcing”: externalização de custos, terceirização de atividades.

<sup>59</sup> KURZ, Robert. **O Caso está a ficar sério**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz169.htm>. Acesso em: jul 2007.

<sup>60</sup> Isso porque o valor que o dispêndio de força de trabalho envolvido nesses meios acrescenta ao produto consiste em lhe proporcionar deslocamento espacial, além de acelerar a circulação, conseqüentemente os ciclos do capital, e portanto a realização da mais-valia e da reprodução ampliada. É desnecessário mencionar o gigantesco crescimento desses setores do tempo de Marx aos dias de hoje, tanto em termos absolutos quanto relativos. Cf. MARX, Karl. **O Capital**. Livro II, p. 64.

<sup>61</sup> Para um estudo mais aprofundado dessa questão, ver ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**.

Resta, em meio a este quadro, o desafio de se localizar o sujeito social revolucionário nos dias de hoje. Neste sentido, Mészáros nos fornece duas indicações metodológicas fundamentais. A primeira refere-se à necessidade de se identificar sua configuração sociológica e aos critérios que devem ser considerados nessa identificação:

O sujeito da emancipação não pode ser arbitrária e voluntariamente predefinido. Ele só estará apto para criar as condições de sucesso se abranger a totalidade dos grupos sociológicos capazes de se aglutinar em uma força transformadora efetiva no âmbito de um quadro de orientação estratégica adequado. O denominador comum ou o núcleo estratégico de todos esses grupos não pode ser o “trabalho industrial”, tenha ele colarinho branco ou azul, mas o *trabalho como antagonista estrutural o capital*. Isto é o que combina objetivamente os interesses variados e historicamente produzidos da grande multiplicidade de grupos sociais que estão do lado emancipador da linha divisória das classes no interesse comum da *alternativa hegemônica do trabalho à ordem social do capital*.<sup>62</sup>

Esse argumento é muito importante, pois não é somente, nem principalmente, o *número* dos membros de uma massa (embora não seja um fator desprezível) o que lhe confere um potencial revolucionário, mas a posição estratégica que seus integrantes ocupam em meio às relações de produção de um dado modo de produção em um determinado momento histórico – e a *universalidade* de suas reivindicações.

Sobre esta questão, Marx nos diz algo fundamental, tomando como objeto de análise o campesinato francês por ocasião do 18 Brumário:

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

<sup>62</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *O Poder da Ideologia*, 51.

São, conseqüentemente, incapazes de fazer valer seu interesse de classe em seu próprio nome [...] <sup>63</sup>

Temos também, nesta passagem, um excelente exemplo do modo como Marx articulava em suas análises a dimensão política com a econômica da noção de classe, além de uma expressiva ilustração da razão pela qual o mero número e a subordinação comum não bastam para a formação de uma consciência e para a implementação de uma ação revolucionária, questão que nos remete à segunda indicação metodológica de Mészáros mencionada acima, aquela que diz respeito ao papel “vital da ideologia socialista”:

O papel vital da ideologia socialista, como negação radical da ordem estabelecida, consiste precisamente em identificar e ajudar a ativar, através de sua orientação abrangente, todas aquelas mediações potencialmente libertadoras e que tenham a capacidade de transcender essa ordem, mediações que, sem sua ativa intervenção, permaneceriam adormecidas e dominadas pelo poder do isolamento da imediatividade, gerenciada e manipulada pela ideologia dominante. <sup>64</sup>

Tendo isto em conta, se por um lado Kurz parece estar certo ao afirmar que a luta do movimento operário “clássico”, que ocorreu num estágio pouco desenvolvido do capitalismo, era voltada não contra o capital, mas contra resíduos pré-capitalistas nas relações de trabalho e na organização da sociedade como um todo, esta verdade é limitada na medida em que, por outro lado, esta era uma etapa necessária na luta contra o capital, ainda que nem todos os combatentes, ou mesmo a sua maioria, soubessem disso. <sup>65</sup> Além disso, sua alternativa de transformação social a partir da conscientização de “grandes

<sup>63</sup> MARX, Karl. MARX, Karl. **O 18 brumário de Luiz Bonaparte**. Documento eletrônico: <http://www.marxists.org>. Acesso em: mar. 2006. Vemos aqui a diferença entre classe enquanto sujeito econômico e classe enquanto sujeito político, o que Lukács, em termos hegelianos, definiria mais tarde como a diferença entre “classe-em-si” e “classe-para-si”. A passagem de uma à outra se dá mediante a emergência da consciência de classe, a qual, porém, não surge por geração espontânea, mas em meio à própria luta de classes, seja mediante a atuação dos intelectuais marxistas junto ao proletariado, seja pela própria pressão das contradições acirradas no desenvolvimento do capitalismo. O fato é que essa questão merecia ser trazida de volta ao debate de hoje.

<sup>64</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 239. Mészáros refere-se a importantes movimentos de conteúdo libertário mais particulares, isto é, sem apelo universal: negros, mulheres, imigrantes, gays etc.

<sup>65</sup> O que nos remete à relevância da formulação de Lukács, sobre uma *consciência de classe possível*, na passagem da *consciência em si* à *consciência para si*.

movimentos de massa”, *sem um lastro classista*, é vaga e idealista, pois: 1) conceitualmente, “massa” é uma má alternativa para “classe”, ainda que a última categoria possa suscitar confusões, e 2) ao contrário do antigo proletariado fabril, as “massas” atuais, embora permaneçam sob o jugo do trabalho abstrato e do capital, seja na forma do emprego, do subemprego ou do desemprego, não dispõem de nenhuma organização estratégica,<sup>66</sup> tampouco são, enquanto massas, diretamente responsáveis pela produção de riqueza na forma de mercadorias, o que as torna, do ponto de vista do “sujeito automático”, mais ou menos descartáveis conforme sejam mais ou menos produtivas e solventes.<sup>67</sup> Ou seja, na prática, não há coações concretas que favoreçam sua organização, nada indica que razões subjetivas apontem nesse sentido e, por fim, servem cada vez menos para o capital, por isso são sistematicamente *eliminadas*.

Assim, é teoricamente necessário que se investigue, em meio à complexa rede de cooperação e conflitos entre as classes e frações de classe atuais, quais deveriam ser apoiadas, estimuladas ou combatidas no sentido de se evitar o “aniquilamento das [...] classes em confronto”,<sup>68</sup> que hoje traria consigo, mais do que a barbárie, a própria entropia sociometabólica.

Uma leitura do *Manifesto* à luz do *18 Brumário* nos ajudaria nessa investigação, nos permitiria enxergar que a noção bipolar de *duas* classes em confronto – a burguesia e o proletariado industrial do século XIX – é tanto uma esquematização simplificada, datada e didática/motivacional (trata-se de um **manifesto**) sobre um processo muito mais complexo e dinâmico – que envolve, em meio à luta entre as duas principais classes antagônicas, as lutas e

<sup>66</sup> Com exceção dos movimentos sociais, cujo estudo, necessário e pertinente ao tema deste trabalho, extrapola nosso tempo e conhecimentos atuais. Podemos porém constatar que, na medida em que estão organizadas em movimentos sociais, perdem a qualidade de massas e, na medida em que se opõem, com graus variados de consciência, à burguesia enquanto “personificação de categorias econômicas”, adquirem no mesmo grau a qualidade de movimentos de classe.

<sup>67</sup> O que, sem dúvida, representa um “tiro no pé” do próprio “sujeito automático”, já que, em face da superprodutividade atual, cai o valor unitário de cada mercadoria, e não havendo uma demanda solvente – devido sobretudo ao “desemprego estrutural” (Kurz) crescente gerado pela revolução microeletrônica –, a gigantesca mais-valia relativa gerada na produção não tem mais como se realizar na esfera da circulação, e o capital perde aos poucos sua capacidade fantasmagórica de completar novos ciclos e “rotações” (Marx, *O Capital*, livro 2) em seu processo de reprodução ampliada, de se expandir continuamente, o que conduz fatalmente ao desmoronamento do edifício capitalista, adiado ultimamente pela queima de excedentes através das guerras e pela especulação nos mercados financeiros – dispositivos extremos que por si só atestam a anormalidade do andamento normal das coisas, e que não têm como funcionar para sempre. Mas o que brotará dos escombros se nada eficaz for feito para “aliviar as dores do parto”?

<sup>68</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**, pp. 23-4.

alianças internas e externas que envolvem diversas *frações* de classe – quanto uma abstração teórica fundamental. Nos termos de Lukács:<sup>69</sup>

são corretas as fórmulas de Marx, que se baseiam no fundamento de uma hipótese metodologicamente isolante de uma sociedade composta apenas de capitalistas e proletários? Qual a melhor maneira de interpretá-las? Os críticos ignoravam por completo o fato de que essa hipótese, em Marx, era apenas uma hipótese metodológica para compreender o problema de maneira mais clara, antes de avançar para a questão mais abrangente, que situava o problema em relação à totalidade da sociedade.<sup>70</sup>

Resta, hoje, a questão: a que frações de classe, e não a que massas, deveria a “conscientização” se dirigir? Em outros termos, é o que se pergunta Zizek:

O que fazer a propósito da importância crescente da “produção imaterial” hoje (ciber-trabalhadores)? Devemos insistir que somente aqueles envolvidos na produção material “real” constituem a classe trabalhadora, ou damos o passo final e decidimos aceitar que os “trabalhadores simbólicos” são os (verdadeiros) proletários de hoje? Deve-se resistir a dar este passo, por que isto mascara a DIVISÃO entre produção imaterial e material, a CISÃO na classe operária (em regra geograficamente delimitada) entre ciber-trabalhadores e trabalhadores materiais (programadores nos EUA e na Índia, sweat shops<sup>71</sup> na China ou na Indonésia).<sup>72</sup>

Temos aí a divisão entre produção imaterial e material correspondendo respectivamente a uma elite operária e a uma massa operária menos qualificada, distribuídas pelo planeta de maneira bem delineada. Na seqüência desta passagem, Zizek acrescenta:

Talvez, a figura do DESEMPREGADO seja aquela na qual melhor se encaixa o proletário puro de hoje: a determinação substancial do desempregado permanece a de um trabalhador, mas eles estão impedidos de atualizá-la OU de renunciar a ela, de

<sup>69</sup> Nesta passagem, Lukács critica alguns críticos de Rosa Luxemburgo.

<sup>70</sup> LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**, pp. 111-2.

<sup>71</sup> Locais onde se trabalha sob condições degradantes, não obstante estarem vinculados a grandes corporações transnacionais. Um exemplo típico são as fábricas da Nike na Indonésia.

<sup>72</sup> ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.

modo que permanecem suspensos na potencialidade de trabalhadores que não podem trabalhar.<sup>73</sup>

Esta é certamente uma proposta temerária, pois os “desempregados crônicos” são tão desarticulados quanto os camponeses estudados por Marx no *18 Brumário* e tão “revolucionários” quanto o lumpesinato, por quem ele não nutria maiores simpatias.<sup>74</sup> Não obstante, é o esboço de uma análise, não importa por ora se correta ou equivocada, das sociedades contemporâneas sob o prisma da luta de classes. E esforços neste sentido são fundamentais, pois, se estamos todos subordinados ao capital, isto se dá de forma diferenciada, diferença esta mediada, sim, por “categorias sociais”<sup>75</sup> de cunho etário, étnico, de gênero etc., mas, sobretudo, pela divisão de CLASSE – hoje integralmente determinada pela divisão internacional do trabalho. Por isso, “uma vez negada a realidade da luta de classes, todas as pretensões de radicalismo acabam junto com esta negação.”<sup>76</sup>

Assim, se uma “economia totalitária” (Kurz) faz com que as pessoas só sejam sujeitos de direito pela sua propriedade de vender ou comprar força de trabalho, ainda que esta esteja se tornando, conforme sustenta Kurz, cada vez menos vendável, é a posição que cada um ocupa em meio à divisão social do trabalho, às relações de produção, isto é, sua posição de CLASSE, que determina seu “ser social”; é verdade que se trata de um processo fetichista, mas real, e “existente”, se quisermos ser hegelianos. Pois é a forma empírica, fenomênica, como se dá a objetificação dos sujeitos enquanto proprietários dos meios de produção, latifundiários, rentistas nas mais diversas escalas, ou produtores de mercadorias (e serviços), ou ainda no papel de excluídos da própria reprodução da vida, que os diferencia enquanto sujeitos de CLASSE, menos ou mais conscientes. Isto faz com que todos, a despeito de estarem presos, como sustenta Kurz, na mesma imanência fetichista, possuam interesses antagônicos. É a este antagonismo e a seu potencial revolucionário que Marx se refere quando menciona o processo de alienação do próprio trabalho a que está submetida a classe trabalhadora (“o operário”), em oposição e complementaridade ao capital (“o capitalista”):

Aqui o operário está logo de início num plano superior ao do capitalista, porquanto este último criou raízes nesse processo de

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>74</sup> No que, ao que tudo indica, ele tinha razão, se considerarmos os acontecimentos narrados e analisados no *18 Brumário*, para não falarmos dos pogromistas russos ou do nazifascismo.

<sup>75</sup> Cf. LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais**.

<sup>76</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 163.

alienação e nele encontra a sua satisfação absoluta, ao passo que, na sua condição de vítima do processo, o operário se acha de imediato numa situação de rebeldia e o sente como um processo de sujeição. [...] A autovalorização do capital – a criação de mais-valia – é [...] objetivo determinante, predominante e avassalador do capitalista, impulso e conteúdo absoluto de suas ações; na realidade, não é outra coisa senão o afã e a finalidade racionalizados do entesourador. Conteúdo absolutamente mesquinho e abstrato, que, sob certo ponto de vista, faz o capitalista aparecer como que submetido a uma servidão para com a relação do capital que é igual, embora também de outra maneira, à do seu pólo oposto, à do operário.<sup>77</sup>

Sendo assim, é inaceitável a idéia de que, para que se possa desenvolver práxis para além do “moderno sistema produtor de mercadorias” (Kurz), tenha se tornado inútil considerar esses antagonismos.

À luz dessas considerações, chegou o momento de nos reaproximarmos de nosso objeto.

---

<sup>77</sup> MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, p. 56.

## Capítulo 6

# CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DA COMUNICAÇÃO

Nunca é demais enfatizar que a mistificação político-ideológica não se alimenta de si mesma (se assim fosse, seria relativamente fácil suplantá-la), mas de uma contradição objetiva da base socioeconômica. (Mészáros)<sup>1</sup>

Se uma abordagem marxista da comunicação não pode consistir em uma mera apologia metodológica da determinação em última instância da economia sobre a superestrutura, a cultura, o universo simbólico ou como se queira chamar, tampouco deve deixar de reconhecer a efetividade contraditória dessa determinação, mantendo sempre atual a análise crítica de seu caráter fetichista, voltada para a sua superação.

Para compreender bem isso, devemos entender “economia” em um duplo sentido, ou melhor, em dois níveis de abstração: no primeiro, o termo remete, como vimos, à “produção e reprodução da vida social”, sejam quais forem as circunstâncias; no segundo, aos diversos modos de produção que existiram e foram superados por outros.

No primeiro sentido, a “determinação em última instância” é insuperável; no segundo, passível de superação. Em outras palavras, é impossível haver história sem que se dê alguma forma de produção e reprodução da vida social, mas os homens só fazem história na medida em que o conjunto de suas ativi-

---

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*, p. 1026.

dades físicas e intelectuais dirige-se no sentido de conservar ou transformar um modo de produção dado, tenham eles consciência disto ou não.

Assim, metodologicamente, no que diz respeito aos temas superestruturais com os quais os estudos de comunicação são usualmente identificados – não importa aqui em qual chave teórica, fale-se em ideologias, discursos, processos semióticos, práticas intersubjetivas ou o que for –, o marxismo consiste não em reduzir a superestrutura a mero reflexo da estrutura produtiva, mas em estudar a totalidade de cada formação social, a partir dos limites e potencialidades materiais e espirituais que a estrutura favorece ou bloqueia, em seu dinamismo, em sua complexidade, buscando, em meio aos aspectos contraditórios da totalidade concreta, o motor, ou, mais precisamente, a alavanca de sua superação – pois um motor é um autômato e a alavanca revolucionária em ação pressupõe um sujeito autônomo alavancador. É, aliás, por esta razão que Kosik, ao refletir sobre a categoria da totalidade, destaca o caráter concreto da ação criadora do homem:

[...] a totalidade de base e superestrutura permanece abstrata se não se demonstra que é o homem, como *sujeito histórico real*, que no processo social de produção e reprodução cria a base e a superestrutura, forma a realidade social como totalidade de relações sociais, instituições e idéias; e nesta criação da realidade social objetiva cria ao mesmo tempo a si próprio, como ser histórico e social, dotado de sentidos e potencialidades humanas, e realiza o infinito processo de “humanização do homem”.<sup>2</sup>

A esta “humanização do homem”, porém, se opõe em grande medida o regime do capital, que tem por imperativo último subordinar o conjunto da vida sobre a Terra, o que envolve os “produtos do espírito”, ao princípio da valorização do valor, ou da reprodução ampliada do capital. É por esta razão que, a nosso ver, no campo dos estudos de comunicação, ainda não surgiram alternativas satisfatórias à tese central do pensamento frankfurtiano, a saber, uma crítica implacável à subordinação da produção cultural (ou simbólica) à lógica da mercadoria.<sup>3</sup> Pode-se perfeitamente discordar das considerações estéticas de Adorno, de seu “aristocratismo”, de seu pessimismo, o que for, mas é um grave equívoco passar ao largo de sua principal contribuição teórica para o campo da comunicação: a crítica à mercantilização da cultura.

<sup>2</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 60.

<sup>3</sup> Aliás, não se pode compreender adequadamente a extensão da crítica dos teóricos de Frankfurt à mercantilização da cultura sem um conhecimento adequado da crítica marxiana ao fetichismo da mercadoria.

Esta crítica, contudo, sozinha, não dá conta das diversas formas de resistência das audiências – menos ou mais conscientes – à dominação do capital, que ocorrem no momento da recepção – ou da “decodificação” (Hall). Essas resistências, por sua vez, no que elas possuem de politicamente relevante, são a expressão, direta ou indireta, da luta de classes, assim como a ausência de uma reflexão mais acurada a seu respeito por parte de Adorno, Horkheimer, Marcuse ou Habermas relaciona-se com sua ilusão a respeito da “integração da classe operária”.

É neste sentido que a contribuição dos Estudos Culturais é bem vinda ao campo da Comunicação, conforme veremos agora, buscando igualmente identificar os seus limites.

## 6.1 Estudos Culturais na Sociedade do Espetáculo

Em comunicação, outrora, investigava-se de que forma e até que ponto os meios de comunicação de massa influenciavam as pessoas; hoje se discute de que forma e até que ponto essa influência dos meios de comunicação é mediada por fatores culturais de matriz não midiática, fatores estes que favorecem *leituras diferenciadas* de um mesmo discurso, abalando assim as velhas teses sobre o poder manipulador uniformizante da indústria cultural em escala massiva.

Essa mudança, promovida pelos Estudos Culturais, foi importante, no sentido de equilibrar os exageros daqueles que, à esquerda e à direita, viam nos meios de comunicação um poder independente e total, praticamente negando inteligência às massas.<sup>4</sup> Seu corolário é a noção de *recepção ativa*.

Em um merecido reconhecimento à contribuição de Gramsci e de Bakhtin para o marxismo, incluindo a incorporação de seu pensamento pelo que de melhor se produziu no campo dos estudos culturais, é oportuno lembrar aqui uma carta de Engels, que nos deixou uma indicação reveladora sobre uma deficiência que ele reconhecia em sua obra e na de Marx, obra, como sabemos, em boa parte comum. É precisamente esta deficiência que Gramsci, Bakhtin e, posteriormente, os Estudos culturais tentaram resolver.

Engels disse que faltou que ele e Marx definissem a *forma* como se dava a passagem do econômico para o ideológico, por terem se limitado a descrever o *conteúdo* do processo global:

Nós todos colocamos inicialmente – e tínhamos de fazê-lo  
– a ênfase principal, antes de mais nada, em *derivar* dos fatos

<sup>4</sup> Cf. ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**.

econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados através delas. Com isso negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como essas concepções etc. surgem. Isso deu aos adversários um belo pretexto para erros e deformações [...] <sup>5</sup>

Hoje, definir a centralidade das ITCs, articulada aos demais fatores que determinam a *forma* desta passagem, isto é, a estrutura de suas mediações, bem como, partindo do simbólico, o sentido oposto e, enfim, sua dialética, é o que cumpre fazer em uma perspectiva marxista, ou materialista-dialética, da comunicação, pois, como ensina Kosik:

A dialética materialista como método de explicitação científica da realidade humano-social não significa [...] emparelhamento dos fenômenos de cultura aos equivalentes econômicos [...], nem redução da cultura a fator econômico. A dialética *não é o método da redução: é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade*, é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico. <sup>6</sup>

Assim, dado o atual momento de desenvolvimento desta pesquisa, o objeto geral <sup>7</sup> de uma ciência marxista da Comunicação poderia ser formulado nos

<sup>5</sup> Na seqüência, Engels esclarece um mal entendido recorrente e defende um ponto de vista metodológico importante: “Relacionada com isso existe uma estúpida concepção dos ideólogos: já que negamos um desenvolvimento histórico independente às diversas esferas ideológicas que desempenham um papel na história, negaríamos também qualquer *eficácia história* delas. Aqui está subjacente a concepção vulgar, não-dialética, de causa e efeito como pólos opostos de modo rígido, com o esquecimento absoluto da interação. Esses Senhores esquecem com freqüência e quase deliberadamente que um elemento histórico, uma vez posto no mundo através de outras causas, econômicas no final das contas, agora também reage sobre a sua circunstância e pode retroagir até mesmo sobre as suas próprias causas.” ENGELS, apud FERNANDES, Carta a F. Mehring, de Londres, em 14 de julho de 1893. In: FERNANDES, Florestan (org.). **Marx-Engels**, pp. 465-466. Sobre a hipótese de um desenvolvimento autônomo das idéias, Mészáros, na mesma linha de raciocínio de Engels, a refuta categoricamente: “[...] as várias ideologias e formas de consciência a elas correspondentes *não possuem história* própria, não têm uma dinâmica independente de *desenvolvimento*, devendo ser entendidas como ligadas do modo mais íntimo com os processos de desenvolvimento da vida material dos indivíduos reais.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 110.

<sup>6</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 39.

<sup>7</sup> Martino distingue o objeto de uma determinada pesquisa do objeto geral de uma disciplina ou ciência nos seguintes termos: “O objeto de um certo trabalho de investigação é [...] a matéria

seguintes termos: *o papel das ITCs na dialética das mediações entre base e superestrutura nas sociedades de classe contemporâneas*, mediações estas que têm na economia, até segunda ordem (ordem histórica), seu *übergreifendes-Moment*.<sup>8</sup>

Essa perspectiva nos afasta um pouco dos Estudos Culturais, embora haja pontos de convergência entre ambas as abordagens. Em nosso caso, as diversas formas como se opera a influência culturalmente mediada das ITCs sobre as pessoas não é o problema em si, mas o modo e o grau com que essa influência colabora ou não para a subordinação das pessoas ao capital. É o que não se pode perder de vista, assim como a possibilidade, em termos positivos, de um outro uso dos meios.

Sob este prisma, o estudo das formas como as pessoas “ressignificam” os discursos midiáticos permanece válido na medida em que produz dados relevantes para que se compreenda concretamente como se dá a recepção dos meios em estratos definidos da população. Porém, ao se deixar de lado a análise crítica do conteúdo ideológico desses discursos, que é dinâmico, escorregadio, cheio de sutilezas e não se deixa capturar tão facilmente, e ao se “antropologizar” em demasia o consumo – como se no momento em que nos damos conta do fato de as mercadorias exercerem a função de “indexadores simbólicos”,<sup>9</sup> elas por um passe de mágica deixassem de ser “coágulos de trabalho” (Marx) –, corre-se o risco de se camuflar as graves consequências da mercantilização da cultura, com destaque para o fato de as ITCs serem fundamentalmente conservadoras, muitas vezes reacionárias – com frequência, onde menos se espera.

---

intelectual que ele manipula e que só aparece nas elaborações teóricas pelas quais os fenômenos se apresentam à investigação científica [...] Por sua vez, o objeto de uma disciplina deve ser compreendido como o ponto de vista mais geral, responsável pelo recorte e pela abordagem por meio da qual o fenômeno se apresenta ao trabalho de teorização. Ele funciona simultaneamente como um pano de fundo de onde se destacam as teorias e como princípio de diferença e de unidade do campo.” MARTINO, Luiz C. As Epistemologias contemporâneas e o lugar da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.) **Epistemologia da Comunicação**, p. 87.

<sup>8</sup> Como visto, *momento de importância fundamental*, momento em última instância predominante, mas não único, não imune a influências frequentemente fortes e eventualmente decisivas de fatores de outra ordem – cultural, política, jurídica etc. É a ênfase na economia como o *übergreifendes-Moment* do processo que diferencia a posição aqui defendida daquela apresentada por Martin-Barbero em “Dos Meios às Mediações”, obra que, no que pese uma moderação política a nosso ver excessiva, aliada a um excesso de culturalismo, é sob outros aspectos, sobretudo aqueles históricos, bastante interessante.

<sup>9</sup> Ver ROCHA, Everardo e BARROS, Carla. Cultura, mercado e bens simbólicos: notas para uma interpretação antropológica do consumo. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.) **Antropologia e comunicação**, pp. 181-208.

Isso pode ser facilmente demonstrado: seja no jornalismo, na publicidade, na dramaturgia ou nas demais formas de distração, os problemas catastróficos da realidade social *jamais* são apresentados como estruturais, como expressões *necessárias* do capital, mas sempre como algo remediável sem que se altere substancialmente nada no que diz respeito à subsunção do trabalho ao capital<sup>10</sup> e dos valores de uso aos valores de troca. Assim, por exemplo, podemos nos deparar, em uma telenovela, em uma matéria jornalística etc., com a dramatização ou a informação referente a um empresário mau caráter ou a um salário ruim, mas o problema permanece sempre no nível do adjetivo, do predicado, jamais nos próprios substantivos “empresário” e “salário”, que expressam por si só uma relação de exploração.

A realidade “normal” das relações capital / trabalho, deste modo, é apresentada como *efetivamente normal*, como não-problemática em termos estruturais, ou seja, é *re-legitimada*, desta vez no plano do imaginário, no jornalismo, na publicidade etc. Temos então que as relações sociais sob o capital, o trabalho assalariado, a empresa privada, o Estado, o “mercado”, os preços, o dinheiro e todo o resto, além de sua legitimação primária no direito burguês, recebem por assim dizer um reforço na esfera do imaginário espetacular: empresas, empresários, empregos, salários, preços etc. não são somente *reais* na vivência ordinária do dia a dia, mas *hiper-reais* em sua existência espetacular, na tele ou cinedramaturgia, no “secondlife”, na publicidade.

Fazendo uso das categorias de Peirce, isso ocorre tanto no registro do discurso verbal/simbólico quanto do imagético/icônico, e é neste último, conforme sustenta Stuart Hall em outros termos,<sup>11</sup> que o aspecto ideológico reacionário da semiose se mostra mais insidioso, dado o efeito de naturalidade derivado da aparência de realismo que o signo icônico pode provocar em um grau, em geral, superior ao do discurso verbal.

<sup>10</sup> Cabe aqui esclarecer, de modo sumário, duas noções muito importantes no pensamento de Marx, a subsunção *formal* e a subsunção *real* do trabalho ao capital. A *subsunção formal* refere-se ao processo histórico de alienação (no sentido jurídico de *expropriação*, que é o utilizado por Marx) do produtor dos meios de produção (instrumentos de trabalho – ferramentas e máquinas – e objetos de trabalho – matérias primas) e da obra produzida, que ocorreu nos primórdios da revolução industrial, em função da divisão social (vertical, hierárquica) do trabalho, possibilitada pela acumulação primitiva de capital nas mãos da burguesia emergente. Já *subsunção real* diz respeito à desqualificação das habilidades criativas do trabalhador como consequência da divisão técnica (horizontal) do trabalho. Ambas são condições necessárias para que se estabeleça o fetichismo da mercadoria Cf. MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, da pág. 72 em diante.

<sup>11</sup> Cf. HAAL, Stuart. Codificação/Decodificação. In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**, pp. 392-3. Adiante, esse tópico será examinado mais extensamente.

É por essas razões que uma leitura excessivamente culturalista da recepção midiática torna-se problemática. Pois se é verdade que “o trabalhador não se produz a si próprio, [...] produz um poder independente”,<sup>12</sup> a recepção midiática é, a despeito de seu caráter ativo e altamente mediado, a forma como “o sucesso desta produção, a sua abundância, regressa ao produtor como *abundância da despossessão*”,<sup>13</sup> é o processo mediante o qual “as próprias forças que nos escaparam *mostram-se-nos* em todo o seu poderio.”<sup>14</sup>

Em termos menos abstratos, é a parte da mais-valia investida em publicidade e a parte do salário investido no consumo ordinário que sustentam o luxo extraordinário das imagens e sons que o trabalhador pode consumir semioticamente, com os olhos e os ouvidos, mas não com o resto do corpo: são as trabalhadoras pobres que pagam pela beleza do vestido de luxo, da maquiagem cara e até da forma física da modelo que elas admiram (ou desprezam, aqui tanto faz) “de graça”. Pagam duplamente: ao produzirem o vestido de luxo e a mais-valia que custeia sua publicidade, no caso das costureiras, e ao consumirem os produtos baratos de massa, no caso das costureiras e dos demais trabalhadores, permitindo que a mais-valia gerada nas unidades produtivas dos produtos baratos de massa se realize em sua forma monetária, de modo que as donas ou acionistas dessas fábricas, ou as esposas ou filhas ou amantes dos donos, comprem os vestidos de luxo anunciados, assegurando por sua vez a realização monetária da mais-valia produzida pelas costureiras, que irá custear a publicidade do vestido...

Ou seja, ainda que os produtos sejam “indexadores simbólicos”, não deixam por isso de ser “coágulos de trabalho” (Marx) – e este é, por assim dizer, seu *übergreifendes-Moment*. Quanto à espetacularização desses produtos, esta tem por objetivo primário, além de acelerar a circulação do capital, esconder este fato. Nos termos de Debord:

O espetáculo [...] é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Ele não é um suplemento ao mundo real, a sua decoração readicionada. É o coração da irrealidade da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares, informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos, o espetáculo constitui o *modelo* presente da vida socialmente dominante. Ele é a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o seu corolário o consumo. Forma e conteúdo

<sup>12</sup> DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*, tese 31. Documento eletrônico: <http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/>. Acesso em: jun. 2005.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*.

do espetáculo são identicamente a justificação total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo é também a *presença permanente* desta justificação, enquanto ocupação da parte principal do tempo vivido fora da produção moderna.<sup>15</sup>

Se isso estiver correto, enquanto a cultura mediada pelas ITCs, assuma a forma que assumir, permanecer subordinada ao capital, é necessário insistir na perspectiva de uma crítica da economia política da comunicação. Por isso, todo e qualquer recepcionismo, ainda que marxista, ainda que levante dados de cunho etnográfico relevantes, permanece no terreno dos efeitos derivados da lógica dominante do “sujeito automático” – e, até segunda ordem, totalizante –, o capital.

Nunca é demais lembrar: o marxismo ou é crítica radical ao capitalismo e práxis para além do capital, ou é uma teoria emasculada. É o próprio Stuart Hall, ilustre representante marxista da “Nova Esquerda” e dos Estudos Culturais, buscando demonstrar as complexas e assimétricas relações entre cultura popular e classes sociais, quem afirma isso:

A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência. Não é a esfera onde o socialismo ou uma cultura socialista – já formada – pode simplesmente ser “expressa”. Mas é um dos locais onde o socialismo pode ser constituído. É por isso que a cultura popular importa. No mais, para falar a verdade, eu não ligo a mínima para ela.<sup>16</sup>

Gramsci, cuja influência nos Estudos Culturais é notória,<sup>17</sup> graças sobretudo a sua acurada percepção da complexidade da relação classe / cultura e às importantes pistas metodológicas que deixou no sentido de se estudar as culturas populares, Gramsci, é bom lembrar, além de ter sido um “teórico da cultura”, foi um líder revolucionário. E como não se pode falar de marxismo, inclusive em uma linha gramsciana, desconsiderando seu caráter revolucionário,

<sup>15</sup> Idem *ibidem*, tese no. 6.

<sup>16</sup> HALL, Stuart. Notas para uma desconstrução do popular. In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**, p. 262. Vale frisar que, neste artigo, Hall não discute a cultura popular em termos de juízo estético. Ou seja, esse “eu não ligo a mínima para ela” não é uma consideração estética, mas uma afirmação de caráter metodológico sobre a importância de se estudar o popular, no espectro do marxismo, estar relacionada necessariamente ao objetivo da construção do socialismo.

<sup>17</sup> Ver Hall, **Da Diáspora**, diversos artigos; ver também Lopes, **Pesquisa em Comunicação**, subcapítulo A Perspectiva gramsciana, pp. 63-70.

sob o risco de aburguesá-lo, isto é, de esterilizá-lo enquanto práxis emancipatória, não podemos deixar de lado, no campo da comunicação, a crítica da economia política.

Esse lembrete é necessário, se a tendência que Silas de Paula identificou já há dez anos permanecer influente: “a abordagem neogramsciana foi [...] redirecionada para o que se tornou uma concepção acrítica do consumo cultural [...] exemplificada pelo viés da *audiência ativa*, que, apesar das evidentes vantagens, negligencia os aspectos econômicos, tecnológicos e políticos da cultura televisual.”<sup>18</sup>

Lopes dizia, na mesma época, mais ou menos o mesmo, em forma de alerta:

A fim de que os estudos da linha gramsciana em Comunicação não se esgotem em mais uma “onda” ou “moda” é necessário apontar os riscos de alguns erros trazidos pela politização da investigação em que este linha necessariamente redundante. Em primeiro lugar está o risco de se privilegiar exclusivamente os modos de reelaboração/resistência/refuncionalização dos conteúdos culturais pelas classes subalternas, outorgando escassa importância teórica aos modos de presença das ideologias dominantes nos conteúdos e práticas dessas classes.<sup>19</sup>

Como exemplo desses “riscos”, tomemos a seguinte passagem de um grande expoente dos estudos-culturais latino-americanos: “[...] neles [os meios de comunicação] não apenas se reproduzem ideologias, mas também se faz e refaz a cultura das maiorias, não somente se comercializam formatos, mas recriam-se as narrativas nas quais se entrelaça o imaginário mercantil com a memória coletiva.”<sup>20</sup>

Quando o autor nos diz isto dos meios de comunicação, a elegância do texto e a provavelmente sincera indignação de Martin-Barbero com as mazelas sociais da América Latina não suprimem o fato deste “entrelaçamento”, predominantemente favorável ao capital, não ser ao menos apontado como tal, muito menos denunciado como algo escandaloso.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> SILAS DE PAULA. Estudos Culturais e Receptor Ativo. In: RUBIM, Antônio Albino canelas et al. (orgs.) **Produção e Recepção dos Sentidos Midiáticos**, pp. 131-2.

<sup>19</sup> LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, p. 70, nota 36.

<sup>20</sup> MARTIN-BARBERO, Jesus. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 63.

<sup>21</sup> Embora não deva ser descartada a hipótese de, em alguns casos, o imaginário mercantil, diante de certas memórias populares de tipo marcadamente obscurantista, xenófobo, racista,

Na realidade, o papel exercido pelas ITCs enquanto elemento socializador ou mediador hegemônico de parte do repertório simbólico existente mistura o repertório das diversas classes de acordo com o interesse daquelas mais favorecidas. É este, quase sempre, o vetor mais forte.

Stuart Hall sabe bem disto, e por isso afirma: “há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular [...]”<sup>22</sup> A cultura dominante consegue fazer isto porque as indústrias culturais, concentradas em poucas mãos, “têm de fato o poder de retrabalhar e remodelar constantemente aquilo que representam; e, pela repetição e seleção, impor e implantar tais definições de nós mesmos de forma a ajustá-las mais facilmente às descrições da cultura dominante ou preferencial.”<sup>23</sup> É verdade que “essas definições não têm o poder de encampar nossas mentes [...] Contudo, elas invadem e retrabalham as contradições internas dos sentimentos e percepções das classes dominadas.”<sup>24</sup>

Assim, parafraseando Martin-Barbero, talvez fosse mais realista dizer que nos meios de comunicação não apenas se faz e refaz a cultura das maiorias, mas que isto ocorre sob o vetor predominante da reprodução ideológica; não somente recriam-se as narrativas nas quais se entrelaça o imaginário mercantil com a memória coletiva: esse “entrelaçamento” representa a subordinação da “memória coletiva” ao imaginário mercantil, condição para a comercialização de formatos etc.

Não se trata de uma mera inversão da ordem de importância dos fatores, sem maiores conseqüências, mas da ênfase metodologicamente necessária nos elementos mais problemáticos da realidade discutida, que requerem uma crítica e uma transformação – sem, contudo, perder de vista a complexidade do processo, que fica clara, bem como a importância dos estudos de recepção, na seguinte passagem de Baccaga:

A recepção é outro tema importante. Entendida como atividade inerente ao sujeito enunciatário, é ela que nos dá pistas do impacto social que uma campanha publicitária, por exemplo, tem nas mentes e corações. Através de seu estudo podemos descobrir quais são os processos que resultam do encontro dos discursos dos meios de comunicação apropriados (transitoriamente) ou incor-

---

sexista, homofóbico, anti-semita etc., poder mediar o que Marx chamava de “missão civilizatória” do capital. Não parece, contudo, que Martin-Barbero esteja se referindo a isso.

<sup>22</sup> Hall, op. cit., pp. 254-5.

<sup>23</sup> Idem, ibidem.

<sup>24</sup> Idem, ibidem.

porados (com permanência na cultura) pelos sujeitos-receptores imersos em suas práticas culturais.<sup>25</sup>

Isto tem relevância inclusive para se compreender a configuração atual da luta de classes, pois, conforme argumenta Bourdieu, “uma classe é definida tanto [...] pelo seu consumo [...] quanto por sua posição em meio às relações de produção (mesmo que seja verdade que as últimas governem o primeiro)”.<sup>26</sup>

Por outro lado, no dizer de Turner, “[...] o pêndulo alcançou o ponto mais próximo possível da audiência [...]. Talvez seja o momento de se retornar a uma postura de leitura mais politizada da mídia, do seu papel de ‘agenda-setter’ ideológica e de indústria capitalista chave neste mundo internacionalmente corporatizado.”<sup>27</sup>

Em outras palavras, sem desconsiderar as contribuições mais importantes dos Estudos Culturais, talvez seja a hora de se dedicar um pouco mais de atenção à economia política da comunicação, cuja crítica deve partir, a nosso ver, de uma reflexão cuidadosa da própria noção de *economia*: sob o capital, em geral e no projeto socialista.

## 6.2 A Economia e o gosto

Um bom ponto de partida para uma crítica da economia política da comunicação é a identificação do caráter fetichista da produção de bens simbólicos quando subsumida ao capital,<sup>28</sup> produção esta hoje operada predominantemente pelas ITCs. O termo *fetichismo*, aqui, deve ser entendido em sua mais ampla acepção, a saber, enquanto processo histórico de *subsunção da cultura ao princípio da valorização do valor* e ao mesmo tempo de *reprodução ideológica*, processo funcional duplo que busca – com considerável sucesso – adequar o imaginário e a sensibilidade coletivos às necessidades de reprodução ampliada do capital, contribuindo decisivamente na formação e no estímulo dos gostos, isto é, em sua captura pelo capital, de modo a assegurar que a massa de mercadorias produzida, de todos os tipos, circule *o mais rápido possível* e que as pessoas percebam as relações de capital como *normais*.

<sup>25</sup> BACCEGA, Maria Aparecida. **O Impacto da publicidade no campo comunicação / educação**. In cadernos de Pesquisa ESPM, ano 1, n.3, (setembro/outubro 2005). São Paulo: ESPM, 2005, p. 15.

<sup>26</sup> BOURDIEU, Pierre. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of taste*, p. 483.

<sup>27</sup> TURNER, apud Silas de Paula. Estudos Culturais e Receptor Ativo. In: RUBIM, Antônio Albino canelas et al. (orgs.) **Produção e Recepção dos Sentidos Midiáticos**. Petrópolis / RJ: Vozes, 1998, pp. 140.

<sup>28</sup> O estudo de formas progressas de fetichismo foga dos objetivos desta pesquisa.

É claro que isso não se dá *apenas* mediante a captura do gosto, mas também devido à aceleração que a informática implementou nos processos produtivos e nos mecanismos de circulação de capital financeiro e mercadorias. Isso nos remete à razão pela qual se optou aqui em utilizar o termo *infotelecomunicações* ao invés de *indústria cultural*: para dar conta tanto desta última quanto daquilo que no complexo das comunicações contemporâneas não diz respeito diretamente à subsunção da cultura ao capital ou à reprodução ideológica, mas às mediações tecnológicas e empresariais do conjunto *das atividades produtivas e improdutivas sob o comando do capital*, para além da indústria cultural.

Esta abordagem traz implícita uma recusa à positividade da categoria *valor econômico*, entendido aqui não como um dado neutro, a ser apreendido em sua pretensa materialidade por uma supostamente objetiva ciência econômica, mas como uma abstração funcional destrutiva, que constitui o cerne das relações sociais regidas pelos imperativos do capital, conforme demonstramos pouco acima. Devemos, portanto, evitar o “abandono da crítica da economia política, substituída por uma simples economia entendida como ciência no sentido burguês”, no dizer de Lukács.<sup>29</sup>

O valor, assim, se revela em sua vacuidade substancial, em sua materialidade de sintoma histórico de um dado modo de produção, e não como categoria suprahistórica que somente expressaria determinadas quantidades de trabalho, nem como um predicado, uma qualidade intrínseca às coisas. Trata-se antes de um conceito teórico e de uma noção prática do universo de permuta de mercadorias, conceito e noção resultantes de uma forma historicamente específica de extração de trabalho excedente enquanto fim em si mesma. Serve como critério de comensurabilidade para a permuta de mercadorias, abstraídas as suas propriedades materiais, a despeito de seu valor de uso e das necessidades humanas,<sup>30</sup> e serve para se pensar o processo, embora não possua existência empírica.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 35.

<sup>30</sup> Mais uma vez, vale aqui lembrar que a distinção conceitual de Marx entre valor e preço é fundamental para que se entenda corretamente sua teoria econômica. A demanda tem influência direta nos preços, não nos valores. Quanto a estes, a demanda só os pode influenciar indiretamente, por exemplo no caso de um aumento de demanda que estimule o desenvolvimento de novas tecnologias, as quais aumentam a produtividade daquele ramo produtivo, reduzindo assim o valor unitário de cada produto mediante um acréscimo na extração de mais valia relativa.

<sup>31</sup> Isso interessa diretamente a uma crítica da economia política da comunicação sobretudo na medida em que a escala de socialização dos bens simbólicos, conseqüentemente do repertório de valores e referências culturais de uma sociedade, irá depender da propriedade desses bens de valorizarem valor, acima de quaisquer outros critérios.

Por outro lado, *economia*, em sentido estrito – abstraído o caráter predominantemente mercantil que as relações econômicas e a própria noção de economia adquiriram sob o sistema do capital –, significa o oposto de *desperdício*. É o que nos lembra Mészáros, destacando a relevância política decisiva desta noção: “o sucesso de qualquer modo de produção, inclusive o socialista, é inconcebível sem um sistema de administração de recursos racional e eficiente. O significado essencial do termo “economia” é, precisamente, o resumo desta proposição em uma palavra.”<sup>32</sup>

Essa dimensão *política*<sup>33</sup> da noção de economia remete ao caráter propriamente humano das atividades econômicas, ou seja, à idéia de que se deve fazer o melhor uso possível dos meios para que se atinja determinado fim. Remete igualmente à discussão dos fins: quais são? Quem os determinou? A que gostos atendem?

É aí que se revela a diferença essencial entre a economia burguesa e o projeto de uma economia verdadeiramente socialista: na primeira, os setores administrativos do sistema tratam coisas e pessoas indiscriminadamente, do modo mais eficiente possível,<sup>34</sup> visando a valorização do valor, restando a satisfação dos gostos restrita ao consumo e dependente do objetivo econômico fetichista visado; no segundo, as pessoas devem administrar as coisas e a si mesmas distintamente, de modo eficiente, autônomo e colaborativo, visando a satisfação dos gostos, no consumo, é óbvio, mas *também* na produção, tanto quanto possível.

Numa acepção mais dilatada, *economia* refere-se ao conjunto dos processos de produção, circulação e consumo de bens, ou seja, de coisas úteis. Esse processo ocorre, como não poderia deixar de ser, em algum território, físico ou virtual, cujos contornos vão da cidade ao planeta. Trata-se porém, como já sabiam os clássicos, de contornos não só geográficos, mas *políticos*.<sup>35</sup> A economia é, assim, necessariamente economia política. A exclusão do segundo termo da expressão, que atribui uma autonomia fantasmática aos processos econômicos, é simplesmente um absurdo, ainda que sob a justificativa (duvidosa) de um “recorte metodológico”, e mesmo sabendo que os processos econômicos se tornaram praticamente autônomos sob o capital.

<sup>32</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 512.

<sup>33</sup> “Política”, aqui, no sentido empregado por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, como visto no segundo capítulo desta pesquisa.

<sup>34</sup> “Eficiência” que contraditoriamente resulta, cada vez mais, em desperdício, não só de gente, mas até de coisas. Em sua análise crítica desta tendência alarmante, Mészáros desenvolveu o conceito de “taxa de utilização decrescente”. Ver MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 634-700.

<sup>35</sup> Aqui, “política” congrega as noções de unidade territorial e administrativa.

É por Marx saber muito bem que os processos econômicos tanto determinam quanto são determinados por processos extra-econômicos, com os quais se articulam dialeticamente, que Lukács lhe dirige os seguintes elogios: “[...] por mais audaciosas que sejam as abstrações que ele desenvolve nesse campo, [...] permanece sempre presente e ativa – nos problemas teóricos abstratos – a vivificante interação entre economia propriamente dita e realidade extra-econômica no quadro da totalidade do ser social.”<sup>36</sup>

Em nosso caso, enfatizar a relevância de momentos extra-econômico em interação com a economia, com destaque para o momento político, ou melhor, para o caráter imperativamente político da economia, significa assumir um posicionamento metodológico que põe em primeiro plano o fato de a economia compor um conjunto de atividades concretas, mais ou menos conscientemente orientadas<sup>37</sup> a partir de opções *políticas* de pessoas reais, o que por sua vez implica em levar em conta o conteúdo classista do objeto da análise econômica. Isso é fundamental para nós, na medida em que a questão do *controle político* das atividades econômicas traz ao centro do debate o gosto e a comunicação, *em sua atualidade conservadora e em sua potência revolucionária* – *potência concreta*, pois embora o controle consciente do conjunto das atividades econômicas, sob quaisquer circunstâncias atualmente concebíveis, talvez só possa ser parcial, isso não significa que estejamos eternamente condenados aos imperativos caóticos da economia capitalista, já que esta carrega em si desde o início as contradições que permitiram que fosse concebida a sua superação efetiva. A este propósito, propõe Mészáros:

O *ethos* positivo da nova sociedade apenas poderia ser encontrado na auto-atividade emancipada dos seus membros e nos complexos institucionais e instrumentais correspondentes que respondem de forma flexível às necessidades dos indivíduos sociais, em vez de os opor por meio de sua própria – predeterminada – inércia material. Apenas em tal moldura institucional e instrumental

<sup>36</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 43. Para Lukács, essa articulação possibilita a compreensão de aspectos da própria economia e da realidade extra-econômica que, de outro modo, permaneceriam incompreensíveis.

<sup>37</sup> A orientação dessas atividades é “mais ou menos conscientemente orientada” porque a complexidade das inter-relações entre as diversas atividades e agentes econômicos, sobretudo se considerarmos o caráter caótico da economia capitalista globalizada, torna a possibilidade de um controle plenamente consciente (por quem?) uma impossibilidade prática, como aliás foi tragicamente demonstrado pelas malfadadas experiências do chamado “socialismo realmente existente”, o qual nem chegou perto de arranhar o núcleo duro do sistema: o fetiche do valor. Isto foi demonstrado de forma magistral por Kurz (1993) e Mészáros (2002).

pode-se levar a sério a categoria da totalização coletiva *consciente* – isto é: a complexa harmonização cooperativa – dos objetivos livremente escolhidos dos indivíduos sociais, em agudo contraste com o sistema regido pela ‘mão invisível’ do mercado, pois este último se caracteriza pela absoluta *totalização inconsciente* que faz com que os objetivos próprios do capital prevaleçam por trás do indivíduos particulares [...].<sup>38</sup>

Temos insistido que todos os esforços direcionados no sentido da implementação de uma ordem econômica mais humana, isto é, conscientemente orientada, na medida técnica possível, pelo conjunto dos agentes econômicos, em nome da satisfação dos gostos de todos e não da valorização do valor, requer desde o princípio do seu empreendimento uma *crítica* radical da economia política, capaz de desmistificar seus pressupostos, categorias e orientação classista. A razão desta insistência é que, como é sabido, a própria economia política é uma ciência que se desenvolveu em grande parte como discurso ideológico apologético da burguesia em seu momento de conquista da hegemonia social. Perder isto de vista é perder-se no emaranhado dos efeitos da economia capitalista sem atingir suas causas, é não atingir o ponto de vista da totalidade, ou seja, é não enxergar a dinâmica estrutural que a sustenta, cuja força motriz é o princípio cego da valorização do valor, o que dificulta a busca dos caminhos teóricos e práticos para superá-la.

Por tudo isso, e não por uma questão meramente retórica ou ideológica, deve-se ter o cuidado de distinguir o caráter *positivo* (embora pretensamente neutro) da economia política enquanto ciência burguesa, da *negatividade* da *crítica* da economia política fundada por Marx, a qual impõe ao estudo da economia o elemento histórico e revolucionário. Quero crer que o mesmo cuidado é bem vindo no universo dos estudos em economia política da comunicação, ainda mais se considerarmos que uma instrumentalização dos dispositivos das ITCs é condição necessária para a viabilização do controle consciente do conjunto das atividades econômicas pelos produtores associados.

Nesse ponto, Robert Kurz se mostra de acordo conosco:

[...] o que até agora foi forma inconsciente da sociabilidade terá de ser extinto e substituído pela *comunicação direta entre os homens*, numa forma muito mais organizada e ligada em rede. A “forma” inconscientemente reguladora será substituída pela “ação comunicativa” (Habermas) dos homens, que refletirão consciente-

<sup>38</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 453-4.

mente sua própria sociabilidade e as suas ações sociais, organizando-as com base nisso.<sup>39</sup>

Essa passagem de Kurz pode servir como uma boa definição do objetivo geral *positivo* de uma crítica da economia política da comunicação, enquanto o conjunto das atividades de produção, circulação e consumo de bens simbólicos, tal qual se dá na realidade, constitui o objeto desta crítica, sendo que o momento econômico é o que diz respeito aos meios e o político, aos fins – embora, em uma realidade invertida, seja o oposto que ocorra.

Recapitulando, na trilha aberta por Marx, é na articulação entre as categorias *forças produtivas e relações de produção*, que compõe a noção mais geral de *modo de produção*, que está contido o vínculo dinâmico e por assim dizer visceral entre economia e política. É a partir da análise deste vínculo que se desenvolve a crítica da economia política de Marx, a qual situa no fetiche do valor tanto a fonte de sua coesão sob o regime do capital quanto da dissolução potencial deste regime. Essa dissolução, porém, não se dará sozinha na economia, sendo necessárias intervenções no campo da política para “aliviar as dores do parto” da mudança histórica, conforme a conhecida passagem do prefácio do *Capital*.

A comunicação – conjunto de dispositivos técnicos e campo de batalha ideológico – deve ser um dos objetos dessas intervenções e ao mesmo tempo um dos agentes interventores. O gosto, por sua vez, deve ser pensado neste contexto também como objeto dessas intervenções, no sentido de que as pessoas tomem gosto por elas, mas também como a sua razão de ser, já que o objetivo maior das próprias intervenções consiste, em última análise, na satisfação do gosto de todos os que não obstem a satisfação do gosto de todos.

### 6.3 Necessidade e consumo (ou a jibóia)

Iremos agora discutir um outro tópico bastante atual e, a nosso ver, polêmico nos estudos de comunicação, a questão do consumo. O que é o consumo humano?<sup>40</sup> Primariamente, e em termos mais gerais, é o ato de o ser humano suprir alguma carência ou necessidade,<sup>41</sup> *incorporando* a si algo que lhe era exterior. Essa incorporação pode se dar na esfera *estritamente material* – o

<sup>39</sup> KURZ, Robert. **Dominação Sem Sujeito**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz86.htm>. Acesso em: mai. 2005.

<sup>40</sup> Não nos referimos aqui ao consumo produtivo fabril, quando matérias primas, energia e trabalho são consumidos na produção de mercadorias.

<sup>41</sup> Para uma maior clareza na exposição, iremos agora abstrair da noção de gosto enquanto conceito que articula a noção de necessidade biológica e desejo socialmente mediado. Partire-

consumo involuntário de oxigênio, por exemplo, de carga simbólica zero; em uma esfera *material e simbólica* – consumo de algo de algum modo carregado de pregnância simbólica, mas cuja razão de ser pertence à ordem das necessidades materiais: um sanduíche Big Bob, quando a fome e não a sociabilidade predomina no ato do consumo; *simbólica e material* – consumo de algo cuja corporeidade possua em si mesma um valor de uso, apesar de seu consumo ser orientado predominantemente por seu caráter simbólico: caviar / luxo; *estritamente simbólica* – consumo de algo cujo valor de uso pertença exclusivamente à ordem simbólica, mas que possua algum resíduo corpóreo: livro, cd etc.<sup>42</sup>

Em um sentido econômico, em termos estritamente capitalistas, o consumo está relacionado à operação de compra de um determinado serviço ou produto – em todos os casos, está relacionado à *apropriação* e ao *uso*, que devem atender alguma carência ou necessidade humana.<sup>43</sup>

Marcuse, partindo do reconhecimento de caráter sócio-histórico dessas necessidades, propõe uma distinção entre as *verdadeiras* e as *falsas*:

“Falsas” são aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser assaz agradável ao indivíduo, mas a felicidade deste não é uma condição que tem de ser mantida e protegida caso sirva para coibir o desenvolvimento da aptidão (dele e de outros) para reconhecer a moléstia do todo e aproveitar as oportunidades de cura. Então, o resultado é euforia na infelicidade. A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades.<sup>44</sup>

Debord apresenta o problema em termos parecidos:

mos, assim, da necessidade para retomamos adiante o gosto, mas desta vez tendo agregado à sua significação novos elementos.

<sup>42</sup> Essa classificação pode ser lida como um desdobramento, no plano do consumo, da distinção efetuada na Introdução da presente pesquisa, entre bens materiais e simbólicos.

<sup>43</sup> Não confundir a noção de “uso” com um utilitarismo mais rasteiro. Ao afirmarmos que o consumo supre alguma necessidade ou carência, incluímos aí a necessidade humana de que as coisas façam algum *sentido*, e o próprio ato do consumo é co-responsável, junto a outros fatores, pela produção de sentido. Por exemplo, ler (“consumir”) um livro é sempre, em algum grau, interpretá-lo, julgá-lo, fazer associações, tecer considerações etc.

<sup>44</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional, p. 26.

Sem dúvida, a pseudonecessidade imposta no consumo moderno não pode ser oposta a nenhuma necessidade ou desejo autêntico, que não seja, ele próprio, modelado pela sociedade e sua história. Mas a mercadoria abundante está lá como a ruptura absoluta de um desenvolvimento orgânico das necessidades sociais. A sua acumulação mecânica liberta um *artificial ilimitado*, perante o qual o desejo vivo fica desarmado. A potência cumulativa de um artificial independente conduz, em toda *parte*, à *falsificação da vida social*.<sup>45</sup>

Se substituirmos o termo *falsificação* por *fetichização*, talvez possamos abrir um novo horizonte teórico para o debate, ou melhor, resgatar uma perspectiva crítica extremamente vigorosa e equivocadamente tida por superada. Qual a diferença? É que a fetichização da vida social não diz respeito a uma falsificação qualquer, mas a uma forma específica, contingente e *funcional* de falsificação, necessária à sobrevivência do sistema.

Afinal, se as pessoas só podem consumir de acordo com o dinheiro que possuem (cuja origem, para a maioria, é o salário)<sup>46</sup> e com seu repertório simbólico, e se este é por sua vez estruturado pela sua cultura (entendida aqui como conjunto de códigos indexadores do mundo, de que as pessoas dispõem e são herdeiras e reprodutoras, resultado de sua formação e do espaço social que ocupam), na medida em que essa cultura é em grande parte alimentada, ou retroalimentada, pelas ITCs, estas acabam determinando em grande parte o próprio consumo, na medida em que atuam reorganizando de acordo com seus próprios fins políticos e contábeis o conjunto dos demais elementos que compõem a cultura dos sujeitos (haja a recepção ativa que houver), sujeitos estes que ocupam uma posição de classe, isto é, uma posição concreta em meio às relações de produção – uma posição econômica, portanto, e é esta, em última instância, que determina a fatia que lhes cabe do capital econômico e simbólico global disponível, e, conseqüentemente, seu gosto e seu consumo. Na formulação sintética de Bourdieu: “Se tudo leva a crer na existência de uma relação direta entre rendimento e consumo, é porque o gosto é sempre o produto de condições econômicas idênticas àsquelas nas quais ele atua”.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo, tese 68. Documento eletrônico. Acesso em: julho de 2003. <http://www.terraviva.pt/IlhadoMel/1540/>

<sup>46</sup> Eis uma definição do *salário* em sua essência sócio-material: “[...] o salário é apenas uma parte do produto constantemente criado pelo operário, a parte que se transforma em meios de subsistência e portanto em meios para a conservação e o aumento da capacidade de trabalho necessário ao capital para a sua autovalorização, para o seu processo vital”. Cf. MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, p. 135.

<sup>47</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**, p. 375.

Ora, se o vetor que norteia a produção das ITCs é a acumulação de capital e a manutenção da hegemonia política de determinados setores da classe dominante, é necessariamente isto que todos temos que engolir sob a forma de espetáculo.

Quanto à problemática específica das práticas de resistência “populares”, vejamos uma perspicaz ponderação de Jameson:

Toda política cultural se confronta necessariamente com uma alternância retórica entre o orgulho desmedido da afirmação da força do grupo cultural e a diminuição estratégica dessa força, e isso por razões políticas. Pois essa política pode ressaltar [...] imagens inspiradoras de heroísmo do subalterno [...] a fim de encorajar o público alvo; ou pode insistir na miséria do grupo [...] para tornar a situação dos oprimidos mais conhecida [...] Mas essas estratégias de representação são necessárias na arte política e não podem ser conciliadas. Talvez correspondam a diferentes momentos históricos de luta [...]<sup>48</sup>

Ou seja, pode ser que o tratamento retórico das classes subalternas (ou das chamadas minorias) enquanto *oprimidas*, perca de foco sua força e sua capacidade de resistência, fragilizando-as em termos de auto-representação e incentivo à luta, mas não é absolutamente seguro afirmar que a representação do subalterno enquanto resistente efetivamente o incentive à luta, e, com certeza, não fragiliza *em nada* a força hegemônica para além de alguns setores da retórica acadêmica. E, ainda que seja o caso de se optar por uma entre essas duas estratégias de representação, enquanto “arte política”, o momento histórico exige que se enxergue, no mínimo com perplexidade, o esmagamento gradual de qualquer perspectiva emancipatória coletiva séria e estrategicamente eficaz, e que a maioria das práticas coletivas resistentes em curso, ao que tudo indica, não são mais que espetaculares, ou paliativas, ou acomodatórias, ou reacionárias, ou históricas, ou ainda suicidas. Vivemos um vazio de “resistências” efetivamente capazes de transformar as relações de força vigentes. E isto é muito sério – e mais urgente do que ficar buscando cabelo em ovo.

Como teria dito Napoleão, o paladar humano pode, com o tempo, acostumar-se a qualquer coisa. Ora, admirar e estudar a criatividade das minorias, dos excluídos, em sua capacidade de se acostumar com “qualquer coisa”, enquanto necessidade de, adaptando-se e recriando-se, lidar com situações adversas e inevitáveis, é um gesto bastante louvável e cientificamente fecundo. Mas trans-

<sup>48</sup> JAMESON, Fredric. **A Cultura do dinheiro**; ensaios sobre a globalização, p. 21.

formar a necessidade em virtude, e pretender esgotar neste ponto a discussão, tolerando o intolerável, é indefensável.

É nessa perspectiva que lemos um discurso como o que segue, de Michel de Certeau:

[...] diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como consumo, que tem como característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas ‘piratarías’, sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma, uma quase-invisibilidade, pois ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria o seu lugar?) mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos.

Já faz muito tempo que se vem estudando em outras sociedades as inversões discretas e no entanto fundamentais ali provocadas pelo consumo. Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia:<sup>49</sup> mesmo subjugados, ou até consentindo, esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> “[...] o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia”? Foi mesmo? Substancialmente? Onde isto ocorreu? Quando? O que centenas de milhões de indígenas humilhados, massacrados, estropiados, desencarnados diriam disto? A prata de Potosi não ficou em Potosi, nem as almas. A idéia de Michel de Certeau só começará a fazer algum sentido relevante se o movimento de massas capitaneado por Evo Morales conseguir melhorar de fato a vida daquela gente.

<sup>50</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**, pp. 94-5. Poucas páginas antes, tratando da questão do “trabalho científico sobre as culturas populares”, de Certeau faz menção a uma “urgência”: “Sem voltar a insistir sobre as implicações sócio-econômicas do *lugar* onde se produz um estudo etnológico ou histórico, nem sobre a política que, desde as origens da pesquisa contemporânea, inscreveu o conceito *popular* numa problemática de repressão, é necessário levar em conta uma urgência: caso não se fique esperando que venha uma revolução transformar as leis da história, como vencer hoje a hierarquização social que organiza o trabalho científico sobre as culturas populares e ali se repete?” (idem *ibidem*, p. 87) Ora, sem entrar no mérito específico da questão, a forma como é feita a menção a se ficar “esperando que venha uma revolução transformar as leis da história” sugere que a própria idéia desta revolução esteja fora de questão. E, de fato, se assim é, estamos na mesma situação dos indígenas colonizados

O problema é que se os indígenas colonizados pelos espanhóis “não podiam fugir da colonização”, e só lhes restava inventar “astúcias” etc. no “consumo”, esse não é o caso das massas contemporâneas. Ou não há saída para a fissura social, para a exploração de classe? Se não houver, ok, e que o mundo exploda, enquanto etnólogos, secretarias municipais de turismo, a indústria cultural e as máfias locais (tráfico, milícias, bicheiros etc.) do terceiro mundo descobrem / revelam “astúcias” populares e investem em livros e espetáculos folclóricos, ou contemporâneos, ou ainda “híbridos” para os turistas e a burguesia local deixarem em troca alguns dólares ou reais, de modo que uma ínfima parte dos marginalizados seja integrada na “cidadania” do consumo econômico mediante sua participação em grupos de percussão ou de circo. É o espetáculo da esmola pós-moderna na forma de ciência e “inclusão social”.

Isto, é claro, não desmerece o empenho de tantos teóricos e ativistas sociais sinceros, apenas delimita de modo realista a capacidade desse tipo de teoria e de ação, quando desvinculada de uma perspectiva de transformação mais radical, no sentido de promover efetivamente inclusão social.

Neste sentido, o gosto social *solvente* ou *em ato* (no consumo) oculta o gosto potencial recalcado socialmente pela pré-seleção de bens disponibilizados no mercado, determinada pela necessidade capitalista de assegurar a reprodução ideológica e a valorização do valor. Como bem disse Kurz, “o mandamento da sensibilidade, por parte do consumo, já é *a priori* desmentido pela obrigação à insensibilidade da produção do trabalho abstrato”,<sup>51</sup> no que pesem as “astúcias” dos consumidores.

A idéia de um consumo astucioso, resistente etc. parece desconsiderar um fato muito grave e que não deveria ser desconsiderado por intelectuais efetivamente preocupados com as mazelas sociais, fato este que Marx já diagnosticava e denunciava há mais de cento e cinquenta anos:

---

pelos espanhóis, cuja sina feliz é promover “inversões discretas e no entanto fundamentais” na colonização, “pelo consumo” – na realidade, estamos pior, posto que a urgência *atual* diz respeito não só a projetos científicos, mas ao risco de destruição da civilização e da própria biosfera, que só pode ser enfrentado de modo radicalmente realista a partir de uma perspectiva revolucionária.

<sup>51</sup> KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**, p. 144.

[...] assim como a indústria especula com o refinamento das carências, especula da mesma forma com sua *crueza*, mas sobre a sua *crueza* artificialmente gerada, cuja verdadeira fruição é, por isso, a *autonarcose*, esta *aparente* satisfação da carência, esta civilização no *interior* da crua barbárie da carência.<sup>52</sup>

Apesar disso, diz-se que as massas socialmente marginalizadas de receptores, que muitas vezes vivem diante de esgotos a céu aberto e em meio a enxames de tiros, interpretam as mensagens midiáticas de maneira ativa, e mesmo, eventualmente, se apropriam dos sentidos hegemônicos, atribuindo-lhes significados imprevistos, criativos etc. Perfeitamente. *Mas estudar isto só importa na medida em que contribui para a compreensão da configuração atual da luta de classes*, compreensão esta que deve orientar a práxis no sentido de uma alteração desta configuração, a favor da emancipação do trabalho. Caso contrário, citando Hall, “não interessa”.

Em outras palavras: é sabido que para exercer o seu domínio, o capital faz concessões ao trabalho; a hegemonia, como queria Gramsci, é o resultado de uma disputa dinâmica. Não obstante, é uma disputa entre forças desiguais, e superestimar a capacidade de resistência semiótica do oprimido, por assim dizer, a despeito das boas intenções de quem o faz, não contribui para efetivamente fortalecer sua posição e reverter o quadro, criando uma nova hegemonia etc. Além disso, é tal atitude que justifica uma crítica como a seguinte: “Estudiosos da abordagem culturalista começaram a procurar sinais de energia oposicional na cultura popular que eles não conseguiam encontrar na atividade política em sentido estrito”.<sup>53</sup>

Vejamus uma outra maneira de se pensar a mercantilização da produção simbólica, ainda sob um certo viés antropológico relativamente influente nos estudos de comunicação contemporâneos:

Parto da idéia de que a cultura de massa é paradoxalmente universal nas sociedades integradas ao modo de produção capitalista, ou mundo globalizado, mas extremamente diversificada em forma e conteúdos. Existem expressões musicais de diversas ordens, e sua especificidade não se anula em função da equivalência fundada no valor de troca. Isto é, música na cultura de massa não se reduz ao estatuto de mercadoria; mas enquanto mercadoria, além de ser produto de trabalho, de interações sociais específicas, é po-

<sup>52</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 144.

<sup>53</sup> GITLIN, apud SILAS DE PAULA, op. cit., p. 131.

tencialmente um continente de significados coletivamente atribuídos.<sup>54</sup>

Tudo o que autora diz é verdade, mas há um problema gravíssimo nesta verdade: realmente, nas sociedades capitalistas, “a cultura de massa é [...] extremamente diversificada em forma e conteúdos” e a especificidade das variadas expressões musicais “não se anula em função da equivalência fundada no valor de troca”, e ainda bem que é assim, mas o simples fato de alguém ter de dizer isto significa que a tendência historicamente crescente à equivalência não só existe mas é imperativa. Se há diversidade nos produtos da indústria cultural, e mesmo “potencialmente um continente de significados coletivamente atribuídos”, isso ocorre *apesar* de sua lógica interna, não graças a ela; ocorre porque produtores e consumidores, afinal, são bilhões e estão vivos, pensam, sentem e, de alguma maneira, interagem. Mas suas vidas, pensamentos e sentimentos são impossibilitados de se desenvolverem em toda a sua potência, são coagidos à infantilidade, são cooptados pelo conformismo mercantil: tudo é permitido, desde que venda muito ou não prejudique as vendas.

Neste sentido, a variedade e a elasticidade cultural das sociedades humanas não formam um obstáculo, são um “prato feito” para o capital, às vezes literalmente, conforme demonstra Barber:

A cultura mundial americana – a cultura McWorld – é menos hostil do que indiferente à democracia: seu objetivo é uma sociedade universal de consumo que não seria composta nem por tribos nem por cidadãos, todos maus clientes potenciais, mas somente por essa nova raça de homens e mulheres que são os consumidores. [...] Tal qual a jibóia, McWorld fantasia-se um instante com as cores das culturas que ingurgita: a *pop music*, enriquecida pelos ritmos latinos e pelo *reggae* nos bairros de Los Angeles; os Big Mac, servidos com cerveja francesa em Paris ou fabricados com carne Búlgara na Europa do Leste [...]<sup>55</sup>

A imagem da jibóia, que adquire por um tempo a forma daquilo que devora, é uma excelente ilustração da captura do gosto pelo capital.

<sup>54</sup> VIANA, Leticia C.R. Movimentos musicais e identidades sociais no contexto da cultura de massa no Brasil: uma reflexão caleidoscópica. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.). **Antropologia e Comunicação**, p. 71.

<sup>55</sup> BARBER, Benjamin R. Cultura McWorld. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, pp. 41-2.

## 6.4 Solvência e consumo cidadão

Canclini, por outro lado, identifica consumo e cidadania: “Lembrar que nós cidadãos também somos consumidores leva a descobrir na diversificação dos gostos uma das bases estéticas que justificam a concepção democrática da cidadania.”<sup>56</sup> Para ele, então, o fato de a jibóia ter assumido a forma do sapo que devora demonstra o quão democrática a jibóia é. Só pode ser isto, pois, se no mundo atual *consumo* pressupõe *mercado*, associar consumo a cidadania implica em associar mercado a democracia. É exatamente essa a posição do neoliberalismo. Como acusa Barber:

Os advogados da privatização propugnam que os mercados são, em essência, democráticos. É, uma vez mais, confundir as escolhas particulares do consumidor com os direitos cívicos do cidadão. A liberdade de escolha entre 27 variedades de aspirina e a liberdade de optar por um sistema de saúde universal não são comparáveis. Mas a pretensa autonomia dos consumidores permite que os mercados mantenham um discurso populista: se você não gosta da homogeneidade do McWorls, não culpe os seus criadores, mas seus consumidores.

Como se os cerca de US\$ 200 bilhões despendidos nos Estados Unidos em publicidade fossem apenas decoração! Como se os gostos dos consumidores fossem criados a partir de nada! Como se os desejos e as necessidades sobre as quais prosperam os mercados não fossem, eles mesmos, engendrados e moldados por estes mesmos mercado!<sup>57</sup>

Nos termos de Mészáros:

[...] as condições reais pelas quais a esmagadora maioria da sociedade é excluída, de forma estruturalmente prejudgada e legalmente protegida, da possibilidade de controlar o processo socioeconômico de reprodução – inclusive, naturalmente, os critérios de regulação da distribuição e do consumo – são ficcionalizados como “soberania do consumidor” individual.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos*, p. 34.

<sup>57</sup> BARBER, op. cit., p.50.

<sup>58</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*, p. 109.

Em um nível mais alto de abstração, Kurz discute o consumo a partir do caráter contraditório da constituição do sujeito moderno cindido em produtor e consumidor, caráter este determinado por uma estrutura de divisão do trabalho na qual os pólos da produção e do consumo, necessariamente mediados pela circulação, se afastam cada vez mais, tornando-se independentes e mesmo opostos. Em outras palavras, o sujeito, que é necessariamente produtor e consumidor, torna-se uma auto-contradição, pois enquanto produtor é levado a posicionar-se em relação ao produto de uma forma diametralmente oposta àquela que ele assume enquanto consumidor:

Como produtor, o sujeito-mercadoria ou sujeito da troca não está interessado no valor de uso de seus produtos [...] pois não se produz para o consumo próprio, mas sim para o mercado anônimo, e a finalidade do processo não é a satisfação de necessidades concretas, mas sim a transformação do trabalho em dinheiro (salário e lucro). [...]

Como outro lado de sua existência à maneira de Dr. Jekyll e Mr. Hyde, no entanto, cada produtor, em seu alter ego de consumidor, tem também um interesse exatamente oposto, pois, no papel de consumidor, está naturalmente muito interessado naquele valor de uso material que, em princípio, nada importa para ele no papel de produtor. Isso aplica-se tanto aos indivíduos como às empresas. [...] como indivíduos que comem, bebem, moram e se vestem, os homens têm que ser sensíveis em pontos que, no papel de produtores, exigem sua insensibilidade.

Encontram-se, portanto, como produtores e consumidores, numa oposição recíproca constante. Assim, o produtor de gás tóxico ou macarrão contaminado cospe enojado seu vinho de glicol (ou tenta suicidar-se com ele), o gerente que fica desesperado com peças de reserva defeituosas ou fornecidas contrárias ao contrato, tenta vender, sem escrúpulos, mercadoria de péssima qualidade como se fosse de primeira, de modo que todos estão constantemente montando armadilhas uns para os outros, nas quais, em virtude do entrelaçamento social universal, acabam por cair eles mesmos.<sup>59</sup>

Outra grave consequência desta divisão é o convívio perverso de um superconsumo minoritário com um subconsumo massivo:

<sup>59</sup> KURZ, Robert. **O Dilema Estrutural dos Mercados Planejados**. Documento eletrônico. <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz145.htm>. Acesso em: mar. 2004.

[...] a *produção* e o *consumo* adquirem uma independência e uma existência separada extremamente problemáticas, de modo que, no final, o “excesso de consumo” mais absurdamente manipulado e desperdiçador, encontre seu corolário macabro na mais desumana negação das necessidades elementares de incontáveis milhões de pessoas.<sup>60</sup>

Se Barber, Kurz e Mészáros estão certos, é espantoso o que se lê já na quarta capa da tradução brasileira de *Invenções do Cotidiano*: “[...] a multidão sem qualidades não é obediente e passiva, mas abre seu próprio caminho no uso dos produtos impostos, numa ampla liberdade em que cada um procura viver do melhor modo possível a ordem social e a violência das coisas.”<sup>61</sup>

Cada um procurar “viver do melhor modo possível a ordem social e a violência das coisas” equivale, aqui, a uma “ampla liberdade”! Na realidade:

[...] a escravidão da sociedade burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida [...] por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas.<sup>62</sup>

Ninguém, enfim, há de discordar que as coisas só podem ser consumidas após terem sido produzidas; para tanto, esta produção tem que ser antes de mais nada *viável*; a viabilidade de uma produção depende primeiramente da disponibilidade de recursos naturais e humanos (matérias primas, pessoas, projetos e instrumentos produzidos por pessoas a partir dos recursos naturais), mas igualmente da forma como um dado modo de produção estabelece as relações de produção, isto é, a forma como serão distribuídas e consumidas as forças produtivas e os próprios produtos. Em outras palavras, 1) só se pode consumir (comida, fórmula 1 ou música dodecafônica) o que é produzido, 2) só se pode produzir se houver recursos humanos e materiais para tanto, e 3) se esta produção atender aos imperativos mais ou menos conscientes da lógica econômica de um modo de produção dado.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p.105.

<sup>61</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**, quarta capa. Citar um trecho de uma quarta capa pode não parecer muito rigoroso, mas se justifica aqui na medida em que a citação expressa um aspecto marcante do pensamento do autor, corretamente identificado pela editora, que decidiu destacá-lo.

<sup>62</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, p. 135.

<sup>63</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 429.

Ocorre que, embora todos os modos de produção, até hoje, tenham sido “automáticos”, e por isso geraram diversas formas de fetichismo, é *específico* do capital “abandonar [...] a dominância do valor de uso característica de sistemas auto-suficientes”.<sup>64</sup>

As conseqüências deste “abandono” são muito graves:

O que agora conta como “necessidade” não é a necessidade humana dos produtores, mas os imperativos da própria valorização e reprodução do capital. Os *valores de uso* se legitimam em relação (e em estrita subordinação) ao último. Sendo assim, o trabalhador somente pode obter acesso a uma determinada classe e quantidade de valores de uso – correspondendo ela ou não às suas necessidades reais – enquanto o capital [...] os *legitima* como viáveis e lucrativos no interior da estrutura da homogeneização corrente. Por essa via o trabalhador *internaliza* as necessidades e os imperativos do capital como seus próprios, como inseparáveis da relação de troca, e por isso aceita a imposição dos valores de uso *capitalisticamente viáveis* como se emanassem de suas próprias necessidades.<sup>65</sup> E, pior do que isso, simultaneamente o trabalhador também se acorrenta à sorte do sistema produtivo dominante pela *internalização* do que ele aceita serem suas próprias necessidades “legítimas”. De tal modo que, no devido tempo, sob as condições do “capitalismo de consumidores” *internalizado*, o trabalhador, se ousar desafiar a ordem estabelecida, tem de fato muito mais a perder que seus “*grilhões externos*”.<sup>66</sup>

Mesmo no que diz respeito a sociedades pré-capitalistas, na quais a produção de bens estava relacionada a razões extra-econômicas, nem por isso é sensato supor que algo jamais tenha sido produzido para além dos limites de uma dada capacidade produtiva, limitada não só pelos recursos disponíveis mas também pela dinâmica cultural da sociedade em questão, ancorada nas relações de produção do modo de produção vigente, ou melhor, em sua *estrutura econômica*. Como ensina Kosik:

A objeção apresentada pela crítica, de que a teoria materialista da História só seria válida para a época capitalista – porque nesta

<sup>64</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 109.

<sup>65</sup> Neste ponto, Mézáros propõe, em uma nota que convém reproduzir: “Comparar o mito apologético da ‘soberania do consumidor’ com a realidade de tais transformações.”

<sup>66</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 628.

é o interesse material que predomina e a economia conquista a autonomia, enquanto ao contrário na Idade Média predominava o catolicismo e na Antiguidade, a política – equivale a uma evidente incompreensão da teoria de Marx. A predominância da política na Antiguidade, do catolicismo na Idade Média e da economia e dos interesses materiais na época moderna é explicável exatamente com base na teoria materialista, através da exegese da *estrutura econômica* de cada uma das sociedades citadas.<sup>67</sup>

Enfim, é somente a partir desse conjunto de premissas que faz sentido pensar em *consumo*, tanto em geral como no caso especificamente capitalista, ou, para sermos ainda mais precisos, na “Idade Média” em que vivemos: só se pode consumir o que existe e se o consumo for efetivamente “autorizado” pelos imperativos do modo de produção vigente. Hoje, o que “autoriza” o consumo é a *solvência*. Já dizia Marx: “A diferença da demanda efetiva, baseada no dinheiro, e da carente de efeito, baseada na minha carência, minha paixão, meu desejo etc., é a diferença entre *ser* e *pensar*, entre a pura representação *existindo* em mim e a representação tal como ela é para mim enquanto *objeto efetivo* fora de mim.”<sup>68</sup>

Quer dizer, só se pode consumir *efetivamente* os produtos existentes se se puder *pagar* por eles; é verdade que boa parte do consumo midiático é aparentemente gratuita. *Efetivamente*, isso não é verdade. Para assistir a uma telenovela “de graça” na tv aberta a pessoa deve ao menos dispor de um aparelho de tv, de corrente elétrica e, é óbvio, de uma habitação, própria ou alugada, ou viver com alguém que disponha dessas coisas. Além disso, sabemos muito bem que é a publicidade quem financia a programação “gratuita”. E quem financia a publicidade? A mais-valia extraída dos trabalhadores das empresas anunciantes e o salário dos consumidores dos produtos anunciados.

Para consumir, portanto, há que se pagar, ainda que o pagamento não esteja imediatamente ligado a um consumo específico, como no caso da tv aberta. Aí, o pagamento é mediado por casa, corrente elétrica, aparelho de tv, além da compra de parte dos produtos e serviços anunciados. Seja como for, de um modo ou de outro, chega a conta. Para pagá-la, é necessário possuir algum meio de circulação; para tanto, a maioria de nós precisa trabalhar;<sup>69</sup> em out-

<sup>67</sup> KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, pp. 113-4.

<sup>68</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, pp. 160-1.

<sup>69</sup> Se o que assegura o consumo moderno é a solvência, se o sistema é sustentado pela transformação de dinheiro em mais dinheiro através da exploração do trabalho, e se o trabalho se torna supérfluo, o salário também se torna, o que faz do consumo uma prática tendencialmente impossível, assim como a circulação de mercadorias e a própria *realização* de mais-valia, apesar da superprodutividade e de uma gigantesca demanda (insolvente).

ras épocas, o consumo dependia de fatores referentes a hierarquias sociais de ordem extra-econômica,<sup>70</sup> mas que nem por isso “flutuavam” acima de determinadas relações sociais concretas, ancoradas em um dado modo de produção (embora a função monetária fosse em geral inexistente ou periférica). Ou seja, só se pode consumir o que foi produzido, e conforme os limites estabelecidos pela posição que se ocupa em meio às relações de produção, sejam estes limites de ordem diretamente econômica (solvência) ou cultural (formação, ideologia etc.). A produção e o consumo simbólicos em escala social não fogem à regra.

Pode-se então perceber, em uma abordagem do consumo calcada na crítica da economia política da comunicação, que se trata de uma questão mais contraditória e preñe de conseqüências desagradáveis do que parecia até então, quando a abordávamos de um viés antropológico.

Ao mesmo tempo, é mais promissora:

o estado saudável ou “disfuncional” da economia capitalista é, ao fim e ao cabo, determinado com fundamento nesta identidade estrutural [...] entre trabalho e “massa consumidora”, o que confere ao trabalho, em ambas as situações, uma posição estratégica objetiva no sistema como um todo, mesmo que as pessoas envolvidas não estejam ainda conscientes das potencialidades emancipadoras inerentes a esta posição.<sup>71</sup>

Tendo isto em conta, nunca é demais insistir no caráter *histórico* de um dado modo de produção, que traz em si, na base e na superestrutura, tanto tendências dominantes quanto *resquícios* de modos de produção passados e *potencialidades* de modos de produção ainda por nascer. As contradições resultantes da convivência conflituosa entre “universos simbólicos” do passado, do presente e do futuro (isto é, concretamente potenciais), bem como aquelas diretamente associadas à luta de classes *atual*, permanecem, deste modo, simultaneamente, *limitadas* e *possibilitadas* pelas tendências dominantes de um dado modo de produção em um dado período histórico. Só podem, portanto, ser concretamente superadas junto à superação do modo de produção que as limita (positiva e negativamente), e não através de discursos de fumaça como “consumo cidadão”.

Iremos agora dar mais alguns passos no sentido de pensar o papel estratégico da comunicação nesta superação (e no seu adiamento), tratando das complexas relações dos seus níveis discursivo e extradiscursivo, entre si e com as subjetividades objetivamente envolvidas no processo comunicacional.

<sup>70</sup> Ainda depende, em parte, mas só como fator secundário à solvência.

<sup>71</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002, pp. 672-3.

## 6.5 Representação, realidade e comunicação

Uma crítica da economia política da comunicação deve também confrontar *as representações coletivas mediadas pelas ITCs e a realidade extradiscursiva*, tanto nos aspectos e momentos desta última aos quais se referem os discursos midiáticos mediadores das representações coletivas, quanto naqueles aos quais os mesmos discursos midiáticos deixam de se referir, visando reconhecer seus efeitos ideológicos e identificar os interesses concretos (quais e de quem) em jogo, bem como a correlação de forças envolvida.

Um exemplo aproximado de como isso pode ser feito na prática pode ser encontrado em um trabalho de Maia e França. A proposta das autoras, que reflete uma atitude relativamente difundida hoje – com a qual, aliás, simpatizamos –, defende que a especificidade da comunicação consiste precisamente no fato de que, para dar conta de seu objeto, não pode prescindir de alguma *articulação* entre as ciências sociais e as ciências da linguagem, as quais, tomadas isoladamente, não seriam suficientes.

Maia e França partem de uma posição epistemológica similar a nossa, a saber, que embora o conhecimento do real (discursivo e extradiscursivo) seja necessariamente mediado pela dimensão simbólica, pelo discurso (ainda que interior), o real não se esgota no discurso: “Existe um ‘fora do texto’ que, em nossos estudos, requer um olhar talvez mais específico e, de fato, para além do texto. O sujeito da comunicação é o sujeito da linguagem – mas é mais; é um sujeito social, um sujeito em relação. E tal relação é mediada pelo texto, mas não se resume a ele.”<sup>72</sup>

Para exemplificar de que modo um estudo de comunicação pode articular as ciências sociais e as da linguagem, elas descrevem em linhas gerais uma pesquisa em comunicação sobre eleições recentes no Brasil, da qual participaram, destacando as diferenças no tratamento dado ao mesmo tema por cientistas políticos, por sociólogos e por pesquisadores que adotam um “viés comunicacional”. Assim, após apresentarem a abordagem dos cientistas políticos, voltadas a questões como “o atual quadro partidário no Brasil, a expressão ideológica das forças em disputa”, e a dos sociólogos, que discutem “o quadro de desemprego, violência, descrença na política tradicional, o novo perfil dos movimentos sociais” etc., as autoras questionam:

E o viés comunicacional, como e por onde se constrói? Na apreensão de como [...] essas forças e valores se fazem discurso;

<sup>72</sup> MAIA, Rousiley C.M. e FRANÇA, Vera V. A Comunidade e a conformação de uma abordagem comunicacional dos fenômenos. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.): **Epistemologia da Comunicação**, p. 199.

na identificação dos interlocutores e lugares de fala; nos movimentos que as diferentes intervenções vieram provocando no posicionamento dos atores, na caracterização do papel das diferentes mídias (do uso da Internet às novas cores do PT.)<sup>73</sup>

Essas observações possuem uma grande importância metodológica e política, na medida em que remetem à dimensão ideológica das formas específicas como a objetividade sócio-histórica é articulada discursivamente, na forma de “verdades” que orientam a ação das massas ao impregnarem o senso comum, em certa medida compondo e regendo as subjetividades, a ponto de se converterem com frequência em uma espécie de dogmatismo tácito, inconsciente – que seria um outro modo de se definir “reificação”. É o que nos ensina Hegel sobre o “dogmatismo”, que “não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida.”<sup>74</sup> Marcuse diz algo similar, ao argumentar que o “conceito ritualizado é tornado imune à contradição” por “poderes que moldam o respectivo universo da locução”: “Assim, o fato de a forma existente de liberdade ser servidão e de a forma existente de igualdade ser desigualdade [...] é impedido de ser expresso pela definição fechada desses conceitos [...]”<sup>75</sup> Ilyenkov, por sua vez, partindo da distinção hegeliana entre *universal-concreto* e *generalidade-abstrata*,<sup>76</sup> tece uma análise crítica contundente do que ele denomina “pensar abstratamente”, uma forma de pensamento que se expressa somente por meio de frases feitas e clichês:

Pensar abstratamente significava ser escravizado pela força de frases feitas e clichês correntes, por definições unilaterais e vazias; significava enxergar nas coisas reais, intuídas, somente uma parte insignificante de seu conteúdo real, somente aquelas determinações suas que já estavam “amalgamadas” [jelled] na consciência e funcionavam aí como estereótipos pré-fabricados. Daí a “força mágica” das frases feitas e expressões correntes, que impe-

<sup>73</sup> Idem, p. 200.

<sup>74</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito. Parte I**, p. 42.

<sup>75</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional, p. 96.

<sup>76</sup> “Hegel distinguia claramente a universalidade, que dialeticamente continha em si e em suas determinações toda a riqueza do particular e do singular, da simples generalidade abstrata [...] de todos os objetos singulares de um mesmo tipo. [...] A tarefa do pensamento não estava limitada a registrar empiricamente atributos comuns. O conceito central da lógica de Hegel era então o *universal-concreto* [...]” Cf. ILYENKOV. Op. cit.

dem o acesso da pessoa pensante à realidade, ao invés de servirem como uma forma de expressá-la.<sup>77</sup>

Trata-se agora de se retomar a velha questão filosófica da relação entre realidade e representação no arcabouço teórico do marxismo, isto é, em bases históricas concretas, dedicando uma atenção especial à mediação das ITCs na produção das subjetividades e das representações coletivas que orientam a ação das massas.

Vimos, com Hegel, o caráter fixo e fechado do *dogmatismo*. Já Marcuse demonstrou a função politicamente conservadora do *conceito ritualizado*. Ilyenkov, por fim, ensinou de que modo as frases feitas “impedem o acesso da pessoa pensante à realidade”. Estamos aqui no próprio coração da dimensão política da subjetividade, e da intersubjetividade, tendo em vista o forte papel da linguagem e das comunicações na subjetivação de certas representações da realidade, isto é, na sua incorporação ao “mapa cognitivo” (Jameson) das massas.<sup>78</sup> É na capacidade de efetuar essa incorporação, junto à captura do gosto, que reside a potência conservadora ou revolucionária das ITCs.

Avançando um pouco mais nessa linha de investigação, Bourdieu nos fornece uma boa explicação para o caráter claramente classista das formas de subjetivação possíveis, na medida em que “a relação entre realidade e representação é estabelecida através das disposições que são a forma internalizada das probabilidades associadas a uma dada posição na divisão do trabalho.”<sup>79</sup> Ou seja, a realidade da posição que o sujeito ocupa em meio às relações de produção (ou à divisão de trabalho), mediante disposições internalizadas, cuja forma possível é delimitada por essa posição, estabelece a relação entre realidade e representação que ele poderá desenvolver. Temos assim descrito o processo através do qual a posição de classe objetiva, mediada por disposições subjetivas, cujo campo de possibilidades é por esta posição de classe delimitado, estabelece a relação entre realidade e representação.

Ora, na medida em que a representação que se faz da realidade orienta a ação sobre essa mesma realidade, somos remetidos a uma outra relação igualmente importante, a saber, entre objetividade, subjetividade e práxis. A investigação dessa relação se mostra nesse momento necessária para uma compreensão mais acurada da primeira. Iremos, portanto, abandonar por um instante o tema da representação e investigar um pouco mais esta última.

<sup>77</sup> Idem ibidem.

<sup>78</sup> Jameson defende que a tarefa do intelectual é realizar um “mapeamento cognitivo” da época, empregando o conceito como “um código para ‘consciência de classe’ [...] de um tipo novo”. Cf. JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica cultural do capitalismo tardio*, p. 413.

<sup>79</sup> BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 409.

Lukács, por exemplo, destaca o papel potencialmente revolucionário do “fator subjetivo” na história, potência esta determinada pelo desenvolvimento econômico (objetivo) apenas na medida em que este cria as condições para a sua atualização:

[...] o desenvolvimento econômico pode certamente criar situações objetivamente revolucionárias, mas não produz de fato ao mesmo tempo o fator subjetivo que nos fatos e na prática é determinante. [...] O fator subjetivo na história, portanto, é certamente em última análise, mas apenas em última análise, o produto do desenvolvimento econômico, enquanto as alternativas frente às quais é posto são provocadas por este processo, e todavia agem de modo relativamente livre, já que o seu sim ou não está ligado a ele somente pela possibilidade. Daí a grande importância da atividade histórica do fator subjetivo (e com ele a ideologia).<sup>80</sup>

Em outras palavras, o desenvolvimento econômico determina as condições de emergência de alternativas objetivas de ação, mas a escolha de uma das alternativas possíveis, isto é, a opção por uma delas, é sempre o resultado direto de uma decisão subjetiva. Entretanto, se aceitarmos a tese de Bourdieu sobre o caráter classista das disposições subjetivas, perceberemos que Lukács deixa de considerar um fato importante: o desenvolvimento econômico determina não só as condições de emergência de alternativas objetivas de ação, mas as próprias disposições subjetivas de ação, embora não o ato subjetivo da escolha de uma das alternativas objetivamente disponíveis de ação. Ou seja, a própria subjetividade é objetivamente determinada pelo desenvolvimento econômico – o que este não pode determinar, senão muito indiretamente, somente em última instância, na medida em que “somente” estabelece o campo de possibilidades objetivas de ação e de disposições subjetivas para a ação, é a opção por uma ou outra alternativa objetiva de ação, o ato em sua singularidade. Este, sim, é fruto direto de uma decisão subjetiva.

Zizek, em um ensaio sobre Lukács e a “Escola de Frankfurt”, nos fornece mais alguns elementos para desenvolvermos essa questão: “O ponto realmente importante não é a objetividade,<sup>81</sup> mas a ‘totalidade’, entendida como processo

<sup>80</sup> LUKÁCS, apud LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 113.

<sup>81</sup> Zizek refere-se nesta passagem às condições objetivas para um ato revolucionário.

global de ‘mediação’ entre o aspecto subjetivo e o objetivo. [...] o Ato nunca pode ser reduzido ao reflexo de condições objetivas.”<sup>82</sup>

Ora, pode-se ir mais longe: o momento decisivo, “o Ato”, é e só pode ser subjetivo, pois, falando em “hegelianês”, a objetividade enquanto exterior (tanto como ser-outro-em-si – exterior, independente da subjetividade – ou ser-outro-para-si da subjetividade – exterior mas contemplada ou compreendida pela subjetividade) é mais ou menos burra e cega, embora relativamente previsível (enquanto para-nós – sujeitos do discurso filosófico, ou, no caso, científico), dados alguns padrões observáveis – na natureza e na sociedade/história, que não são “entidades” independentes, mas conceitos dialetizáveis. Porém, a própria emergência, do ventre da subjetividade, de uma ação decisiva, e de sua maior ou menor possibilidade de sucesso, embora a ação nunca possa ser reduzida “ao reflexo de condições objetivas”, *dependem* de condições objetivas, pois não é concebível qualquer subjetividade fora do concreto, do mundo, exterior (em si) ou interiorizado (para nós) – isto é, não representado ou representado – a não ser para os espíritas, crentes etc. –, embora seja plenamente concebível uma objetividade (burra e cega, não teleológica mas com alto grau de sistematicidade e previsibilidade, ativa e aleatoriamente impregnante) independente de qualquer subjetividade, discurso, universo simbólico.

Que tais possibilidades ou impossibilidades de concepção se dêem no nível do simbólico, da linguagem, não altera em nada as conclusões lógicas a que se chegou, permanecendo meras tautologias: só se concebe concebendo. É claro que o fato de só se conceber concebendo não pode ser deixado de lado, pois, como ensina Bourdieu:

É este o erro do objetivismo, que se esquece de incluir na definição completa do objeto a representação do objeto que ele teve que destruir de modo a atingir a definição “objetiva”; que se esquece de efetuar a redução final de sua redução, indispensável para agarrar a verdade objetiva dos fatos sociais, objetos cujo ser *também* consiste em serem percebidos.<sup>83</sup>

No que pese a correção do argumento de Bourdieu, uma crítica parecida, embora aparentemente invertida, pode ser dirigida ao relativismo e ao subjetivismo: a realidade objetiva dos fatos sociais *também* consiste naquilo que são aquém ou além da representação. Nos termos de Kosik:

<sup>82</sup> Cf. ZIZEK, Slavoj. **De História e Consciência de Classe a Dialética do Esclarecimento, e volta**. Documento eletrônico: <http://www.antivalor.cjb.net/>. Acesso em: jun. 2006.

<sup>83</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**, p. 256.

A teoria materialista distingue um *duplo* contexto de fatos: o contexto da realidade, no qual os fatos existem originária e primordialmente, e o contexto da teoria, em que os fatos são, em um segundo tempo, mediatamente ordenados, depois de terem sido precedentemente arrancados do contexto originário do real. Como é possível, porém, falar do contexto real, em que os fatos existem de maneira primordial e originária, se *tal* contexto *só* pode ser conhecido pela mediação de fatos que foram *arrancados* do contexto real? O homem não pode conhecer o contexto do real a não ser arrancando os fatos do contexto, isolando-os e tornando-os relativamente independentes. Eis aqui o fundamento de todo conhecimento: a cisão do todo. Todo conhecimento é uma cisão dialética [...] entre os fatos e o contexto (totalidade), cujo centro ativamente mediador é o método da investigação.<sup>84</sup>

Em outras palavras, se a representação dos fatos é parte de sua realidade objetiva, esta não se esgota naquela.<sup>85</sup> O que significa que *há uma totalidade concreta cognoscível* – que só é composta pelo conhecimento na medida em que ela própria o compõe –, não um nível fenomênico (Kant) ou existente (Hegel) cognoscível (Kant e Hegel) e um numênico (Kant) ou essência (Hegel) incognoscível (somente Kant), ou ainda várias realidades, conforme a vontade e o gosto de cada freguês (Nietzsche) – e que só é acessível mediante o *ato* de conhecer, que sobre ela incide como um raio que a revela, não que a distorce. É por isso que Hegel, embora não tenha chegado a conceber o conceito de práxis enquanto *mediação ativa*, tem razão quando se opõe à concepção que defende que: “o absoluto esteja *de um lado* e o *conhecer de outro lado* – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro”.<sup>86</sup>

Se entendermos este “absoluto” hegeliano como sinônimo da totalidade concreta do ser em seu devir, a disputa teórica que se trava, a partir daí, é pela representação científica conceitual “mais correta” do ser (questão ontológica) e de como elaborá-la (questão metodológica), ou simplesmente pelo que é ou

<sup>84</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 57.

<sup>85</sup> Sem mencionar o fato de que a *representação* ainda não é o *conceito*, capaz de reproduzir o real concreto, enquanto unidade do diverso, na mente.

<sup>86</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito. Parte I**, p. 64. Trata-se de uma crítica implícita a Kant e a qualquer teoria do conhecimento que advogue a impossibilidade de conhecermos o real – o que, por outro lado, não é o mesmo que reduzir a totalidade do existente ao conhecimento.

deixa de ser “científico” (questão epistemológica). Esta posição epistemológica, se não garante por si só o melhor método para que se elabore tal representação, ao menos limpa o terreno de discussões inúteis, ao mesmo tempo em que conserva o caráter aberto do conhecimento e evita as armadilhas de certos dogmatismos entranhados no senso comum, que, eventualmente, insinuam-se também no discurso científico.

Enfim, podemos dizer que não se concebe só concepções, mas também objetividades, referentes, coisas, fenômenos extradiscursivos ou como se queira chamar, e cumpre conceber tais existências e relações corretamente, isto é, tais quais são *em si*, para que as subjetividades tomem as decisões corretas, no seu vir-a-ser de em-si (existentes mas sem noção de si mesmas) a para-si (conscientes de sua própria existência), mediante o vir-a-ser do outro (objetividade) em-si (exterior, independente das subjetividades) ao para-si das subjetividades (compreendido pelas subjetividades) em sua objetividade.

Kosik formula esse ponto em termos da “dialética da atividade e da passividade do conhecimento humano”:

A dialética da atividade e da passividade do conhecimento humano manifesta-se sobretudo no fato de que o homem, para conhecer as coisas em si, deve primeiro transformá-las em coisas para si; para conhecer as coisas como são independentemente de si, tem primeiro que submetê-las à própria *práxis*: para poder constatar como são elas quando não estão em contato consigo mesmo, tem primeiro de entrar em contato com elas. O conhecimento não é contemplação. A contemplação do mundo se baseia nos resultados da *práxis* humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele *cria a realidade* humana e se comporta antes de tudo como ser prático.<sup>87</sup>

Ilyenkov, por sua vez, nos oferece mais alguns subsídios fundamentais para uma compreensão adequada desta importante questão epistemológica, demonstrando, de um modo bastante similar ao de Kosik, a relação que se dá entre *contemplação e atividade* no processo de conhecimento:

Na contemplação imediata (intuição) os aspectos objetivos da “natureza em si” estão grudados nos aspectos e formas que foram nela impressos pela atividade transformadora do homem, e todas as características puramente objetivas da matéria natural, além disso, se oferecem à contemplação através da imagem que a matéria

<sup>87</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 28.

natural adquiriu durante e como um resultado das atividades subjetivas do homem social. A contemplação diz diretamente respeito não ao objeto mas à atividade objetiva (ou seja, atividade sobre objetos), transformando-os, e aos resultados desta atividade (prática) subjetiva.

Um quadro da natureza puramente objetivo é então desvelado ao homem não na contemplação, mas através da atividade e na atividade do homem produzindo socialmente sua própria vida. [...] Só a prática, conseqüentemente, é capaz de resolver quais aspectos do objeto dado à contemplação pertencem ao objeto da natureza em si, e quais deles foram nele introduzidos pela atividade transformadora do homem, ou seja, pelo sujeito.<sup>88</sup>

Em outras palavras, de um ponto de vista materialista, negar a transparência do real não pode significar reduzi-lo a mera representação, de um lado, ou, de outro, a uma qualquer exterioridade (ao pensamento) incognoscível, mas compreender a relação concreta entre representação e realidade, que tem na práxis sua mediação ativa e no conceito sua possibilidade de solução discursiva.

Podemos agora retomar a questão da relação entre representação e realidade, articulando essas considerações com uma reflexão sobre os discursos midiáticos, aqui entendidos como os atuais mediadores hegemônicos do conhecimento coletivo, “falso” ou “verdadeiro”, do real.

Um bom ponto de partida para este movimento é o clássico artigo “Codificação / Decodificação”, onde Stuart Hall discorre sobre a relação entre o que ele denomina “evento histórico bruto” e o “discurso televisivo”. Para Hall, o fato de um evento não poder ser transmitido pela tv em sua forma bruta, isto é, em sua singularidade fenomênica no tempo e no espaço, mas somente enquanto discurso (audiovisual, no caso da tv), faz como que o evento, convertido em discurso, em uma “forma-mensagem”, torne-se “sujeito a toda a complexidade das ‘regras’ formais pelas quais a linguagem significa”.<sup>89</sup>

Deste modo, um evento extradiscursivo ou extratextual só pode ser coletivamente conhecido ao converter-se em *evento comunicativo*; para tanto, deve submeter-se às regras da linguagem. Isso demonstra a importância das ciências da linguagem para os estudos de comunicação. Por outro lado, a “dominância” das regras da linguagem no evento comunicativo não pode anular a sin-

<sup>88</sup> ILYENKOV. Op. cit. Sobre esse tema, ver a “Segunda Tese sobre Feuerbach”, de Marx, à qual, aliás, Ilyenkov faz menção na seqüência da presente citação.

<sup>89</sup> Cf. HALL, Stuart. Codificação/Decodificação. In: SOVIK, Liv (org.). Da Diáspora, pp. 388-9.

gularidade extradiscursiva do evento, tampouco “as relações sociais nas quais as regras [da linguagem] são postas em funcionamento ou as conseqüências políticas e sociais do evento terem sido significadas dessa maneira.”<sup>90</sup> Temos então a determinação das relações sociais nas regras da linguagem que operam a conversão do evento em “evento comunicativo”, numa “forma mensagem” específica, e a determinação desta forma sob a forma de “conseqüências políticas e sociais”.

Assim, não obstante as regras da linguagem ou do discurso serem, em última instância, subordinadas às “relações sociais” nas quais emergem e atuam, sua relativa dominância na conversão do fato bruto em evento comunicativo – que envolve, enquanto tal, sua codificação e suas possíveis decodificações – nem por isso é desprezível. Essas regras merecem, portanto, ser melhor compreendidas.

Para fazê-lo, acompanhemos um pouco mais o pensamento de Hall a respeito de algumas especificidades fundamentais da “forma-mensagem”, em especial em sua variante televisiva, pois esta favorece, talvez mais do que qualquer outra, a reificação, devido ao “realismo” de sua iconicidade: “O signo televisivo é [...] um signo icônico, na terminologia de Peirce, porque ‘possui algumas das propriedades da coisa representada’. [...] O cão, no filme, pode latir, mas não consegue morder!”<sup>91</sup>

O signo icônico, porém, como as demais modalidades de signos,<sup>92</sup> só pode significar dentro de um determinado código, ou sistema de regras, menos ou mais explícitas. Por esta razão os signos icônicos também são codificados, “mesmo que aqui os códigos trabalhem de forma diferente daquela de outros signos.”<sup>93</sup> Assim, no caso do signo icônico da imagem televisiva, “[...] a aparente fidelidade da representação à coisa ou ao conceito representado – é o resultado, o efeito, de uma certa articulação específica da linguagem sobre o ‘real’. É o resultado de uma prática discursiva.”<sup>94</sup>

Ora, se “não há discurso inteligível sem a operação de um código”, a “aparente fidelidade da representação à coisa” na “forma mensagem” icônica não se deve à transparência do real ser aí reproduzida diretamente, mas às especificidades empíricas do signo icônico e ao código no qual ele atua. A partir desta concepção, Hall desenvolve uma contundente crítica ao risco de reifi-

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>91</sup> Idem, *ibidem* pp. 392-3.

<sup>92</sup> Na terminologia de Peirce, além dos signos icônicos, temos os *indiciais* (que são uma marca do referente, como uma pegada) e *simbólicos* (criados por convenção arbitrária, como a notação musical).

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*.

cação a ser realizado pela televisão, devido à atuação do que ele denomina “códigos naturalizados”:

Certos códigos podem [...] ser tão amplamente distribuídos em uma cultura ou comunidade de linguagem específica, e serem apreendidos tão cedo, que aparentam não terem sido construídos [...] mas serem dados “naturalmente”. Nesse sentido, simples signos visuais parecem ter alcançado uma “quase-universalidade”, embora permaneçam evidências de que até mesmo códigos visuais aparentemente “naturais” sejam específicos de uma dada cultura.<sup>95</sup> Isto não significa que nenhum código tenha interferido, mas, antes, que os códigos foram profundamente *naturalizados*. A operação de códigos naturalizados revela não a transparência e “naturalidade” da linguagem, mas a profundidade, o caráter habitual e a quase-universalidade dos códigos em uso. Eles produzem reconhecimentos aparentemente “naturais”. Isso produz o efeito (ideológico) de encobrir as práticas de codificação presentes.<sup>96</sup>

Hall ainda propõe, no mesmo artigo, uma nova compreensão das noções de “denotação” e “conotação”. Recusando a idéia de um sentido literal para a primeira, mas conservando-a enquanto sentido “fixo” (em um dado contexto sócio-histórico), que *parece* natural, ele conclui que a disputa política que se trava no campo discursivo visa a hegemonia significativa da denotação.

Zizek diz algo bastante parecido, ao afirmar que a “[...] luta pela hegemonia ideológica e política é sempre a luta pela apropriação dos termos que são espontaneamente vivenciados como apolíticos [...]”.<sup>97</sup>

Essa importância atribuída a códigos naturalizados, a sentidos denotativos fixos, que parecem naturais, e à “apropriação de termos que são espontaneamente vivenciados como apolíticos” nos reconduz à dimensão política do gosto, da qual trataremos mais detidamente a partir de agora.

<sup>95</sup> A imagem de uma vaca, por exemplo, pode significar um animal sagrado, a noção de bucolismo ou um valor de troca, conforme seja decodificada por um hindu, por um cidadão de uma grande cidade ou por um fazendeiro.

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*. Toda esse conjunto de conceitos e argumentos desenvolvidos por Hall poderia ser visto como o esboço de uma teoria propriamente comunicacional da reificação, que agrega à sua problemática central as contribuições conceituais e metodológicas da semiótica. Neste ponto, os estudos culturais e a crítica da economia política da comunicação se encontram, em um terreno comum aparentemente fértil.

<sup>97</sup> ZIZEK, Slavoj, apud AIDAR PRADO, José Luiz, O Campo da comunicação e a comunicação entre os campos na era da globalização. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.): **Epistemologia da Comunicação**, p. 148.

## Capítulo 7

# A DIMENSÃO POLÍTICA DO GOSTO

É indispensável integrar a “vivência interior” na unidade da vivência exterior objetiva. (Bakhtin)<sup>1</sup>

Vimos no início deste trabalho que o gosto está envolvido nas decisões que orientam a ação, na medida de nossa autonomia ou liberdade de escolha, pois nos diz o que parece ser, ou não, desejável. Vimos também que as ITCs exercem atualmente a hegemonia em sua formação, predominantemente voltada para contribuir de algum modo com a reprodução ampliada do capital.

Iremos agora desenvolver uma análise crítica de como o gosto participa de nossas decisões, de como as ITCs se ocupam de sua formação e das conseqüências políticas disso tudo, partindo da própria gênese do gosto. Isto requer que articulemos o que descobrimos até agora com a seguinte reflexão dos *Manuscritos* de Marx, a qual, embora não trate diretamente do tema *gosto*, nos fornece excelentes pistas para fazê-lo:

[...] a força do meu ser é em si uma disposição subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim só possui um sentido para um sentido correspondente e vai tão longe quanto meu sentido; é por isto que os sentidos do homem social são diferentes dos do homem que não vive em sociedade; é somente através do desdobramento objetivo da riqueza do ser humano que a riqueza dos sentidos humanos subjetivos, que um ouvido musical, um olho sensível à beleza das formas, em uma palavra, os sentidos capazes

---

<sup>1</sup> BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**, p. 48.

de gozos humanos tornam-se os sentidos que se manifestam como força do ser humano e são ou desenvolvidos ou produzidos. Pois não se trata apenas dos cinco sentidos, mas também daqueles ditos espirituais (vontade, amor etc...), em uma palavra, os sentidos humanos, o caráter humano dos sentidos, que só se formam graças à existência de um objeto, através da natureza tornada humana. A formação dos cinco sentidos é o trabalho de toda a história do mundo até o dia de hoje.<sup>2</sup>

Na verdade, no que pese o alto nível de abstração da passagem acima, Marx embasou suas reflexões sobre esse assunto na mais concreta *educação* dos sentidos, que se dá na práxis histórica. Kosik, partindo de Marx, depreende dessa relação dialética entre sentidos subjetivos e objetivos os contornos de uma autêntica teoria conhecimento:

[...] os dois elementos constitutivos de *cada* modo humano de apropriação do mundo são o *sentido* subjetivo e o *sentido* objetivo. Qual a intenção, qual a visão, qual o *sentido* que o homem deve desenvolver, como deve “preparar-se” para compreender e descobrir o *sentido objetivo* da coisa? O processo de captação e descobrimento do *sentido* da coisa é ao mesmo tempo criação, no homem, do correspondente *sentido*, graças ao qual ele pode compreender o *sentido* da coisa. É possível, portanto, compreender o *sentido objetivo* da coisa se o homem cria para si mesmo um *sentido* correspondente. Estes mesmos sentidos, por meio dos quais o homem descobre a realidade e o sentido dela, coisa, são um produto histórico-social.<sup>3</sup>

Ora, embora o gosto não diga respeito à compreensão racional do sentido objetivo das coisas, ele possui uma função prática tão simples quanto decisiva na relação do sujeito com o objeto: é ele quem atribui ao último, de forma pronta e imediata, a qualidade de útil ou inútil, belo ou feio, agradável ou desagradável. Ou seja, o gosto é o resultado de uma ação qualquer do objeto sobre os sentidos, capaz de identificar e avaliar, na forma simples mais vigorosa de um sim ou um não, se o objeto possui o sentido objetivo de ser desejável ou indesejável para os sentidos subjetivos do sujeito. Porém, por não dizer respeito à compreensão racional – embora não seja necessariamente

<sup>2</sup> MARX, Karl e Friedrich Engels. **Sur la littérature et l'art**. Textes Choisis, pp. 171-2. Trecho dos *Manuscrits économiques et philosophiques, Oeuvres*, t. III, pp. 120-121, Mega.

<sup>3</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 29.

incompatível com esta – o gosto pode estar *errado*, no caso de o sujeito não ter desenvolvido os sentidos adequados à correta apreensão do sentido objetivo do objeto. O desenvolvimento desses sentidos é fruto da experiência, ou melhor, de um conjunto de experiências singulares. A oportunidade de se ter ou não essas experiências, e com que frequência, e em qual contexto etc., são fatores socialmente condicionados.

Trata-se então de pensar o gosto a partir da *materialidade histórica*, isto é, em transformação, dos sentidos humanos, tendo em conta o duplo sentido da palavra *sentidos*: os sentidos, por assim dizer, semióticos e os sentidos fisiológicos, em uma dialética que passa longe de todo essencialismo de ordem semiótica ou fisiológica, bem como do racionalismo normativo dos estetas em geral.

Por este caminho, a questão do papel do gosto e das ITCs na reprodução material e ideológica da sociedade capitalista pode ser vista sob um novo ângulo.

No que tange exclusivamente à reprodução material, ao menos desde Sweezy e Baran<sup>4</sup> se conhece o papel necessário das marcas para o capitalismo contemporâneo. Bem antes, Marx já havia se dado conta de que o “principal meio de abreviar o tempo de circulação [do capital] é o progresso dos transportes e comunicações”.<sup>5</sup> Mais recentemente, novas técnicas administrativas,<sup>6</sup> viabilizadas pela revolução digital, junto às as novas mídias interativas, têm favorecido uma aceleração espetacular nas rotações do capital, agilizando os cálculos, os fluxos de informação e capital, poupando despesas de armazenamento e minimizando o risco da superprodução ou da obsolescência não-planejada dos produtos,<sup>7</sup> o que reafirma, em novos termos, o importante papel da circulação na reprodução ampliada do capital.<sup>8</sup>

Quanto à reprodução ideológica propriamente dita,<sup>9</sup> em meio à qual as ITCs também têm um papel decisivo, não se trata de um fenômeno restrito,

<sup>4</sup> Cf. RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Comunicação e política**, pp. 30-1.

<sup>5</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro III, p. 79.

<sup>6</sup> Cf. ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**.

<sup>7</sup> E, como era de se esperar, aumentando o desemprego, não tempo livre para a fruição. Sobre a noção de “obsolescência planejada”, ver MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 634-700.

<sup>8</sup> Cf. MARX, Karl. **O Capital**. Livro II.

<sup>9</sup> Condição necessária para a reprodução material – a qual, por sua vez, em última instância a determina.

de um lado, às idéias ou à cultura, nem, de outro, ao puro desejo lacunar<sup>10</sup> (ambos, em certa medida, capturáveis pela mídia), mas um fenômeno que se dá precisamente na síntese da contradição dialética entre esses dois pólos, e que tomamos a liberdade de denominar *gosto*.

Dissemos que o gosto é a síntese da contradição dialética entre cultura e desejo lacunar. Por quê? Porque, por um lado, é a cultura que fornece ao sujeito o repertório de valores positivos e negativos sobre as coisas, que antecedem sua experiência pessoal e, em grande medida, a orientam. É a cultura que determina, de antemão, o que é para ser gostado ou não.<sup>11</sup> Por outro lado, é a experiência do sujeito que irá ou não corroborar essas determinações culturais, na medida em que a ação assim orientada preencherá ou não, menos ou mais satisfatoriamente, as demandas do desejo. O gosto é e não é culturalmente determinado, assim como é e não é determinado pelas experiências concretas do sujeito. A questão posta nesses termos, mostra-se contraditória. Não se trata, porém, de uma contradição lógica, mas de uma contradição dialética constitutiva do gosto em sua concreticidade.

Sobre a noção de “contradição dialética”, cabe aqui lembrar, com Ilyenkov: “A contradição enquanto a unidade concreta de opostos mutuamente excluídos é o núcleo real da dialética, sua categoria central. [...] A dialética sempre obriga a enxergar, por detrás da relação de uma coisa com outra coisa, sua própria relação consigo mesma, sua própria relação interna.”<sup>12</sup>

Nos termos de Hegel:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de

<sup>10</sup> Para a psicanálise, o desejo humano é *lacunar* pois não dispõe de objetos de satisfação dados aprioristicamente na natureza. A natureza desses objetos seria sempre cultural, ou simbólica.

<sup>11</sup> Para uma maior clareza da exposição, abstraímos aqui a importante relação entre diferenças culturais e as cisões de classe – além das de gênero, étnicas, etárias etc. Sobre essas questões, ver Gramsci (s/data), Bourdieu (2000) e Hall (2003 b).

<sup>12</sup> ILYENKOV, op. cit.

sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.<sup>13</sup>

Tratemos agora de pensar o gosto nessa chave metodológica.

## 7.1 A Dialética do gosto

O gosto diz respeito a decisões práticas, orienta a ação do sujeito. É ao mesmo tempo o resultado da ação do objeto sobre o sujeito e a mediação entre o desejo do sujeito e sua ação sobre o objeto. O objeto pode ainda não ser uma coisa ou uma pessoa, mas uma noção, pois o vazio do desejo é preenchido não só com coisas, mas também com noções sobre a desejabilidade ou indesejabilidade das coisas, das idéias, das pessoas. Essas noções são tanto oferecidas de antemão ao sujeito, prontas, pela própria cultura em meio à qual ele se faz sujeito, quanto podem ser refutadas ou refeitas pelo sujeito a partir de sua experiência singular.

O gosto é ao mesmo tempo uma percepção e um juízo: é um sentido, não somente na dupla acepção do termo, como dito acima, mas em uma acepção tripla: a acepção *sensível*, a acepção *significante* e a acepção *vetorial*, esta última designação entendida como sinônimo de direção ou caminho a seguir. É um sentido que se forma mediante sucessivas situações de satisfação de desejos, a começar pela sucção do seio materno, e que se atualiza e reconfigura conforme a natureza dos objetos dessas satisfações. Mas dizer que o gosto se reconfigura implica reconhecer que o desejo se reconfigura, e assim é, pois a satisfação do desejo *depende* do objeto. Desejo e objeto determinam-se mutuamente. E cada reconfiguração do desejo exige novos objetos, que por sua vez, graças à mediação da saciedade, despertarão novos desejos e assim por diante.

O desejo em si, sem objeto, ao deparar-se com um possível objeto de sua satisfação, faz dele um objeto para si, transformando a si mesmo mediante o contato com o objeto: a cisão entre desejo e insatisfação foi suturada, seu vazio foi preenchido e o gosto do sujeito começa a ser formado, o que é o mesmo que dizer que o próprio sujeito, enquanto identidade ou individualidade, começa a ser formado. Cada momento de saciedade tem um sabor próprio, e é o conhecimento, ou seja, o saber desses sabores que deverá orientar a ação do indivíduo, na medida de sua autonomia. O saber dos sabores é o resultado da saciedade, da suprasunção da contradição entre o desejo insatisfeito em si e o objeto externo de satisfação em si, e os sabores são os elementos mediadores.

<sup>13</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p.22.

Por outro lado, o saber dos sabores torna-se por sua vez o elemento mediador e os sabores a suprasunção da contradição entre o desejo insatisfeito e o objeto, dado que o primeiro (saber dos sabores) orienta a ação do sujeito visando os últimos (sabores). E o objeto, por fim, atua como elemento mediador entre a insatisfação e a satisfação. O processo, enquanto há vida, não tem fim, pois os sabores e saberes da saciedade nunca bastam de uma vez por todas – a negatividade da saciedade é sua finitude, e o vazio do desejo sempre retorna, mas não da mesma forma, não em sua forma primária, dado que as saciedades que a sucederam a cada vez o reconfiguram, convertendo-o de puro desejo em gosto, e de gosto em novos gostos, embora alguns se repitam praticamente idênticos até o fim. Nos termos de Marx:

Ser (sein) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*.

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto.<sup>14</sup>

O “tormento” que faz do homem “padecedor” advém do fato de que, por ser sensível, isto é, efetivo, o homem necessita de objetos externos para a satisfação de suas necessidades e desejos. Tomemos o exemplo da fome, a qual, como sabemos, está na base da relevância do gosto para a vida em todos os seus desdobramentos: “A fome é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele [...]”.<sup>15</sup>

Ora, se a paixão é a “força humana essencial”, que move o sujeito para os objetos de desejo, o gosto é, por assim dizer, o senso de orientação da paixão rumo a objetos *determinados*. Pois o gosto, que é ao mesmo tempo saber dos sabores e sabor dos saberes, é desejo lacunar (ou pulsão) convertido em desejo civilizado, consciente, que é o que orienta a práxis de cada um – ainda que o desejo a ser satisfeito seja de uma ordem tão distante das necessidades primárias como aquele tipo, por exemplo, que se encontra em gestos de sacrifício. Mas da mesma maneira que a negatividade da saciedade é sua finitude, a negatividade dos saberes é sua incompletude. O confronto da insatisfação

<sup>14</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 128.

<sup>15</sup> Idem *ibidem*, p. 127.

surgida daí com o já sabido e saboreado gera o desejo de uma nova satisfação e de um novo saber dos sabores, que conduz ao enriquecimento e à variedade do desejo e do saber, isto é, do gosto, conseqüentemente dos objetos potenciais de prazer, que são, enquanto meramente potenciais, o momento negativo deste estágio de desenvolvimento do gosto. Aqui, ele se vê obrigado a lidar com a contradição entre os limites atuais do saber e os novos gostos, os novos desejos conscientes criados, que demandam novos objetos, e a suprasunção dessa negatividade remete aos limites naturais da produção consciente de velhos e novos objetos de prazer, estando a potência de realizá-la no caráter sócio-histórico dessa produção.

No dizer de Marx:

[...] nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado.

E como tudo que é natural tem que *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem.<sup>16</sup>

Temos, enfim, no gosto, a expressão de duas cisões constitutivas do sujeito humano: a mais simples e da qual vimos falando, entre sujeito (do desejo) e objeto; e a segunda, de uma natureza mais complexa e contraditória, que é a essência da outra: entre o sujeito e ele próprio, entre o sujeito *em si* e o sujeito *para si*, entre o sujeito do gosto cindido, *sujeito* ao vazio autoritário do desejo, preenchido eventualmente por objetos estranhos que lhe são ofertados em troca de trabalho forçado, *sujeito* aos saberes esclerosados, de um lado, e, de outro, o sujeito do gosto suturado, o sujeito do saber dos sabores e do sabor dos saberes em permanente processo de conscientização e enriquecimento.

Vimos falando em um indivíduo, em uma identidade individual, buscando uma maior clareza na exposição. Na realidade, do que se trata todo o tempo é da constituição do gosto do *sujeito social*, cindido além de tudo em classes antagônicas, cujas identidades, em permanente construção, são fruto da história

<sup>16</sup> Idem *ibidem*, p. 128.

ao mesmo tempo em que a produzem. O gosto cindido, bem como seu potencial de sutura, ocupam uma dimensão política fundamental nessa produção.

Em suma, o homem é o sujeito de um desejo lacunar que se confronta com a exterioridade do objeto de desejo, o qual se reconforma de modo culturalmente mediado conforme o telos humano, que ora corresponde, ora se contrapõe aos objetivos particulares das pessoas, na dialética da satisfação e da insatisfação, no caráter aberto e produtivo da história.

Tendo em conta o aspecto empírico dessa produção como realização histórico-social do gosto, como cisão constitutiva e potência de sutura do sujeito social, negada desta vez pelas contradições sociais geradas no processo, que possibilitam e obstaculizam a práxis emancipatória como atualização da potência de sutura, podemos agora formular as seguintes questões: para além da natureza bruta, isto é, nas sociedades humanas, o que determina quais objetos estarão disponíveis, e para quem – conseqüentemente, que desejos, que gostos: que sensibilidades, significados e linhas de ação? Por que certos gostos se tornam comuns a certos segmentos sociais e não a outros? Por que alguns gostos atravessam praticamente todos os segmentos sociais?

Propomos que a busca da resposta para essas questões deve partir da seguinte reflexão de Marcuse:

Sob o jugo de um todo repressivo, a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação. O alcance da escolha aberta ao indivíduo não é o fator decisivo para a determinação do grau de liberdade humana, mas o que pode ser escolhido e o que é escolhido pelo indivíduo. O critério para a livre escolha jamais pode ser absoluto, mas tampouco é inteiramente relativo. A eleição livre dos senhores não abole os senhores ou os escravos. A livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se esses serviços e mercadorias sustentem os controles sociais sobre uma vida de labuta e temor – isto é, se sustentem alienação. A reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece autonomia; apenas testemunha a eficácia dos controles.<sup>17</sup>

Marcuse, aqui, denuncia com veemência como “a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação”. O problema da argumentação de Marcuse é que se limita ao diagnóstico e à denúncia – embora ambos justos – do problema. Não pode, porém, ir além, por ter perdido de vista a luta

<sup>17</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional, p. 28.

de classes. Ao reintroduzi-la na reflexão, contudo, abrimos a possibilidade de perceber o que é que a liberdade “da escolha aberta ao indivíduo”, isto é, a liberdade dos gostos, tem a ver não só com o “controle social”, mas também com a sua contestação e potencial superação.

Seguindo esta trilha, nos deparamos com a complicada questão da consciência de classe e de sua relação com o gosto. A hipótese que iremos investigar a partir de agora é que os gostos são, a princípio, um registro da *inconsciência* de classe, registro que corresponde às disposições “espontâneas” das classes sociais, entendidas aqui em sentido estritamente econômico.<sup>18</sup> Nas atuais circunstâncias, isso faz do gosto, tendencialmente, como indicado na introdução deste trabalho, o substrato sensível da ideologia hegemônica.

Por outro lado, a compreensão, por parte das classes subalternas, dos mecanismos reais que determinam a sua própria condição econômica, e do caráter *histórico* e *revogável* dessas determinações, favorece a emergência da consciência política dessa condição econômica, conseqüentemente a consciência de sua posição econômica e política de classe. Esta consciência é condição para a sua conversão de classe social em sentido estritamente econômico (*classe em si*) a classe social em sentido também político (*classe para si*). Tal conversão, contudo, para ser efetivamente eficaz no sentido de contribuir para a sua emancipação, e é neste ponto que pretendemos acrescentar algo novo ao debate, deve resgatar os gostos do cativo do capital, visando fortalecer a organização da classe tornada consciente de si para a ação transformadora, pois os gostos, rearticulados com a consciência de classe, podem atuar como elementos integradores e motivacionais; como substrato sensível de uma ideologia contra-hegemônica, socialista, racional e não dogmática;<sup>19</sup> como *paixão*, no sentido empregado por Marx,<sup>20</sup> já que a paixão é o gosto em alta voltagem.

<sup>18</sup> Sobre a distinção entre a noção de classe em sentido político e em sentido econômico, ver acima, pp. 107-8, referência ao *18 Brumário*, onde a distinção é explicitada.

<sup>19</sup> O gosto é aqui importante porque a consciência da exploração sem a correspondente motivação à ação, sem o *pathos* revolucionário, conduz em última análise ao niilismo; já a disposição à ação sem a consciência correta, conduz à mera rebeldia, que pode descambar em um esquerdismo infantil, inconseqüente e eventualmente perigoso, na medida em que favorece o dogmatismo ou a reação; na pior das hipóteses, pode conduzir ao fascismo.

<sup>20</sup> Ver passagem dos *Manuscritos* que reproduzimos pouco acima: “A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto.” MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos**, p. 128.

## 7.2 Gosto, ideologia e inconsciência de classe

A “consciência de classe” é – ou foi – um dos tópicos mais debatidos do legado marxiano, junto à problemática da ideologia, da “falsa consciência” etc. Numa formulação controversa mas fundamental, Marx afirma: “Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*.”<sup>21</sup>

Uma leitura apressada desta passagem de *A Sagrada Família* pode justificar as velhas críticas ao caráter fatalista da “missão histórica” atribuída ao proletariado pelo marxismo, que teria sido desmentida pela história etc. Tal leitura, porém, pode ser evitada, considerando-se por exemplo que aquilo que o proletariado “será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*” ainda não pôde ser feito, ou *talvez* não dê certo, ou “ele” pode jamais se dar conta da “obrigação” etc.

Além dessas hipóteses, outras passagens de Marx e Engels refutam a acusação de fatalismo, deixando menos margens a dúvidas ao apresentarem uma concepção da ação revolucionária do proletariado como possibilidade real, como uma tendência histórica necessária, como uma potência concreta do seu *ser*, não como uma determinação absoluta, garantida, irrevogável e cuja vitória esteja assegurada de antemão.<sup>22</sup>

Tendo isto em conta, e partindo da hipótese de que a substituição do capitalismo por formas superiores de socialização não é de todo inviável, mas ao mesmo tempo sabendo que uma operação de tal magnitude traz consigo a exigência da ação revolucionária de um sujeito coletivo, cuja identidade corresponde à posição que este ocupa em meio às relações de produção e, simultaneamente, em meio à luta de classes, a consciência de classe permanece necessária à ação revolucionária, ainda nos dias de hoje. Por isso é importante atualizar o debate teórico a seu respeito.

Mészáros, em um texto intitulado *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente*,<sup>23</sup> inicia sua reflexão comentando precisamente a passagem acima citada de *A Sagrada Família*, e confrontando-a com uma outra, de Gramsci. Para Mészáros, ambas “ilustram, melhor que qualquer outra coisa, o dilema central da teoria marxista das classes e da consciência

<sup>21</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*, p. 49.

<sup>22</sup> Sobre a certeza da vitória proletária, vale lembrar, como mencionado acima, a passagem dos primeiros parágrafos do *Manifesto Comunista*, onde é aventado o risco do “aniquilamento das classes em confronto”.

<sup>23</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. *Filosofia, ideologia e ciência social*, pp. 75-119.

de classe.”<sup>24</sup> Por esta razão, é pertinente conhecermos também o texto de Gramsci:

Pode-se excluir a idéia de que, por si só, as *crises econômicas* produzem diretamente eventos fundamentais; elas podem apenas criar *circunstâncias mais favoráveis* para a propagação de certas maneiras de pensar, de colocar e resolver questões que envolvem todo o desenvolvimento futuro da vida e do estado. O elemento decisivo em toda a situação é a força, permanentemente organizada e pré-ordenada por um longo período, que pode ser utilizada quando se julgar que a situação é favorável (e ela é *favorável apenas até o ponto em que esta força exista e seja plena de ardor combatente*);<sup>25</sup> portanto, a tarefa essencial é a de atentar, paciente e sistematicamente, para a formação e o desenvolvimento dessa força, tornando-a até mesmo mais homogênea, compacta, *consciente de si mesma*.<sup>26</sup>

Na seqüência, Mészáros esclarece que a contradição entre a idéia de Marx de que o proletariado será “*forçado* a realizar sua tarefa histórica”,<sup>27</sup> e a de Gramsci, que “insiste em que a própria situação histórica é favorável somente na medida em que o proletariado já tiver conseguido desenvolver uma força organizada completamente consciente de si mesma”, é só aparente.<sup>28</sup> Porque Marx e Gramsci estão tratando de coisas diferentes: o primeiro refere-se ao *ser social* do proletariado, isto é, aos “determinantes complexos de uma ontologia social”, não a “crises econômicas” – termos da polêmica de Gramsci contra o ‘economicismo vulgar’.”<sup>29</sup> Ou seja, não são posições antagônicas, mas complementares, pois as crises econômicas são apenas um entre outros fatores que podem favorecer a ação revolucionária das massas, embora não um dos menos importantes. Para Gramsci, porém, ainda mais importante é a pré-existência, em relação às crises econômicas, de “uma força organizada completamente consciente de si mesma”, condição para que essas crises se tornem, efetivamente, um elemento desencadeador da ação revolucionária. Esta, por sua vez,

<sup>24</sup> Idem ibidem, p. 75.

<sup>25</sup> O que é o mesmo que dizer plena de *paixão*, de *gosto em alta voltagem*.

<sup>26</sup> GRAMSCI, Antonio. The Modern Prince and other writing, apud MÉSZÁROS, ibidem, p.76.

<sup>27</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Ensaio de negação e afirmação. São Paulo: Editora Ensaio, p. 76.

<sup>28</sup> Idem ibidem.

<sup>29</sup> Idem ibidem.

também faz parte do ser social do proletariado enquanto potência, cuja atualização depende em grande parte não só de crises econômicas em termos genéricos, mas mais especificamente do desenvolvimento das forças produtivas entrar em contradição com as relações de produção e da emergência da consciência de classe.

A questão ainda não se encerra aí. Afinal, como se dá esta “emergência” concretamente? A resposta para isso deve partir da constatação de que “a consciência de classe, de acordo com Marx, é inseparável do reconhecimento – sob forma de consciência ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ – do interesse de classe, baseado na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade.”<sup>30</sup> Mas o que há de efetivamente decisivo na relação entre “posição social objetiva” e consciência de classe “verdadeira” ou “falsa”? O “conceito de subordinação estrutural necessária do trabalho ao capital na sociedade de mercadorias. [...] O interesse de classe do proletariado é definido em termos de mudança dessa subordinação estrutural.”<sup>31</sup>

Dispomos então de um fundamento teórico sólido para o desenvolvimento de nossa investigação em seu estado atual. Porém, dada a vastidão de recursos à disposição das forças que se opõem a essa emergência, permanece o problema de *como* a consciência “falsa” pode ser superada pela “verdadeira”, ou como a consciência *contingente*, imediata, pode elevar-se à consciência *necessária*, que *parte* da posição econômica de classe do proletariado mas é *mediada* pelo conhecimento acerca da subordinação estrutural do trabalho ao capital e do interesse (ainda predominantemente inconsciente) do trabalho de suprasumir essa subordinação estrutural. Marx denominou esta “contradição entre a contingência sociológica da classe [...] em um momento determinado [...] e de seu ser como constituinte do antagonismo estrutural do capitalismo [...] de contradição entre o *ser* e a *existência* do trabalho”,<sup>32</sup> considerando que “o fator crucial na resolução dessa contradição é [...] o desenvolvimento de uma consciência de classe adequada ao ser social do trabalho.”<sup>33</sup>

Temos, então, que a consciência de classe necessária não brota espontaneamente do solo econômico, ao mesmo tempo em que certas condições econômicas são necessárias para o seu florescimento. Contudo, diante da hipótese de essas condições já terem sido atingidas, o desafio presente é descobrir (ou inventar) o que pode ser feito para estimular a emergência da consciência de classe necessária, articulada com um *pathos* que lhe corresponda, em uma es-

<sup>30</sup> Idem ibidem, pp. 88-9.

<sup>31</sup> Idem ibidem, p. 92.

<sup>32</sup> Idem ibidem, p. 95.

<sup>33</sup> Idem ibidem, p. 95.

cala que torne a perspectiva revolucionária efetivamente viável em um horizonte de tempo calculável em algumas décadas.<sup>34</sup>

Enfrentar este desafio requer, metodologicamente, o exame atento de um determinado grupo de conceitos, que nos permita pensar adequadamente a questão, bem como uma revisão dos esforços anteriores empreendidos no mesmo sentido, ao menos daqueles mais relevantes, de modo a podermos identificar sua eventual atualidade. O exame pode começar pela controversa noção de “falsa consciência”, sinônimo, às vezes, de consciência de classe contingente, outras simplesmente de *ideologia*, um dos conceitos mais polissêmicos das ciências sociais.

O termo *ideologia* foi cunhado na passagem do século XVIII para o XIX, por Cabnis e Destutt de Tracy, para denominar seu projeto de uma teoria das idéias.<sup>35</sup> Algumas décadas depois, adquiriu, com Marx e Engels, um novo sentido, claramente *negativo*. *Ideologia*, então, passou a designar especificamente as idéias que, de um modo ou de outro, legitimam a dominação de classe, estejam essas idéias situadas no discurso religioso, filosófico, jurídico ou econômico. A ideologia, porém, não deve ser confundida com a superestrutura, pois esta última envolve também a ciência e as artes, as quais, para Marx e Engels, não eram ideologias.

Um sentido mais genérico do termo ideologia, popularizado por Engels, é expresso na noção de “falsa consciência”.<sup>36</sup> Aqui, é importante fazer alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, *falsa consciência* não é necessariamente o mesmo que *consciência contingente*, dado que esta última pode, em um determinado momento, corresponder à *consciência necessária*. Assim, a falsa consciência é a *consciência contingente* somente quando esta não corresponde à *consciência necessária*. Em segundo lugar, a noção de falsa consciência pressupõe, de fato, uma consciência verdadeira, mas esta não está na ciência, em termos genéricos, como pensa o positivismo, mas especificamente na compreensão da subordinação estrutural do trabalho ao capital. Assim, *falsa*

<sup>34</sup> Dizemos “em algumas décadas” porque “não temos um cronograma tão folgado para a necessária transformação da potencialidade em realidade. Isto deve acontecer com a agravante de uma enorme urgência.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 267.

<sup>35</sup> Cf. ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**, p. 81: “Sabe-se que a expressão: ideologia, foi forjada por Cabnis, Destutt de Tracy e seus amigos, e que designava por objeto a teoria (genérica) das idéias. Quando, 50 anos mais tarde, Marx retoma o termo, ele lhe confere, desde as suas Obras da Juventude, um sentido totalmente distinto. A ideologia é, aí, um sistema de idéias, de representações que domina o espírito de um homem ou de um grupo social.” Ver também HALL, Stuart. O interior da ciência; ideologia e a “sociologia do conhecimento”. In: **Da Ideologia**, e LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais**.

<sup>36</sup> Ver LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**.

*consciência* não é sinônimo de uma ilusão qualquer, mas de uma forma determinada de ilusão, necessária a perpetuação do sistema e por ele mesmo possibilitada. Em uma observação no livro 3 do *Capital*, a respeito do seu método, Marx nos ajuda a entender melhor essa questão: “[...] as configurações do capital desenvolvidas neste livro abeiram-se gradualmente da forma em que aparecem na superfície da sociedade, na interação dos diversos capitais, na concorrência e ainda na *consciência normal*<sup>37</sup> dos próprios agentes da produção.”<sup>38</sup>

Mais adiante, na mesma obra, ele aprofunda este ponto:

A relação entre uma porção de mais-valia, de renda monetária [...] com a terra é em si *absurda e irracional*; pois as magnitudes que aqui são aferidas, uma em relação à outra, são *incomensuráveis* – por um lado, um *valor de uso particular*, um pedaço de terra de tantos metros quadrados, e, por outro, o *valor*, especialmente a mais-valia. Isso na verdade expressa apenas que, sob determinadas condições, a propriedade de tantos metros quadrados de terra permite ao proprietário conseguir à força uma certa quantidade de trabalho não-remunerado, que o capital conseguiu chafurdando nestes metros quadrados, como um porco em batatas. Mas, ao que parece, a expressão é a mesma se alguém desejasse falar da relação entre uma nota de cinco libras e o diâmetro da Terra.

Entretanto, a *reconciliação das formas irracionais* sob as quais certas relações econômicas aparecem e se *afirmam na prática* não diz respeito aos agentes ativos destas relações em sua *vida cotidiana*. E, como estão *acostumados* a se movimentar em meio a tais relações, não acham nada estranho ali. Uma *absoluta contradição* não lhes parece *nem um pouco misteriosa*. Sentem-se tão à vontade quanto um peixe dentro d’água, entre manifestações que estão separadas de suas conexões internas e são *absurdas* quando isoladas. O que Hegel diz em relação a certas fórmulas matemáticas se aplica aqui: o que *parece irracional* ao senso comum é racional, e o que *parece racional* é irracional.<sup>39</sup>

Isto ocorre porque, com o advento do capitalismo, radicaliza-se o processo mediante o qual a consciência normal, imediata, contingente dos sujeitos ob-

<sup>37</sup> Ou “contingente”.

<sup>38</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro III, p. 30. O grifo (itálico) é meu.

<sup>39</sup> MARX, O Capital, livro 3, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 478.

jetificados passa a constituir-se em função da posição que ocupam enquanto forças produtivas (ou improdutivas) no circuito de produção e troca de mercadorias, ou seja, a partir de sua posição de classe.<sup>40</sup> Para o marxismo, esta consciência é consciência necessária quando compreende o caráter fetichista do processo e orienta a ação dos sujeitos objetificados no sentido de sua superação; é “falsa consciência” quando se rende à realidade “invertida”, quando não compreende este caráter e não se empenha em superá-lo na prática. Contudo, essa inversão não é uma espécie de “falha” fortuita do pensamento, mas uma forma coerente de pensamento derivada de uma realidade invertida: “A inversão não está no pensamento acerca dos ‘objetos’ (mercadorias), mas nos próprios ‘objetos’ (mercadorias), de modo que as representações ideológicas são reflexos corretos de uma realidade por assim dizer ‘falsa’, e não espelhamentos falsos ou invertidos da realidade.”<sup>41</sup>

Nessa mesma linha de raciocínio, Mészáros pensa a “falsa consciência” como um momento subordinado da ideologia em um sentido mais amplo,<sup>42</sup> enquanto consciência prática (de classe) necessária em uma sociedade dividida em classes antagônicas:

O reconhecimento das necessárias limitações da ideologia – originadas do papel que ela foi instada a desempenhar na preservação de sociedades profundamente divididas – significava que a questão da emancipação humana radical não poderia ser vislumbrada sem se considerar também a supressão final das formas distorcidas de consciência social.<sup>43</sup>

Além disso, e isto é muito importante, “[...] a ideologia não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialistamente ancorada e sustentada.”<sup>44</sup> É por isso que:

[...] se as causas identificáveis de mistificação ideológica fossem primariamente ideológicas, elas poderiam ser contrapostas e

<sup>40</sup> Não que as consciências dos sujeitos sejam *reduzíveis* a sua posição de classe. O que se quer dizer é que esta posição é o fator em última instância determinante do complexo de mediações que formam as consciências.

<sup>41</sup> MAAR, Wolfgang Leo, A Reificação como realidade social. Práxis, trabalho e crítica imanente em *hcc*, in: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria. **Lukács. Um Galileu no século XX**, p. 45.

<sup>42</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 67.

<sup>43</sup> Idem, p. 469.

<sup>44</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 65.

revertidas na esfera da própria ideologia. [...] o impacto maciço da ideologia dominante na vida social como um todo só pode ser apreendido em termos da profunda *afinidade estrutural* existente entre as mistificações e inversões práticas, por um lado, e suas conceituações intelectuais ideológicas, por outro.<sup>45</sup>

Nesse sentido, o pensamento de Mészáros aproxima-se e complementa o do seu antigo mestre, o “velho” Lukács, de *Ontologia do ser social*:

[...] a correção ou falsidade [de uma ideia] não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria etc., científica, correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem apenas [...] tornar-se [uma ideologia]. Somente após se tornar veículo teórico ou prático para combater os conflitos sociais, quaisquer que sejam eles, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da humanidade, elas são ideologia.<sup>46</sup>

Essa compreensão do conceito, para Mészáros, é decisiva, pois “sem se reconhecer a determinação das ideologias pela época como a *consciência social prática das sociedades de classe*, a estrutura interna permanece completamente ininteligível.”<sup>47</sup>

Mészáros, assim, emprega o conceito em um sentido mais neutro, na linha de Lênin, Gramsci e Lukács, diferente – mas não oposto – do sentido negativo popularizado por Marx e Engels.<sup>48</sup> Nesta acepção neutra, *ideologia* corresponde àquelas idéias capazes de mobilizar amplos contingentes da população, sejam falsas ou verdadeiras, permanecendo diretamente atrelada à luta de classes. Neste registro, podemos tranquilamente falar em uma *ideologia socialista* – o que para Marx e Engels não faria sentido – e em uma *ideologia burguesa* – o que para Marx e Engels seria uma redundância. Em *todos os casos*, a ideologia não é uma mera ilusão, correspondendo sempre, ainda que de forma altamente mediada, a um determinado estágio da articulação dialética entre forças produtivas e relações de produção, ou, em outras palavras, da luta de classes.

<sup>45</sup> Idem ibidem, p. 479.

<sup>46</sup> LUKÁCS, apud LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*, p. 108. A esta citação de Lukács segue o comentário de Lessa: “Não é, portanto, o conteúdo gnosiológico de uma ideia que a torna ideologia, mas sim sua função social específica: ser veículo dos conflitos sociais (...)”.

<sup>47</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *O Poder da Ideologia*, p. 67.

<sup>48</sup> Cf. WILLIAMS, Raymond. *Key words*, pp. 154-5.

Agora podemos retomar a questão da passagem da consciência de classe contingente, enquanto falsa consciência, à consciência de classe necessária. Talvez tenha sido o “jovem” Lukács, em *História e Consciência de Classe*, quem avançou mais nesse sentido, em seu esforço de teorizar a ideologia a partir da *forma concreta* como aquilo que ele denominava consciência “psicológica” poderia elevar-se, na prática, à consciência “atribuída”.<sup>49</sup>

Tratando das diferenças ideológicas (na acepção neutra, não faz mal lembrar) entre, de um lado, os operários empíricos, e de outro o proletariado enquanto “classe universal”, Lukács diferenciou a “consciência psicológica” dos primeiros da “consciência atribuída” da última, enxergando no *partido comunista bolchevique* a mediação entre contingência e necessidade, por ser a incorporação atuante, a mediação ativa, o portador da verdadeira consciência de classes do proletariado, à qual as massas operárias empíricas fatalmente teriam que ascender.

A idéia do Partido como encarnação da consciência de classe “atribuída” do proletariado, contudo, se pode ter feito algum sentido conjuntural, em termos teóricos e práticos, por ocasião da revolução de Outubro e até meados da década de 20, revelou-se a longo prazo irrealista e mesmo trágica, dado que o Partido, enquanto mediação singular entre o particular– o proletariado empírico – e o universal – o proletariado enquanto “classe universal”, ao invés de superar dialeticamente sua contradição, efetuando sua conciliação em um nível superior – a extinção de todas as classes e a superação da sociedade de classes –, por assim dizer estagnou a contradição em um estágio a longo prazo insustentável, mediante a subordinação do particular e do universal concretos ao “universal abstrato” encarnado na hipostasia do singular. Em termos menos abstratos, o Partido converteu-se, de unidade organizacional revolucionária, em unidade gerencial de extração de trabalho excedente sob uma forma estatizada, ainda que em nome de uma quimérica “acumulação primitiva socialista”. Como bem questionou Kurz (1993), acumulação de quê? De capital! Acumulação de recursos ou de riquezas a serem distribuídos, ainda que de modo menos desigual do que nos estados capitalistas, como legitimação de uma “re-

<sup>49</sup> As noções de consciência de classe psicológica e atribuída, em Lukács, correspondem, respectivamente, às noções de consciência contingente e necessária, em Marx. Nos termos de Mészáros: “[...] a famosa distinção de Lukács entre a consciência de classe ‘atribuída’ ou ‘imputada’ e a consciência ‘psicológica’ tem sua origem na idéia marxiana que opõe consciência de classe verdadeira ou necessária – ‘atribuída ao proletariado’ em virtude de ele ser ‘consciente de sua tarefa histórica’ [...] – à contingência do ‘que este ou aquele proletário, ou mesmo todo o proletariado, no momento, considera como sua meta.’” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**, p. 86

lação social” (Rubin, 1980) ainda calcada na extração de trabalho excedente como fim em si mesmo, apesar dos discursos apologéticos.

Enfim, os rumos tomados pelo estalinismo e pelos demais PCs por ele orientados desacreditaram, até segunda ordem, a elegante mas problemática articulação entre método dialético e estratégia revolucionária de Lukács, em *História e Consciência de Classe*.<sup>50</sup> A esperança de Rosa Luxemburgo de que essa consciência emergiria quase que espontaneamente das massas, no decorrer da própria luta, mostrou-se igualmente irrealista.

Permanecemos, assim, com nosso dilema: como efetuar, na práxis, a passagem da consciência de classe *contingente/psicológica* à consciência de classe *necessária/atribuída*? Não se pretende aqui resolver de uma vez por todas as complicadas implicações dessa problemática. Mas talvez o projeto gramsciano de composição gradual de um bloco histórico não *putchista*, que aproxime intelectuais e trabalhadores, visando a conquista da hegemonia ideológica na sociedade civil mais do que a conquista do estado, siga sendo a mais fértil para se pensar a questão nos dias de hoje.<sup>51</sup> Para atualizar esse projeto, contudo, é absolutamente necessário destacar a centralidade econômica e ideológica que as ITCs exercem na sociedade civil – e, em certa medida, no estado. O que significa *ocupá-las, aparelhá-las, conquistá-las, socializá-las*.<sup>52</sup>

Há um argumento de Bourdieu que indica um caminho aparentemente promissor para articular esse projeto com a abordagem aqui desenvolvida do gosto: “uma aderência imediata, no nível mais profundo do *habitus*, aos gostos e desgostos, às simpatias e aversões, às fantasias e fobias é o que forja, mais do que opiniões declaradas, a unidade inconsciente de uma classe.”<sup>53</sup>

É a partir desta perspectiva que o gosto adquire uma dimensão política merecedora de atenção – a partir do momento em que é inserido na problemática da *(in)consciência de classe*. Pois, como sabemos, o gosto não é somente uma categoria estética e gastronômica, mas também *política*, na medida em que disposições, simpatias, aversões e indiferenças, ideológicas ou personalistas, são politicamente *decisivas*, seja no jogo político liberal da democracia representativa, seja para o projeto socialista da democracia di-

<sup>50</sup> Não obstante, o esgotamento do papel histórico do partido comunista de inspiração bolchevique (“marxista-leninista”) é um tema controverso. Sobre este tema, ver ZIZEK, Slavoj. **Às Portas da revolução e Repeating Lenin**. Ver também MAZZEO, Antônio Carlos. **Sinfonia Inacabada**. A Política dos comunistas no Brasil.

<sup>51</sup> Embora, ao que saibamos, Gramsci não tenha colocado a questão em termos de consciência de classe contingente ou necessária.

<sup>52</sup> Este ponto será retomado adiante.

<sup>53</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**, p. 77. Em uma obra anterior, *A Reprodução*, a expressão “inconsciência de classe” é mencionada, mas só de passagem, na pág. 194. Ao que me consta, Bourdieu não teria desenvolvido essa idéia.

reta;<sup>54</sup> e é também uma categoria *econômica*, pois o gosto está diretamente ligado à questão do valor de uso dos bens materiais ou simbólicos, pelo papel que desempenha imediatamente no consumo e mediamente na produção.

Iremos agora investigar a hipótese de que, pelas razões que fazem do gosto uma categoria econômica, talvez seja no terreno da *economia* que a dimensão política do gosto se mostre ainda mais decisiva que no próprio terreno da política.

### 7.3 O Valor de uso, o gosto e a cultura

Dissemos na introdução deste trabalho que o gosto pode ser entendido como expressão e medida do valor de uso dos bens materiais e simbólicos, tanto considerando seu caráter de mercadoria quanto dele abstraído. Sabemos também que os gostos, conseqüentemente os valores de uso, são econômica e culturalmente mediados. Desenvolveremos agora este ponto, partindo do seguinte ensinamento de Rosdolsky sobre o pensamento econômico de Marx:

[...] para julgar se o valor de uso tem significação econômica ou não, a referência é a relação que ele estabelece com as relações sociais de produção. Na medida em que influi nessas relações ou recebe sua influência, é uma categoria econômica. Mas, fora disso, em seu caráter meramente “natural”, está fora da esfera de considerações da economia política.<sup>55</sup>

Ou seja, um valor de uso tem significação econômica somente na medida em que sua materialidade influi nas relações sociais de produção ou é por elas influenciada, seja na esfera do consumo, seja na esfera da produção – considerando-se, neste último caso, o consumo produtivo na esfera da produção.<sup>56</sup> Nem sua materialidade, tampouco sua propriedade de satisfazer ne-

<sup>54</sup> Alguém poderia levantar aqui a objeção de que legitimamos a atuação de elementos irracionais na prática política, inclusive em uma perspectiva socialista. Ocorre que o gosto não é necessariamente irracional, mas mais propriamente *arracional*, conceito que Morin (1982) utiliza para referir-se à pura facticidade de certos aspectos da realidade, os quais, por não serem exatamente “racionais”, nem por isso são “irracionais”, como a dureza da madeira, a altura da montanha, a paixão humana etc. Creio que é à racionalidade não aparente deste elemento “arracional”, enquanto motivação necessária à ação, mesmo diante de circunstâncias adversas, que Gramsci (sem data) se referia com a célebre defesa do “otimismo da vontade” a despeito do “pessimismo da razão”.

<sup>55</sup> ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 79.

<sup>56</sup> “Cometemos” a redação redundante – “consumo produtivo na esfera da produção” – para evitar a confusão entre a expressão “consumo produtivo” enquanto categoria econômica clássica

cessidades humanas, tomadas em si mesmas, bastam para fazer dele uma categoria econômica.

Pode-se aqui objetar que este ensinamento de Rosdolsky é tautológico, pois, em última instância, o valor de uso de qualquer coisa *sempre* possui alguma influência nas relações sociais de produção, ou é por elas, em alguma medida, influenciado. Ocorre que esta influência pode ser tão mediada ou insignificante a ponto de ser tornar desprezível. Por exemplo: o valor de uso de uma manga, que eu colho para comer da única mangueira existente no sítio de um parente, encontra-se em sua propriedade de satisfazer o meu desejo de comer manga. Mas isto não faz dele uma categoria econômica, pois a insignificância do episódio para as relações sociais de produção é tanta – não é nula, pois, mal ou bem, a manga contribui para a minha alimentação, portanto para a reprodução da minha força de trabalho –, assim como a influência das relações sociais de produção no ato de eu colher a manga da árvore e comê-la – minha viagem ao sítio durante as férias pressupõe a própria noção de trabalho e férias, a existência de estradas e meios de transporte etc. –, que podemos desprezá-la. O mesmo não acontece se me refiro a um sítio que tenha na produção de mangas para o comércio uma de suas atividades, ao qual me dirijo com o intuito de comprá-las para revendê-las, ou se pensarmos no valor de uso de um alimento substancialmente necessário à saúde e disponível em quantidade significativa para influir na reprodução da força de trabalho de quem o devora. Seu valor de uso, nesses dois casos, é uma categoria econômica, sendo que no último assim permanece, ainda que fora do âmbito de uma economia capitalista.

Diante dessas considerações, para compreendermos melhor a dimensão econômica do valor de uso sem nos limitarmos aos seus aspectos mais óbvios, seria útil redimensionar a própria noção de “uso” ou “utilidade”, para além do utilitarismo vulgar, parta este de um essencialismo fisiológico rasteiro, parta da concepção do ser humano como um eterno calculista obsessivo, que só pensa em otimizar recursos e desempenhos, ao modo capitalista.

---

sica, referente ao consumo de matérias primas, ao desgaste da maquinaria etc. no processo produtivo, e a noção derivada de “consumo produtivo”, noção econômica de origem mais recente e presente em estudos de marketing e comunicação, que se referem à interação, ao *feedback* entre consumidor e produtor viabilizado pelas novas tecnologias de comunicação interativas, as quais possibilitam que o próprio ato do consumo em parte oriente a quantidade (escala) e a qualidade (tipo) da produção, ou seja, que “a oferta” “conheça”, mais rápido e mais “de perto”, “a demanda”, minimizando o risco de superprodução, suprimindo ou diminuindo custos de estocagem, superando em certo grau o modelo fordista de produção massificada, mas, acima de tudo, como visto acima, favorecendo a aceleração dos ciclos e rotações do capital.

Refutando esta noção, e ao mesmo tempo conservando a atribuição de momento predominante ao “modo de produção”, Lukács nos recorda uma instrutiva reflexão de Marx sobre as hordas mongólicas, o roubo e a produção:

[...] quando Marx [...] atribui o papel de momento predominante ao modo de produção, isso não deve ser entendido no sentido de um praticismo ou utilitarismo econômicos. O modo de agir determinado pela produção pode ter inclusive um caráter destrutivo, como Marx indica, dando como exemplo as devastações das hordas mongólicas na Rússia. Mas até mesmo um tal modo de agir resulta das relações de produção, da economia pastoril, cuja condição fundamental era constituída pela existência de grandes extensões desabitadas. Logo após, Marx se refere à rapina como modo de vida de determinados povos primitivos. Todavia, não se esquece de observar: “Mas, para poder saquear, é necessário que exista algo que saquear, isto é, produção.”

É evidente que a produção, enquanto momento predominante, é aqui entendida no sentido mais lato, no sentido ontológico, como produção e reprodução da vida humana, que até mesmo em seus estágios extremamente primitivos (a economia pastoril dos mongóis) vai muito além da mera conservação (biológica), não podendo portanto deixar de ter um acentuado caráter econômico-social. [...] o que está em jogo aqui são os homens, cujas capacidades, hábitos etc., tornam possíveis determinados modos de produção; essas capacidades, porém, são por seu turno geradas sobre a base de modos de produção concretos. Essa constatação nos envia à teoria geral de Marx, segundo a qual o desenvolvimento essencial do homem é determinado pela maneira como ele produz. Mesmo o modo de produção mais bárbaro ou mais alienado plasma os homens de determinado modo, um modo que desempenha nas inter-relações entre grupos humanos – ainda que essas possam aparecer imediatamente como “extra-econômicas” – o papel decisivo em última instância.<sup>57</sup>

Nos termos de Mészáros:

A advertência dialética sobre a natureza das determinações econômicas, que prevalecem “somente em última análise”, tem

---

<sup>57</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, pp. 72-3.

como objetivo enfatizar que, ao mesmo tempo em que o conceito das “condições materiais de vida” ocupa, estrutural e geneticamente, uma posição essencial no sistema marxiano – isto é, tanto em relação à *gênese* histórica das formas mais complexas de intercâmbio humano, como diante do fato de que as condições materiais constituam a *pré-condição* de vida humana estruturalmente necessária em *todas* as formas concebíveis de sociedade –, tal conceito não é, de forma alguma, capaz, por si só, de explicar as complexidades do próprio desenvolvimento social.<sup>58</sup>

Portanto, ainda que concordando, por exemplo, com a crítica de fundo da antropologia estrutural ao funcionalismo e ao marxismo vulgar – a saber, que a ordem simbólica não pode ser reduzida a um mero reflexo automático de impulsos biológicos inatos ou de um utilitarismo econômico rasteiro –, nenhum antropólogo sério há de negar que as diversas ordens simbólicas estudadas por eles mesmos ou por seus pares possui *também* algum sentido prático, útil, que assegure a “produção e a reprodução da vida social” (Marx), ainda que isto não se dê de modo imediatamente biológico ou dentro dos parâmetros de utilitários estreitos.

A este propósito, Marshall Sahlins, que ocupa boa parte de seu excelente livro “Cultura e Razão Prática” tentando demonstrar que, nas sociedades humanas, a cultura não ocupa um papel subordinado ao que ele chama de “razão prática”, tem certa hora que admitir, em outros termos, que “a natureza é sempre suprema”:

Mesmo em condições materiais muito semelhantes, as ordens e finalidades culturais podem ser muito diferentes. Porque as condições materiais, se indispensáveis, são potencialmente “objetivas” e “necessárias” de muitas maneiras diferentes, de acordo com a seleção cultural pelas quais elas se tornam “forças” efetivas. Claro que, em um certo sentido, a natureza é sempre suprema. Nenhuma sociedade pode viver de milagres, enganando-se com ilusões. Nenhuma sociedade pode deixar de prover meios para a continuação biológica da população ao determiná-la culturalmente – não pode negligenciar a obtenção de abrigo na construção de casas, ou de alimentação ao distinguir comestíveis de não-comestíveis.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**, p. 78.

<sup>59</sup> SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**, p. 168.

O que Sahlins parece não ter compreendido, porém, é que a base econômica de um dado modo de produção, sua infra-estrutura, não se limita às suas “condições materiais”, que são apenas uma parte sua, mas às formas como as pessoas se organizam e atuam sobre essas condições. É dessas formas práticas que derivam as superestruturas, a cultura, que a partir de então sobre elas atua, contribuindo para a sua manutenção ou transformação e, conseqüentemente, para a sua própria manutenção ou transformação, e assim por diante. É, aliás, ninguém menos que o próprio Lévi-Strauss quem afirma categoricamente; “[...] a análise dos mitos de uma sociedade, ainda que formal, atesta o primado das infra-estruturas.”<sup>60</sup>

Em outras palavras, a noção de determinação em última instância da infra-estrutura econômica sobre a superestrutura é outra forma de designar o fato de o inevitável metabolismo do homem com a natureza<sup>61</sup> ser a *condição necessária* para tudo o que se pensa, crê, concebe etc., enquanto a recíproca não é verdadeira, ou seja, embora, para que esse metabolismo (que é uma categoria universal) se dê, seja necessário algum tipo de pensamento, crença, concepção, nenhum pensamento, crença ou concepção singulares tem o direito de reivindicar o estatuto de única condição necessária para que o metabolismo se dê. Este, enquanto universal, é *necessário*; aqueles, enquanto singulares, são *contingentes*. Por outro lado, para cada modo de produção particular, há particularidades infra-estruturais contingentes igualmente determinadas pelo princípio universal de que pensamentos, crenças, concepções, ou seja, elementos superestruturais, enquanto universais, são condições necessárias para que o metabolismo se dê em alguma forma singular. Porém, ainda assim, a universalidade do *conceito* e da *facticidade* do metabolismo do homem com a natureza como condição absolutamente necessária da vida faz de ambos universais (em nível epistemológico, quanto ao conceito, e ontológico, quanto à facticidade) em última instância determinantes de quaisquer outros, como pensamentos, crenças, concepções etc., que só podem então existir no plural, na forma de mediações contingentes, enquanto singulares (únicas no tempo e no espaço) ou particulares (típicas, singulares conceitualmente), mas jamais como uma

<sup>60</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**, pp. 180-1, nota 41.

<sup>61</sup> Em meio ao qual o *trabalho* é a categoria principal. Nos termos de Ilyenkov (op. cit.): “A concepção materialista a essência do homem enxerga (em total acordo com o dados da antropologia, etnologia e da arqueologia) a forma universal da vida humana no trabalho, na transformação direta da natureza (tanto a exterior quanto a sua própria) que o homem social realiza com o auxílio de ferramentas feitas por ele mesmo. É por isso que Marx sentida tanta simpatia pela famosa definição de Benjamin Franklin (citado em *Life of Johnson*, de Boswell) sobre o homem como um animal fazedor-de-ferramentas: um animal fazedor-de-ferramentas e só então um animal que também pensa, fala, compõe música, obedece a normas morais e assim por diante.”

particularidade universal na forma de O pensamento, A crença, A concepção, etc., a não ser no terreno lamacento da teologia, enquanto podemos sem medo de incorrer em desvios metafísicos falar nO metabolismo do homem com a natureza, que é um modo poético de se dizer História, com agá maiúsculo, que envolve a primeira natureza – biológica – e a segunda natureza – social. É uma categoria social cuja universalidade não se deixa englobar por nenhuma outra categoria social. É, portanto, o mais alto nível de totalização social a que se pode chegar, em meio ao qual podem ocorrer as mediações que forem, mas sempre subordinadas a essa totalidade. Nos termos de Lukács:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É algo semelhante à tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica em relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência [...] O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções. Quando Engels, no discurso pronunciado junto à tumba de Marx, fala do “fato elementar [...] de que os homens devem primeiro de tudo comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião etc.”, está falando precisamente de uma relação de prioridade ontológica. E o próprio Marx o afirma claramente, no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Onde é sobretudo importante o fato de que ele considere “o conjunto das relações de produção” como a “base real” a partir da qual se explicita o conjunto das formas de consciência; e como essas, por seu turno, são condicionadas pelo processo social, político e espiritual da vida.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 40-1. Pouco antes, na mesma obra (pp. 14-5), Lukács dizia, sobre os *Manuscritos Econômico Filosóficos*, que “sua originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas o fato de que a economia seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o ‘economicismo’”. (Isso surge apenas em seus epígonos, que perderam toda noção do

Ou, em uma outra formulação bastante similar:

Para o materialismo, a prioridade do ser é, antes de mais nada, a constatação de um fato: há um ser sem consciência, mas não há consciência sem ser. Disto, porém, não se segue uma subordinação hierárquica da consciência ao ser. Pelo contrário, somente esta prioridade e o seu reconhecimento concreto, teórico e prático, por parte da consciência, cria a possibilidade de dominar realmente o ser com a consciência. O simples fato do trabalho ilustra esta situação com meridiana evidência.<sup>63</sup>

Ou seja, pense-se (ou creia-se ou conceba-se) o que se pensar, se nada for feito, ou melhor, se certas atividades práticas absolutamente necessárias e universais – alimentação, proteção contra as intempéries, cuidados com a saúde etc. – não forem realizadas de alguma forma *eficaz*, em pouco tempo não haverá mais pensamentos, crenças, concepções. Por outro lado, não é verdadeira a recíproca “faça-se o que se fizer, se certos pensamentos (ou crenças etc.) absolutamente necessários não forem pensados de forma eficaz, em pouco tempo não haverá mais atividades práticas”, *a não ser na medida em que esses pensamentos sejam necessários à eficácia dessas práticas*, ou seja, pensamentos só adquirem o estatuto de necessários e não contingentes quando necessários a certas práticas necessárias, isto é, enquanto contingentes a práticas necessárias: quanto. Portanto, mesmo pensamentos necessários são contingentes, ou seja, determinados por uma necessidade prática que os transcende.<sup>64</sup>

Toda e qualquer ordem simbólica é, assim, a seu modo, “útil”, na medida em que organiza as referências das ações necessárias – sem as quais as ações não necessárias mas de algum modo desejadas, também ordenadas pela ordem simbólica, não seriam realizáveis –, e toda determinação emanada dessa ordem também o é, ainda que de forma não aparente, imediata ou consciente. A

método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico.”

<sup>63</sup> LUKÁCS, apud Oldrini. Em Busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSE e LESSA (orgs.), **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 71.

<sup>64</sup> É claro que tudo isso só faz algum sentido partindo do pressuposto de que a reprodução da vida e da vida humana em particular, em sua universalidade, é necessária. Diante do pensamento de que não o é, ou seja, diante do niilismo, o que foi exposto acima perderia o sentido, não fosse pelo fato de que o niilismo é uma posição teoricamente *indefensável*, na medida em que só se legitima na prática, seja a do suicídio, seja a do homicídio, e não é disso que se trata aqui, pelo contrário, mas da vida, da emancipação da vida humana de seu estágio alienado, estranhado do vivente, ainda que o suicídio ou mesmo o homicídio, conforme as “astúcias da razão”, eventualmente desempenhem seu papel na trama.

*utilidade* de uma dada ordem simbólica não se limita a suas funções econômicas diretas, de favorecer a produção e reprodução do ser humano, mas também ao seu papel na satisfação dos gostos e paixões. Combater o utilitarismo mais rasteiro não deve portanto conduzir à defesa de alguma espécie de “inutilitarismo”. Trata-se, então, de redimensionar a própria noção de utilidade, que não pode ser restringir à biologia, ao cálculo econômico ou mesmo a um pragmatismo rasteiro. Por exemplo, a poesia é *útil* por causa das satisfações intelectuais e afetivas que provoca.

Neste ponto, devemos refletir sobre um importante alerta metodológico de Kosik, que nos lembra da centralidade das categorias *práxis* e *trabalho* para que o primado da economia na dialética materialista não seja confundido com um economicismo qualquer. Kosik ilustra sua argumentação relacionando precisamente poesia e economia. Ele nos lembra, em primeiro lugar, que “a poesia não é uma realidade de ordem inferior à economia: também ela é do mesmo modo realidade humana, embora de gênero e de formas diversos, com tarefa e significados diferentes”.<sup>65</sup> Na seqüência, acrescenta:

A economia não gera a poesia, nem direta nem indiretamente, nem imediata nem mediatamente: é o homem que cria a economia e a poesia como produtos da *práxis* humana. [...] Somente sobre a base desta determinação *materialista* do homem como sujeito objetivo – ou seja, como ser que, dos materiais da natureza e em harmonia com as leis da natureza como pressuposto imprescindível, cria uma *nova* realidade, uma realidade social humana – podemos *explicar* a economia como a estrutura fundamental da objetivação<sup>66</sup> humana, como a ossatura das relações humanas, como a característica elementar da objetivação humana, como o fundamento econômico que determina a superestrutura. O primado da economia não decorre de um superior grau de realidade de alguns produtos humanos, *mas do significado central da práxis e do trabalho na criação da realidade humana*.<sup>67</sup>

Nesse sentido, atrelar o problema do gosto ao valor de uso retém o que há de teoricamente fértil na noção econômica de interesse ou necessidade, mas se

<sup>65</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, pp. 121.

<sup>66</sup> Não confundir *objetivação* com *objetificação*. O primeiro conceito diz respeito ao ato de o homem realizar sua humanidade materializando seus desejos e pensamentos subjetivos em atos, situações e coisas objetivos, a partir da transformação de situações e coisas objetivas pré-existentes, mediante a *práxis* e o trabalho. Já *objetificação* diz respeito ao processo mediante o qual o homem se converte de sujeito em objeto da *práxis* de outrem.

<sup>67</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, pp. 121-2.

livra dos *a priori* biólogos ou utilitaristas mais rasteiros, dado que os interesses ou necessidades podem ser os mais diversos; são sempre culturalmente mediados, mas são também biologicamente mediados, em muitos aspectos de modo inconsciente, às vezes de modo consciente e racional. Além disso, é importante não se perder de vista que cultura, biologia e razão não são entidades abstratas, mas conceitos que pretendem expressar aspectos concretos da práxis humana, cuja história não se desenrola somente no campo simbólico, mas também no mundo exterior às idéias.

Por isso, pode ser produtivo pensar o gosto enquanto categoria econômica, enquanto expressão do valor de uso dos bens materiais ou simbólicos, relacionando o valor de uso de um bem à sua propriedade de satisfazer o gosto, ao invés de meramente atender a exigências biológicas ou a presumidos cálculos utilitaristas. Afinal, ao falarmos em gosto, falamos na seleção de objetos de satisfação sensível e intelectual em um sentido mais amplo, sem desconsiderar o caráter determinante do universo simbólico ou cultural onde o processo ocorre, mas ao mesmo tempo não reduzindo o processo a uma mera atualização de “imperativos estruturais inconscientes e invariáveis” deste universo simbólico ou cultural – quando isto é tudo o que ocorre, quando a satisfação do gosto não traz também consigo uma *abertura* sensível e cognitiva em relação a estes imperativos, estamos no terreno do gosto enquanto substrato sensível da ideologia, em sua acepção negativa, no sentido de falsa consciência, de ilusão funcional do sistema – que é, como sabemos, um momento possível da noção marxiana de consciência contingente. A superação da falsa consciência só é possível mediante a superação da *subsunção do trabalho ao capital*, base operacional do fetiche do valor, encarnado no fetiche da mercadoria.

Há, entretanto, um autor que em apenas algumas poucas linhas refuta a própria validade dos conceitos *valor de uso*, *falsa consciência* e *fetiche da mercadoria*. Trata-se de Baudrillard, recentemente falecido. Por sua influência nos estudos de comunicação, nos parece útil, agora, discutir alguns de seus argumentos a este respeito.

## 7.4 Baudrillard e o fetiche do fetiche

Caminhando em um sentido diametralmente oposto ao que vimos trilhando, Baudrillard praticamente descarta alguns conceitos-chave da teoria social de Marx, com os seguintes argumentos:

O que significa o conceito “fetichismo da mercadoria”, senão a idéia de uma “falsa consciência”, de uma consciência dedicada

ao culto do valor de troca [...] o que supõe em alguma parte o fantasma ideal de uma consciência não alienada, ou de um estatuto objetivo “verdadeiro” do objeto: seu valor de uso? <sup>68</sup>

Ele não percebe, entretanto, que a despeito de sua intenção irônica (sugerida pelas aspas que envolvem o termo *verdadeiro*), a resposta da questão formulada já está contida em sua própria formulação: a verdade (sem aspas) de um objeto encontra-se precisamente em seu valor de uso, isto é, em sua propriedade de satisfazer o gosto. Se este gosto é orientado por fins utilitários imediatos ou por sensibilidades altamente mediadas, isso não muda nada quanto a esta verdade simples. Pois a própria contradição dialética do gosto faz com que sua objetividade, sua efetividade, sua “verdade” consista na tensão entre o caráter objetivo e o subjetivo de um valor de uso qualquer. Como vimos, a solução desta contradição reside no movimento de objetivação dessa subjetividade mediante a saciedade do desejo lacunar propiciada pela ação do objeto sobre o sujeito, seguida pela apropriação do objeto pelo sujeito. Esta apropriação pode se dar de tal modo que o objeto se desvaneca ao tornar-se parte do sujeito, como no caso da alimentação, ou permanece em si tal qual era, mas se torna diferente *para nós*, como na diferença que há entre uma habitação vazia e uma ocupada, ou entre um livro não lido e um livro lido.

Dito deste modo, parece que o pólo subjetivo e particular da contradição é o seu momento predominante. Mas isso só é verdadeiro na aparência. Pois o universo dos objetos, em sua concreticidade, bem como as formas efetivas de apropriação, são, em princípio, universais, já que são comuns a todos.<sup>69</sup> Essa universalidade objetiva dos objetos concretos, porém, é cindida em várias formas particulares, determinadas 1) pelas diversas disposições dos sujeitos singulares em meio à luta, mais aberta ou mais velada, entre as classes sociais e suas frações; 2) pelas conseqüentes formas de fruição que lhes são ou não acessíveis (incentivadas, interdidas ou desestimuladas); e 3) pela disponibilidade de um repertório simbólico (bens, códigos e juízos de valor) específico, em um determinado estágio do desenvolvimento histórico da sociedade. Entretanto, apesar do caráter histórico de todos esses fatores, o “estatuto objetivo verdadeiro do objeto”, além de suas propriedades físicas, permanece e só pode permanecer em seu valor de uso (onde mais buscá-lo?), potencialmente uni-

<sup>68</sup> BAUDRILLARD, Jean. **Pour Une Critique de l'Économie Politique du Signe**, p. 97. Este livro de Baudrillard, aliás, é citado algumas vezes por Sahlins em defesa da supremacia da cultura sobre a “razão prática”. Nosso debate com Baudrillard se restringe às posições a nosso ver antimarxistas que ele defende nesse livro.

<sup>69</sup> Diferenças derivadas das singularidades individuais (inatas ou adquiridas) têm pouca relevância, em escala social, na definição da utilidade das coisas.

versal, efetivamente histórico e parcial nas formas específicas de atualização dessa potência, mas nem por isso falso.

Quanto a essa dialética entre potência universal e efetividade particular, tomemos um exemplo empírico. Vamos admitir que seja verdadeira a idéia amplamente difundida de que as classes cultas, modernas e contemporâneas, tendem a privilegiar experiências de prazer mais mediatas, e as classes “populares” as mais imediatas. Novamente temos a impressão de que o pólo subjetivo e particular é o dominante. Porém, essas distinções (particulares) aparentemente subjetivas são uma reprodução, no campo da estética, de formas de distinção classista bastante objetivas, que remetem ao universal cindido e se manifestam nas oposições *raro/comum*, *nobre/vulgar*, *refinado/grosseiro* etc., identificáveis tanto no gosto artístico quanto na gastronomia, nas falas, nos gestos, na decoração, no modo de se abrir a boca quando se ri, conforme Bourdieu demonstra exaustivamente em seu *Distinction*. A própria noção de distinção de classe, aliás, pode ser vista sob o prisma da potência universal concreta do homem como ser genérico, cindida em efetividades particulares, que são as classes. A concreticidade atual deste universal, ou totalidade, se dá na forma contraditória da unidade do diverso. Tal contradição, porém, não pode permanecer estática, dada a natureza específica da relação entre esses particulares, as classes, que é de antagonismo estrutural.

Dito isso, a verdade dos objetos permanece, sim, em seu valor de uso, mas esta não é uma verdade do tipo matemático, é uma verdade histórica, determinada pela luta de classes. Além disso, reconhecer o fato de ser do interesse das pessoas que fazem as coisas em uma sociedade que essas coisas atendam às necessidades destas pessoas, sejam elas fisiológicas ou simbólicas, do estômago ou da fantasia, esse reconhecimento não é nenhum “fantasma ideal”. Não se está agora discutindo, quando falamos em fetiche ou alienação, se as necessidades humanas bio-historicamente determinadas são falsas ou verdadeiras sob um prisma universal-abstrato, somente que universalmente não são levadas em consideração, ou o são como mera *contingência* para a transformação de capital em mais capital. É por isso que um dos maiores desafios para a efetivação do projeto socialista consiste em descobrir “como solapar o processo produtivo capitalista constantemente renovado pela homogeneização orientada para a quantidade e o valor de troca e substituí-lo pelo processo qualitativo orientado para a necessidade e o valor de uso?”<sup>70</sup>

Baudrillard, todavia, não se limita a questionar a verdade do “valor de uso”. No mesmo lance, ele também põe em dúvida o valor de uso dos conceitos *falsa consciência* e *fetichismo da mercadoria*. Conforme a sua argu-

<sup>70</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*, p. 629.

mentação, ambos seriam praticamente sinônimos – o que está rigorosamente errado, pois a falsa consciência é um fenômeno *derivado* do fetichismo da mercadoria. Este, por sua vez, não consiste em nenhum “culto” ao valor de troca, ao qual se oporia uma fantasmática consciência não alienada como o seu outro necessário, mas em um *processo* social bastante concreto, que pode ser corretamente apreendido por qualquer consciência empírica, desde que interessada.

Na realidade, Baudrillard parece se ressentir da ausência da semiótica no próprio coração da teoria do valor de Marx, que é a teoria do fetichismo da mercadoria (ou do valor). O problema é que a teoria do valor de Marx *não precisa* da semiótica, pois o fato de o valor de uso estar carregado das mais variadas significações simbólicas em nada altera que se trata de propriedade distinta do valor de troca, e é na supremacia desta propriedade sobre aquela, característica exclusiva do modo de produção capitalista, que se dá o caráter fetichista deste modo de produção, no qual as coisas não são produzidas para a satisfação de necessidades humanas (pelo seu valor de uso), mas por si mesmas como etapas da transformação de trabalho em capital, convertendo-se o valor de uso em propriedade derivada do valor econômico. Como esclarece Mézáros:

Para tornar a produção de riqueza a finalidade da humanidade, foi necessário separar o valor de uso do valor de troca, sob a supremacia do último. Esta característica, na verdade, foi um dos grandes segredos do sucesso da dinâmica do capital, já que as limitações das necessidades dadas não tolhiam seu desenvolvimento. O capital estava orientado para a produção e a reprodução ampliada do valor de troca, e portanto poderia se adiantar à demanda existente por uma extensão significativa e agir como um estímulo poderoso para ela.<sup>71</sup>

E já que Baudrillard mencionou fantasmagorias, embora as situando no lugar errado, retomemos a passagem clássica de Marx sobre o assunto:

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isto de fetichismo, que está

---

<sup>71</sup> MÉZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 606.

sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre [...] do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias.<sup>72</sup>

Um pouco adiante, Marx acrescenta: “Para este [os participantes da troca], a própria atividade social possui a forma de uma atividade das coisas sob cujo controle se encontram, ao invés de as controlarem.”<sup>73</sup>

Portanto, quanto à questão “de uma ‘falsa consciência’ [...] que supõe em alguma parte o fantasma ideal de uma consciência não alienada”, não há nenhum “fantasma ideal”, nem mistério: consciência não alienada, em Marx, significa simplesmente a compreensão do processo capitalista concreto – e de seus desdobramentos superestruturais –, como um modo de produção historicamente dado, que expropria trabalho produzindo mais valia etc., e consciência alienada, falsa consciência, o desconhecimento deste processo, a crença em sua inevitabilidade, sua naturalização, seu “direito” de determinar todas as atividades humanas, legitimado pela aparência de liberdade na superfície do mercado (aparência esta, por sinal, que tanto tem deslumbrado antropólogos e teóricos da comunicação recentemente). Consciência não alienada, em Marx, não tem nada a ver com fantasmas ideais, mas com o simples reconhecimento de que, no capitalismo, o trabalhador (que, não se deve esquecer, é também consumidor, e seu consumo está diretamente condicionado por sua condição de trabalhador, o que inclui o seu salário) não domina os meios de produção, a ciência e os frutos do trabalho, mas é por eles dominado; ou seja, não é dono do seu nariz; significa que as coisas não são produzidas pelo homem para satisfazer suas necessidades, sejam elas fisiológicas ou espirituais, mais apenas para multiplicar capital; significa que o trabalho, na aparência “livre”, é trabalho forçado, e ocupa a maior parte do tempo de vida do sujeito em troca de merda. Significa que, sob tais condições, a falsa consciência é a que reifica o processo ao invés de compreendê-lo como estágio histórico passível de superação, conduzindo a ação do sujeito neste sentido.

No desenvolvimento de sua crítica à noção de fetiche, Baudrillard ilustra sua posição com uma descrição do efeito social benéfico do “mana”, um elemento central no pensamento mágico dos *bantos*. Ora, se o *mana* gera resultados benéficos para os indivíduos e para o coletivo, não poderia com justiça ser pejorativamente designado de fetiche. A questão, porém, não é essa, pois Marx não utilizou o termo *fetiche* em estudos etnográficos ou etnológicos; além disso, o fato de a antropologia contemporânea tê-lo descartado

<sup>72</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 1, p. 81.

<sup>73</sup> Idem, p. 83.

não é motivo para que não possa ter outras aplicações teóricas, como alegoria, onde se mostre útil. É como se Baudrillard, em sua defesa politicamente correta do “pensamento mágico” *des tribus bantous*, de repente descobrisse que a “força difusa” do *mana*, ou melhor, seu *fluxo*, não mais fosse “desviado” para o “proveito” do “indivíduo ou do grupo”, mas que, ao contrário, toda atividade do indivíduo ou do grupo fosse desviada para o proveito do *mana*.

Retomando a questão do valor de uso, se a realidade positiva é a do fetiche, só podemos conceber *negativamente* o “*statut objectif ‘vrai’ de l’object*” desfeticizado, para além da realidade imediata. Pois se o próprio uso, sob o capital, permanece atrelado ao fetiche, na medida em que o reproduz, este é o seu *übergreifendes Moment* sob o capital. Só o objeto que seja fruto de trabalho não alienado, executado pelo homem livre para o homem livre, não para o capital, está imune ao fetichismo da mercadoria, que não é um problema subjetivo, psicológico, dos consumidores: é uma dado objetivo da realidade econômica, facilmente perceptível na contemplação do fato tão banal de que quase todos os objetos que possuem algum valor de uso “possuem” também um preço em dinheiro, um valor de troca, como se este último fizesse parte de sua composição química. A naturalidade com que encaramos o fato de as coisas terem um preço é o sintoma mais óbvio da falsa consciência, expressão do fetiche da mercadoria ou do fetiche do dinheiro.

Fetiche do dinheiro, fetiche da mercadoria, fetiche do valor: diversas expressões particulares, articuladas entre si, de uma totalidade social fetichista: se nem os meios de produção, nem as mercadorias, nem o capital pertencem a quem os produz, o sistema é fetichista; enquanto as coisas não são feitas para satisfazer necessidades humanas (sejam quais forem), ou melhor, o gosto, mas os gostos são formados para que as coisas sejam feitas, como meros estágios para a multiplicação do capital, para sua concentração e reprodução ampliada, o sistema é fetichista; na medida em que os produtores não só não determinam quanto ou o quê será produzido, como também não têm suas necessidades supridas e seus gostos satisfeitos a contento pelo que é produzido, o sistema é fetichista, autônomo, auto-reprodutor, só se interessando pelas necessidades de quem produz e de quem consome – que, aliás, são as mesmas pessoas – na exata proporção em que lhe possam ser proveitosas em termos políticos e contábeis. As coisas são, deste modo, tornadas fetiches. E seus valores de uso refletem este processo.

O conceito de fetiche permanece, pois, útil para compreender, denunciar e combater um sistema onde, na prática, não se produz para viver, mas se vive para produzir; onde não se produz para se consumir, mas se é consumido para produzir; onde quem produz não determina a coisa que será produzida, mas

é pela coisa determinado. O não reconhecimento deste mecanismo é a alienação, a “*fausse conscience*” mencionada por Baudrillard, à qual não se opõe nenhuma consciência ideal, mas tão somente a compreensão *do* e o combate *ao* processo.

A sujeição do sujeito (o trabalho vivo) ao objeto (o trabalho morto) no processo de valorização do valor é a chave para a compreensão do fetichismo, se não na antropologia ou na semiótica, na crítica da economia política de Marx. Em seus próprios termos:

No processo de trabalho efetivo, o operário *consome* os meios de trabalho como veículo do seu trabalho e o objeto de trabalho como a matéria na qual o seu trabalho se representa. É precisamente por isto que transforma os meios de produção na forma, adequada para um fim, do produto.

Do ponto de vista do processo de valorização, contudo, as coisas apresentam-se de maneira diferentes. Não é o operário que emprega os meios de produção, são os meios de produção que empregam o operário. Não é o trabalho vivo que se realiza no trabalho material como seu órgão objetivo; é o trabalho material que se conserva e se acrescenta pela sucção do trabalho vivo, graças ao qual se converte num valor que se *valoriza*, em *capital*, e funciona como tal. Os meios de produção aparecem já unicamente como *sorvedouros* do maior quantum possível de trabalho vivo.<sup>74</sup>

Fetice, portanto, é a expressão conceitual da conversão do trabalho vivo – a única mercadoria capaz de produzir um valor superior ao seu próprio – à condição de principal mediação nas metamorfoses pelas quais passa, no curso de sua reprodução ampliada, o verdadeiro sujeito do processo, o “sujeito automático”, o capital, o único “fantasma” dessa história toda.

Mas a crítica de Baudrillard não pára aí, estendendo-se praticamente a todos os conceitos mais importantes da teoria social de Marx. Mais adiante, na mesma obra, nosso autor relaciona o conceito de fetice ao de produção ideológica, propondo a superação das categorias infra-estrutura e superestrutura, sobre as quais ele afirma, com a ironia que lhe é peculiar, tratar-se de uma “teoria fetice”.<sup>75</sup> Sugere por sua vez “uma teoria mais abrangente das forças produtivas, todas elas hoje estruturalmente implicadas no sistema do capital”.

<sup>74</sup> MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, pp. 53-4.

<sup>75</sup> “Teoria fetice” é a de Baudrillard, pois chamar a teoria do fetice de fetice é que é fetice.

Por que “uma teoria mais abrangente”? O fato de o pensamento ser produzido pelo cérebro, que é corpo, desqualifica a filosofia ou a lingüística, por exemplo, como disciplinas autônomas? A filosofia então nos permite conhecer estruturalmente os mecanismos orgânicos do cérebro? Tanto quanto a neurologia nos diz algo de útil sobre a validade epistemológica de certas idéias! Como dizia Ilyenkov:

Os resultados exatos de uma investigação química sobre a composição das cores empregadas na pintura da Madonna Sistina se tornariam uma tremenda mentira a partir do momento em que o químico os visse como a única explicação científica da síntese sem igual criada pelo pincel de Rafael.<sup>76</sup>

Por outro viés, a indústria metalúrgica ou petroquímica não estão *diretamente* vinculadas à produção do pensamento pós-moderno de Baudrillard ou da Igreja Universal do Reino de Deus. Poderíamos, talvez, pensar numa *estrutura mais abrangente das forças produtivas* tomando como exemplo a tecnologia, que é ciência aplicada, é ao mesmo tempo superestrutura e base. Mas tal relação já está estabelecida nas noções de base e superestrutura e em sua interação dialética, cuja importância reside precisamente em enfatizar, ao contrário de todos os idealismos, o papel preponderante da estrutura econômica em qualquer formação social, como condição necessária e em última instância determinante das diversas manifestações da existência social. Se fizermos uma leitura correta deste princípio metodológico, entenderemos que a superestrutura não é um epifenômeno reflexo da base, mas a expressão do conjunto de possibilidades de simbolização que esta última, enquanto responsável pelas condições da própria existência, viabiliza; a base, a infra-estrutura é o que estabelece aquilo que Rappaport, citado por Sahlins,<sup>77</sup> chama de “limites de viabilidade”. A dialética do método desenvolvido por Marx está em identificar e esclarecer como base e superestrutura se relacionam e transformam historicamente, sendo a ênfase metodológica atribuída à base ao mesmo tempo uma reação ao idealismo vigente quando de sua formulação e expressão científica do princípio materialista elementar de que o ser antecede a consciência: para haver símbolos (vivos), alguém deve estar vivo para poder simbolizar.<sup>78</sup> Como alguém pode estar vivo sem produção material?

<sup>76</sup> ILYENKOV. Op cit.

<sup>77</sup> SAHLINS. Op. cit., p. 168.

<sup>78</sup> Ainda que alguém “opte” por morrer de fome, conforme alguma interpelação cultural, tem que estar vivo para poder morrer, tem que estar alimentado para realizar seu projeto. E, de toda forma, uma civilização cuja coletividade fosse marcada por esse tipo de prática não teria vida longa.

Isto, porém, de forma alguma significa afirmar que pode haver produção material, portanto vida humana, sem cultura, ou que a cultura é secundária no processo. Metodologicamente, enfim, não se trata de estabelecer abstratamente quem determina o quê, mas de desvendar, em meio à dialética de um complexo de determinações, em cada situação concreta com a qual se está lidando, os fatores que devem ser estudados, a base ou superestrutura, e, principalmente, suas conexões. É o que, a seu modo, faz Foucault (que não pode ser corretamente acusado de marxismo ortodoxo) em sua “Arqueologia do Saber”, ao relacionar as formações discursivas (o saber, as *epistemes*) a suas “condições de emergência”, digamos, empíricas ou históricas (base), e lógicas (superestruturas), sem que uma prevaleça sobre a outra (embora, em Foucault, também haja uma certa “queda” pela última).

Por outro lado, a proposta de Baudrillard, “de uma teoria mais abrangente das forças produtivas”, *faz sentido*, desde que não tomemos as forças produtivas em geral, mas somente o conjunto de forças produtivas onde, efetivamente, estrutura e superestrutura tornaram-se uma só e a mesma coisa: a indústria cultural capitalista, ou melhor, as ITCs, o conjunto de meios de produção (e circulação e reprodução) de signos, dispositivo principal para a reprodução ampliada de capital hoje em dia, bem como dos discursos de legitimação. Nas palavras de Rubim:

Ao invés da antiga localização “superestrutural – recorrente inclusive em autores não-marxistas –, a comunicação e sua derivada cultura midiática passam a ocupar também um estatuto [...] de componente “infra-estrutural”, porque imprescindível à realização e reprodução (inclusive econômica) do capitalismo.<sup>79</sup>

Desconsiderando as ITCs, porém, não faz sentido afirmar que os conceitos estrutura e superestrutura não tenham relevância teórica atual, ou que sejam uma coisa só, pois possuem qualidades e padrões operacionais distintos, independentemente da afecção recíproca.<sup>80</sup> Afinal, ainda hoje, a produção material é predominante e caracteristicamente industrial, enquanto a produção simbólica, com exceção daquela advinda do universo das ITCs, é em grande parte,

<sup>79</sup> RUBIM, Antônio Albino Canelas. Contemporaneidade, (idade) média e democracia. In: DOWBOR, Ladislau et al.: **Desafios da comunicação**, p. 31.

<sup>80</sup> Baudrillard, por todo o livro, parece melindrado com o que ele chama de “marxismo hereditário”, por este tender a tomar seu objeto, os signos, como uma dimensão reflexa, superestrutural do sistema. Daí sua implicância com a divisão conceitual de estrutura e superestrutura. O problema é que o seu ataque ao “marxismo hereditário”, que deve querer dizer marxismo vulgar, acaba sendo um ataque a algumas categorias chave do mais autêntico marxismo. E, diga-se de passagem, um ataque fraco, como tentamos demonstrar aqui.

por assim dizer, artesanal, pré-capitalista, seja qual for sua coloração política ou estética. É inclusive graças a este fato que ainda resta alguma autonomia ao que Bourdieu define como *campo de produção simbólica*, do qual Baudrillard, recentemente falecido, fazia parte e sem o qual não poderia ter escrito seus livros com tanta originalidade. Esse campo, cuja socialização de sua produção é em parte mediada pela indústria cultural, consiste, materialmente, nas academias, nos produtores simbólicos independentes (escritores, compositores etc.), nas instituições jurídicas, religiosas e políticas: na superestrutura.

Poder-se-ia objetar que esta distinção tornou-se obsoleta, em função da crescente importância do “trabalho imaterial” em todos os setores da economia, ou seja, na infra-estrutura. Mas a incorporação em larga escala da produção simbólica ao trabalho assalariado não invalida a divisão conceitual entre base/estrutura/infra-estrutura e superestrutura, apenas reforça o fato de que sob o capitalismo a totalidade das atividades humanas é gradualmente incorporada à sua lógica econômica, é absorvida pela infra-estrutura.

Ricardo Antunes, ao debater o que denomina “nova polissemia” ou “nova morfologia do trabalho”, contrariando a noção corrente de “fim do trabalho”, afirma que, de fato,

[...] o mundo do trabalho hoje é caracterizado também pela ampliação do que Marx chamou de trabalho imaterial, realizado nas esferas da comunicação, publicidade e marketing, que são próprias da sociedade do logos, da marca, do simbólico, do involucral e do supérfluo. É o que o discurso empresarial chama de “sociedade do conhecimento”.<sup>81</sup>

E acrescenta:

[...] é preciso [...] partir de uma concepção ampliada do trabalho, abarcando a totalidade dos assalariados, homens e mulheres que vivem da venda de sua força de trabalho e não se restringindo aos trabalhadores manuais diretos; devemos incorporar

<sup>81</sup> ANTUNES, Ricardo. “Afinal, quem é a classe trabalhadora hoje?”. In: Margem Esquerda, no. 7, 2006, p. 59. Vale destacar que, no mesmo artigo, pouco antes, Antunes, ao comentar sobre a obsolescência de se “tratar de modo independente os três setores tradicionais da economia (indústria, agricultura e serviços), dada a enorme interpenetração entre essas atividades” (p. 57), faz a seguinte ressalva: “Vale aqui o registro, até pelas consequências políticas: reconhecer a interdependência setorial é muito diferente de falar em *sociedade pós-industrial*, concepção carregada de significação política”. (p.57). Sobre a noção de “sociedade da informação”, ver Mattelart, Armand, “Rumo a que ‘nova ordem da informação?’”. In: Tramonte et al. (orgs.), *A Comunicação na Aldeia global*, pp. 237-245.

a totalidade do trabalho social e coletivo, que vende sua força de trabalho como mercadoria, seja ela material ou imaterial, em troca de salário.<sup>82</sup>

Além disso, a divisão da produção em material (estrutural) e simbólica (superestrutural), aqui não importa se dentro ou fora do âmbito das ITCs, continua realizando na prática social o princípio radicalizado pelo capitalismo da divisão do trabalho entre manual e intelectual, cujas graves conseqüências chamaram a atenção de Marx:

A manufatura [...] deforma o trabalhador monstruosamente levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial, à custa da repressão de um mundo de instintos e capacidades produtivas [...] As forças intelectuais da produção só se desenvolvem num sentido, por ficarem inibidas em relação a tudo que não se enquadre em sua unilateralidade. O que perdem os trabalhadores parciais, concentra-se no capital que se confronta com eles.<sup>83</sup> A divisão manufatureira do trabalho opõe-lhes as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina. [...] Esse processo desenvolve-se na manufatura, que mutila o trabalhador, reduzindo-o a uma fração de si mesmo, e completa-se na indústria moderna, que faz da ciência uma força produtiva independente de trabalho, recrutando-a para servir ao capital.<sup>84</sup>

A essas observações, Marx acrescenta, em nota de pé de página, a seguinte citação:

O homem de saber e o trabalhador produtivo se separam completamente um do outro, e a ciência em vez de permanecer em poder do trabalho, em mãos do trabalhador, para aumentar suas forças produtivas em seu benefício, colocou-se contra Ele em quase toda parte [...] O conhecimento torna-se um instrumento que pode separar-se do trabalho e opor-se a ele.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Idem, p. 61.

<sup>83</sup> Essa “transferência de forças intelectuais” do produtor simbólico para o capital é o que chamo de acumulação de capital midiático, que é a própria base operacional e a razão de ser da indústria cultural, atingindo sua máxima potência social na produção de gosto social midiático, pois não só o produtor é alienado de suas forças intelectuais, mas o consumidor também.

<sup>84</sup> Marx, Karl, *O Capital*, Livro 1, volume I, pp. 412-414.

<sup>85</sup> MARX, Karl. **O Capital**, Livro 1, volume I. Cf. W. Thompson, *An inquiry into the*

O mesmo não valeria em parte para a subsunção da produção simbólica ao capital?

De todo modo, fora da esfera das ITCs, o trabalho intelectual conserva ainda uma forma pré-capitalista, não industrial (embora seja aplicado na indústria, não é produzido de forma industrial), e sobrevive com relativa autonomia em relação ao capital nas academias, na política, nas artes etc., como superestrutura, enquanto o trabalho material pertence à ordem da infra-estrutura. O único espaço social onde ambas as instâncias encontram-se concretamente imbricadas, pode-se dizer fundidas, é nas ITCs.<sup>86</sup> Fora delas (embora o ensino esteja, em parte, caminhando na mesma direção), não faz sentido abolir a divisão teórica base / superestrutura, que não é nenhuma “teoria fetiche” se corretamente compreendida, permanecendo uma ferramenta crítica e analítica poderosa.

## 7.5 O Cavalo de Tróia do cavalo de Tróia

Cabe agora investigar a seguinte hipótese: caso permaneça produtivo o emprego dos conceitos *valor de uso*, *falsa consciência*, *fetiche*, junto ao par conceitual *base e superestrutura*, tanto para os estudos sociais em sentido mais geral, quanto para aqueles mais específicos, como os do campo da Comunicação Social, essa verdade traz consigo uma espécie de bifurcação metodológica: ou se dedica atenção especial às inúmeras mediações de ordem extra-econômica que atuam no âmbito das ITCs, assumindo-se a posição de que os interesses políticos e econômicos envolvidos são somente dois fatores a mais entre tantos outros, de peso equivalente; ou se admite que, embora as mediações extra-econômicas, envolvidas nos processos de produção, circulação e consumo das ITCs, não devam ser deixadas de lado, publicidade, entretenimento e informação vêm se convertendo, de forma cada vez mais abrangente, no cavalo de tróia de determinados interesses políticos e econômicos, cujo peso é decisivo para uma compreensão adequada desses mesmos processos e de seu papel predominantemente conservador.

Nos termos de Ramonet:

---

*Principle of the Distribution of Wealth*, Londres, 1824, p. 274. Para uma visão contemporânea do tema, ver ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho.**

<sup>86</sup> Cabe aqui uma ressalva: mesmo no âmbito das ITCs, a divisão entre trabalho material e imaterial está presente. O que se quer destacar é a crescente relevância econômica, infra-estrutural, das ITCs, que são ao mesmo tempo um conjunto de dispositivos tecnológicos de busca, transmissão, processamento e armazenamento de dados, e um conjunto de dispositivos de produção/codificação e recepção/decodificação de sentidos.

Antes podíamos dizer que uma empresa jornalística vendia informação aos cidadãos, enquanto hoje uma empresa midiática vende consumidores a seus anunciantes. Quer dizer, a AOL-Time Warner, por exemplo, vende a seus anunciantes – Nike, Ford, General Motors – o número de consumidores que possui. Essa é a relação dominante.<sup>87</sup>

Desdobrando esse raciocínio, logo percebemos que as ITCs exercem um triplo papel nas sociedades contemporâneas: 1) enquanto dispositivo de *produção, circulação e consumo* de bens materiais e simbólicos, constituem um setor econômico de ponta; 2) enquanto dispositivo de *sedução*, participam ativamente na geração da demanda pelos bens materiais e simbólicos existentes, sejam aqueles diretamente produzidos por elas (produtos da indústria cultural e equipamentos necessários ao seu consumo), aqueles nos quais elas participam na produção (tudo que envolva informática e telecomunicações) e aqueles que elas simplesmente anunciam (qualquer mercadoria); e 3) enquanto dispositivo de *(in)formação*, socializa, em diversas escalas, um determinado repertório de representações do real, que incluem os bens materiais e simbólicos, junto a sistemas classificatórios,<sup>88</sup> ou códigos de valorativos, que dispõem esses bens e representações, uns em relação aos outros, em hierarquias entrecruzadas, menos ou mais complexas, dependendo do caso.<sup>89</sup>

Este é um dos lados da moeda, o lado mais forte atualmente, o lado da hegemonia. Não obstante, o fato de os interesses hegemônicos serem em grande parte contraditórios, entre si e, sobretudo, com os interesses da maioria das pessoas – que vivem do trabalho e compõem a massa consumidora –, mesmo que estas últimas não tenham clara consciência desses interesses, esse simples fato representa uma espécie de cavalo de tróia do cavalo de tróia.

Um exemplo dessa contradição está no jornalismo, principalmente no telejornalismo. Seu objetivo último é cativar imensas audiências para os anun-

<sup>87</sup> Cf. RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 248.

<sup>88</sup> Poder-se-ia aqui objetar que as ITCs somente reproduzem alguns dos sistemas classificatórios preexistentes, contribuindo para que se tornem hegemônicos. Isso foi verdade em seus primórdios. Hoje, são as pessoas que reproduzem os sistemas tornados hegemônicos pelas ITCs; as variedades de opiniões existentes, as divergências de gostos etc., derivam do simples fato de as pessoas serem diversas e de estarem vivas, e por isso serem capazes, em parte, de alterar esses sistemas.

<sup>89</sup> Isso está na moda, *aquilo* é popular, a *outra coisa* é chique, *fulano* é radical, *sicrano* é realista, certo ambiente é *clean*, um outro é *carregado*, *tal* projeto é viável ou utópico etc. Sobre um estudo da forma como esses e outros atributos, das coisas, pessoas e situações, são vivenciados pelas diversas classes e frações de classe, ver BOURDIEU, Pierre. **Distinction**.

cientes dos intervalos comerciais. Mas para fazê-lo, é necessário que os programas possuam e conservem credibilidade junto à população, o que requer que estejam minimamente comprometidos com a verdade factual, ainda que a divulgação desta verdade entre em choque com os interesses particulares da empresa de comunicação que produz o telejornal ou de setores mais amplos do capital dos quais ela é aliada. Além disso, há, entre os jornalistas, muitos que não pensam “como o patrão”, que possuem, em graus variados, consciência de classe, além de uma relativa autonomia produtiva.

No campo da música, do cinema e até da teledramaturgia, é inegável que, apesar de todas as tendências dominantes, canções, filmes e programas efetivamente inventivos e autênticos conseguem, aqui ou ali, aparecer no universo das ITCs.<sup>90</sup>

No caso da publicidade: para ser convincente, deve agradar. Assim, na busca da atenção da audiência, a despeito dos apelos grosseiros mais óbvios e de seu conteúdo ideológico fatalmente integrado, ela não deixa também de eventualmente socializar experiências formais que, de outro modo, talvez permanecessem restritas aos nichos de vanguarda, ou a culturas distantes, contribuindo assim para uma maior abertura no repertório de referências culturais e na sensibilidade estética das audiências.<sup>91</sup>

Nesse ponto, Adorno entra em rota de colisão conosco, já que, para ele, “os padrões estéticos inconscientes das *massas* são precisamente aqueles de que a *sociedade necessita* para se perpetuar e perpetuar seu domínio sobre as massas.”<sup>92</sup>

É uma sentença intrigante, mas com a qual não podemos concordar integralmente. Porque se Adorno acerta na definição de um dos *aspectos* constitutivos do controle social, talvez mesmo do aspecto predominante nos últimos tempos, por outro lado não se dá conta que o momento revolucionário, que existe em estado latente como *potência concreta*, igualmente pressupõe “padrões estéticos inconscientes”, mas de uma natureza não integrada, não mimética, que podem ser identificados no gosto das massas por alguns produtos das ITCs, ou por alguns elementos de *todos eles*, para não falar de formas estéticas de

<sup>90</sup> Ver MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. O Espírito do tempo. Ver também ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**, principalmente o subcapítulo intitulado *Cahiers de Doléances*.

<sup>91</sup> Além disso, é possível supor que o aspecto atraente dos produtos oferecidos, bem como sua quantidade, podem sem querer contribuir para a emergência da consciência de classe, se as pessoas puderem sentir que há algo errado no fato de tudo aquilo existir e estar disponível, mas não *para elas*.

<sup>92</sup> Cf. ADORNO, Aesthetic Theory, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 157, nota 35.

resistência ou híbridas / experimentais, no campo da produção simbólica extra midiática.

Há um importante artigo de Fredric Jameson que aponta nessa direção, cujo norte é, sem perder o gume crítico em relação às mercadorias culturais da indústria cultural e de sua importância política e econômica, distinguir o cavalo de Tróia do cavalo de Tróia, o *grão* revolucionário na cultura de massa, mesmo em produtos cujo caráter ideologicamente reacionário é mais ou menos óbvio. Nas palavras de Jameson:

[...] as obras de cultura de massa não podem ser ideológicas sem serem, em certo ponto e ao mesmo tempo, implícita ou explicitamente utópicas: não podem manipular a menos que ofereçam um grão genuíno de conteúdo, como paga ao público prestes a ser tão manipulado. Mesmo a “falsa consciência” de um fenómeno monstruoso como o nazismo nutriu-se de imaginários coletivos de tipo utópico, sob roupagem tanto socialista como nacionalista. [...] as obras de cultura de massa, mesmo que sua função se encontre na legitimação da ordem existente – ou de outra ainda pior – não podem cumprir sua tarefa sem desviar a favor dessa última as mais profundas e fundamentais esperanças e fantasias da coletividade, não importa se de forma distorcida.<sup>93</sup>

Mais adiante, o autor sintetiza este ponto da seguinte maneira:

Em meio a uma sociedade privatizada e psicologizada, obcecada pelas mercadorias e bombardeada pelos *slogans* ideológicos dos grandes negócios, trata-se de reacender algum sentido do inerradicável impulso na direção da coletividade, que pode ser detectado, não importa quão vaga e debilmente, nas mais degradadas obras da cultura de massa, tão certo como nos clássicos do modernismo. Eis a indispensável condição de qualquer intervenção marxista significativa na cultura contemporânea.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> JAMESON, Fredric. Reificação e utopia na cultura de massa. In: **As Marcas do visível**, p. 30. O trecho refere-se a uma análise empreendida pelo autor do filme “Tubarão”, na qual Jameson demonstra que produtos como esse só obtêm sucesso na medida em que, de alguma forma, trazem em si um “potencial utópico e transcendente”. Jameson também coteja o livro e o filme “Tubarão”, o primeiro escrito por Peter Blanchley e o segundo dirigido por Steven Spielberg, em 1975 – ambos obtiveram enorme sucesso comercial.

<sup>94</sup> Idem ibidem, pp. 34-5.

Essa hipótese de Jameson é muito importante no sentido de não se perder de vista o caráter contraditório interno da cultura de massa, reflexo das contradições sociais mais amplas, e para que não se caia no pessimismo imobilizante de Adorno.

Cabe então desvendar o que pode haver no gosto das massas de substrato sensível da ideologia, não só enquanto “falsa consciência” ou “generalidade abstrata”, mas também enquanto consciência de classe *necessária* (Marx) ou *atribuída* (Lukács), isto é, revolucionária. Esse desvendamento é necessário para que se possa pensar em deslocar o gosto da esfera passiva do consumo à esfera ativa da produção, reorientando a produção social – material e simbólica – no sentido da satisfação de gostos não cooptados pelas formas integradoras do capital.

Recapitulemos. Dado que a dimensão política decisiva do gosto está em sua própria dimensão econômica, quando Bourdieu menciona uma “unidade inconsciente de classe”, forjada no “nível mais profundo dos *habitus* etc.”, ele oferece um excelente ponto de partida para se enfrentar o conjunto de questões acima proposto, no quadro de uma atualização da problemática da consciência de classe e da ideologia.

Trata-se, primeiro, de pensar a noção de gosto cindido em prazer e conhecimento, a qual, por sua vez, remete à negatividade dialética da inconsciência de classe, dado que, se esta é positivamente, imediatamente, atualmente, fator constituinte da classe-em-si, negativamente, mediatamente ou potencialmente o é da classe-para-si, capaz de extinguir a si mesma e a todas as classes, portanto a sociedade de classes, promovendo a sutura no gosto em prazer e conhecimento, *articulados em um nível superior*. Ou seja, a noção de inconsciência de classe deve ser entendida, ao mesmo tempo, 1) como tensão entre sua positividade de não-reflexão atual e sua negatividade de reflexão potencial, e 2) como identidade de classe inconsciente, pulsional, passível de simbolização, de exteriorização, de objetivação na práxis, de incorporação à consciência portanto, convertendo nesse momento a consciência em si em consciência para si, através dessa práxis transformadora.

O gosto, este saber dos sabores e vice-versa, é o substrato sensível de ideologias e práxis hegemônicas somente em sua positividade atual, passiva e imediata. Sua negatividade dialética, ativa e mediata, consiste em sua potência concreta de despertar práxis contra-hegemônicas. Ou seja, o gosto cindido, em um primeiro momento, não diz respeito diretamente, *imediatamente*, à consciência de classe necessária, mas *mediatamente*, isto é, enquanto momento de uma mediação possível da consciência de classe contingente à necessária. Diz, assim, respeito ao momento que Lukács denominava *consciência de classe*

*possível*, na passagem da *consciência em si* à *consciência para si*. Porque o gosto cindido *traz em si um pathos revolucionário recalcado sob as mil manifestações do ethos conformista da ideologia hegemônica*. Em um segundo momento, porém, diante de circunstâncias objetivas mais favoráveis, a tensão entre esse *pathos* e esse *ethos* pode resultar em sutura, em uma unidade superior de sensibilidade e consciência, a qual deverá servir *imediatamente* como sustentação psicológica e motivacional da consciência de classe necessária.

Uma idéia parecida com essa está implícita nas esperançosas palavras de Muniz Sodré: “[...] no bojo das novas condições de existência geradas pela ciência e pela tecnologia, a força ético-política da paixão de viver poderia impedir que a integração harmônica da máquina seja equivalente à assimilação do capital como ‘natureza’ à consciência do homem”.<sup>95</sup>

Quanto à ideologia, no recorte proposto, ela, em qualquer acepção que se queira, é sempre uma formulação do gostos. Estes, por sua vez, não são variáveis reflexas de estruturas inconscientes invariáveis, mas estruturas historicamente variáveis das subjetividades e das práticas intersubjetivas, ambas determinadas positiva e negativamente, em última instância, pelos vetores econômicos contraditórios de cada formação social; em outras palavras, limitadas em suas possibilidades de objetivação pelas contradições entre o modo de produção hegemônico, os resquícios de sua pré-história e de seus estágios passados, e as possibilidades de superação de si que em si carrega. “Modo de produção” é a forma como as pessoas produzem e reproduzem em sociedade suas condições de vida. Se essas formas não são determinadas pela vontade dos sujeitos, mas por imperativos cegos, os gostos como todo o resto permanecem limitados por estes imperativos. É necessário libertá-los.

## 7.6 Lenin e a Microsoft

O gosto é a inconsciência sensível *da* ideologia e *na* ideologia; dela provém e ao mesmo tempo a sustenta; é sua inscrição no corpo. E a assimilação reificante dos gostos ao modo de vida capitalista foi a única forma, além da violência, de minimizar as contradições de seu desenvolvimento, e é a única forma de assegurar sua sobrevida insana e destrutiva. As ideologias só “colam” se seduzirem os gostos.

O gosto só se torna restrito à esfera do consumo a partir do momento em que é subordinado aos imperativos do capital na esfera da produção.<sup>96</sup> O fim

<sup>95</sup> SODRÉ, Muniz. **Estratégias Sensíveis**, p. 71.

<sup>96</sup> Raymond Williams nota, a propósito, “que a idéia do gosto não pode hoje ser separada da idéia do CONSUMIDOR.” (Cf. **Key Words**, pp. 314-15.)

dessa subordinação constitui talvez o objetivo principal do projeto socialista. Nos termos de Marx, “em uma sociedade futura, na qual o antagonismo de classe tenha deixado de existir, na qual não haverá mais classes, o *uso* não mais será determinado pelo *tempo mínimo de produção*; mas o *tempo* de produção será determinado pelo grau de sua *utilidade social*.”<sup>97</sup>

Assim, para além dos limites do fetiche do valor (em um nível mais alto de abstração) ou da solvência monetária (em um nível mais imediato), se é o gosto que efetivamente orienta o consumo, ele passaria a constituir não somente a única *meta* da produção, mas carregaria a própria produção de *inspiração*, no sentido empregado por Abraham Kook (1865-1935)<sup>98</sup> e seus comentadores:<sup>99</sup>

As árvores que dão o fruto [...] se tornaram matéria inferior e perderam seu gosto. Esta é a queda da ‘Terra’, em função da qual esta foi amaldiçoada, quando Adão foi igualmente amaldiçoado por seu pecado. Mas todo defeito é destinado a ser corrigido. Assim, estamos seguros que chegará o dia em que a criação retornará ao seu estado original, quando o gosto da árvore será o mesmo que o do fruto. A ‘Terra’ se arrependerá de seu pecado e os caminhos da vida prática não mais obstruirão o deleite do ideal, que é sustentado pelos degraus intermediários apropriados em seu caminho rumo à realização, e irá estimular sua emergência de potência em ato.

A própria penitência, que ativa o espírito interior submerso nas profundezas do caótico e do antitético à meta ideal,<sup>100</sup> possibilitará que a aspiração

<sup>97</sup> MARX, A Miséria da Filosofia, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 176.

<sup>98</sup> Segundo Gershom Scholem, o último grande cabalista.

<sup>99</sup> Fazendo a ressalva de que obviamente o teor místico das citações a seguir deve ser abstraído para que sua inserção nesta tese faça sentido, tomo a liberdade de reproduzir uma passagem de minha dissertação de mestrado (Cf. Schneider, 2003), que ilustra com uma bela alegoria essa importante relação entre *gosto*, *inspiração*, *produção* e *consumo*. O texto que segue, em corpo reduzido e recuo igual ao das demais citações diretas ao longo deste trabalho, é da autoria de Abraham Kook (*The Lights of Penitence, The Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters and Poems*). Os comentários em itálico sobre o Rav Kook foram conseguidos através da Internet junto à Yeshivat Har Etzion – Virtual Beit Midrash – e-mail: yhe@jer1.co.il ou office@etzion.org.il, por intermédio de Ezra Bick – ebick@etzion.org.il, em 2002. Os comentários são de Rav Hillel Rachmani.

<sup>100</sup> Esta passagem sobre a “penitência” adquire um significado materialista extraordinário se lida à luz do seguinte trecho de A Sagrada Família (p. 49), de Marx e Engels, citado acima: “[...] o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual,

do ideal penetre em todas as influências condicionantes, e em todas elas será degustado o esplendor da meta ideal. Ela o fará alargando a extensão da ação para o ideal de justiça. O homem não mais sofrerá a desgraça da indolência no caminho para a vida verdadeira.<sup>101</sup>

*Nesta passagem, Rav Kook lida com o famoso midrash<sup>102</sup> concernente ao “pecado da Terra durante os Seis Dias da Criação”. No terceiro dia, Deus ordenou à Terra que “produza ÁRVORES FRUTÍFERAS que dêem frutos”. A Terra desviou-se do comando original e limita-se a produzir “árvores que dão frutos”. Aos olhos dos Sábios, a Terra pecou por não produzir “árvores frutíferas”, isto é, árvores cujos troncos e galhos tenham o gosto do fruto. Ao invés disso, temos somente o exterior marrom usado para fogueiras, enquanto somente o fruto possui um gosto bom. [...] Rav Kook explica este midrash como uma parábola: fruto = os fins; gosto [ta’am]<sup>103</sup> = a inspiração; árvore = os meios para que se atinja os fins. [...] Originalmente os meios para se atingir os fins deveriam estar plenos do mesmo sentimento de prazer e inspiração que resulta dos fins. A satisfação dos fins penetraria o processo dos meios. Porém, o pecado da Terra deixou toda a inspiração nos fins, restando os meios sem gosto.[...]*

A Terra, pois, “pecou” (isto é, *falhou*), já que os troncos e galhos das árvores não possuem o gosto dos frutos. Se os troncos e galhos simbolizam os meios para se atingir a meta (o fruto), e deveriam ser da mesma ordem de inspiração (de gosto, sabor/saber) que os fins, não o são porque a Terra *falhou*. É aqui, pois, um problema ontológico da matéria (da imanência). Por outro lado, a missão do homem seria redimir o pecado da Terra (e o seu próprio, pois a raiz da palavra hebraica que designa o primeiro homem, *Adam*, é a mesma de *Adamá*, a *Terra*) e restaurar a ordem “divina”, tornando os meios de se atingir um fim tão inspiradores (saborosos e plenos de significado) quanto este.<sup>104</sup>

Está dito aí que, através de sua prática, a princípio penosa, o homem deve transcender o “pecado original *da Terra*”, redimindo-a e redimindo-se, e es-

que se resumem em sua própria situação. Não é por acaso que ele passa pela escola *do trabalho*, que é dura mas forja resistência.”

<sup>101</sup> KOOK, Abraham Isaac. **The Lights of penitence**; the moral principles, lights of holiness, essays, letters and poems, 1978, pp. 59-60. Na p. 121 da mesma obra, o tema é retomado: “A própria Terra tinha medo e não fez crescer a árvore em sua perfeição, de modo que seu gosto fosse o mesmo que o do seu fruto [...] A humanidade tem medo dos luminosos e exaltados valores da liberdade; este mundo teme a emergência do mundo que virá...”

<sup>102</sup> Tópico narrativo da tradição oral talmúdica judaica, que inclui também suas interpretações.

<sup>103</sup> O termo hebraico “ta’am”, gosto, também relaciona as noções de *sabor* e *significado*.

<sup>104</sup> Afinal, como pergunta Abraham Kook, em verso: “Por que desperdiçar sua substância no que não alimenta / e o seu labor no que não satisfaz?” “*Radiante is the world soul*”. In: KOOK, Abraham Isaac. Op. cit., p. 376.

tabelecer aquela ordenada por Deus, segundo a qual os meios têm que ser inspiradores e sagrados, isto é, plenos de sabor e significado.

Mas, em termos materialistas, no que consiste o “pecado da Terra”? Na ausência de gosto (sabor, significado e *inspiração*) nos meios de se obter satisfação, devido à escassez, à brutalidade dos elementos e das feras, à resistência, com frequência extrema, da natureza face ao homem, fatores com os quais ele, “ser padecente”, tem de lidar em busca mesmo da satisfação das necessidades mais elementares, o que gera, além de desgosto, medo, dor e trabalho pesado. Este último, no entanto, é a condição de sua própria superação: se todos os meios para que se atinja qualquer fim poderiam ser simplesmente chamados de *trabalho*, a “condenação divina” que pesa sobre o homem – *ganharás teu pão com o suor de tua face* – reproduz, de modo invertido,<sup>105</sup> uma condenação real, mas historicamente superável a partir de sua própria contradição interna: *a ausência de gosto – de sabor, de significado e de inspiração – no trabalho não-livre*, em todas as suas formas históricas.

Um dos principais objetivos do projeto socialista não é a extinção do trabalho não-livre em sua forma atual, ou seja, o fim da escravidão assalariada, carente de sabor e de significado? É disso que se trata quando falamos de resgatar o gosto cooptado pelo capital da esfera do consumo e inseri-lo na esfera da produção, como inspiração, na execução, da forma menos penosa que se puder, de tarefas coletivamente determinadas por pessoas livres e conscientes.

As ITCs podem ser instrumentalizadas no sentido de solucionar este problema. É Žizek, partindo de Lênin, que nos dá uma pista de como isso pode ser efetivamente posto em prática:

As idéias de Lenin sobre como a estrada para o socialismo corre através do terreno do capitalismo monopolista podem parecer perigosamente ingênuas hoje: “O capitalismo criou um aparato contábil na forma de bancos, sindicatos, correios, associações de consumidores e organizações de empregados de escritório. Sem

<sup>105</sup> Cabe aqui reproduzir uma célebre reflexão de Marx – tão citada quanto descontextualizada e, por isso, mal interpretada, restando seu significado, conforme Mészáros, “tendenciosamente ignorado” – sobre a religião como o “ópio do povo”: “A miséria religiosa é ao mesmo tempo a expressão da miséria real e um *protesto* contra essa miséria real. A religião é o suspiro dos oprimidos, o *coração de um mundo sem coração*, o espírito de um mundo sem espírito. A religião é o ópio do povo. [...] A exigência de se abandonar as ilusões sobre o presente estado de coisas é a exigência de se abandonar um estado de coisas que *necessita* de ilusões. Portanto, a crítica da religião é, em estado embrionário, a *crítica do vale de lágrimas* cujo halo é a religião [...]. Assim, a crítica do céu se transforma na *crítica da terra*, a crítica da religião na *crítica do direito* e a crítica da teologia na *crítica da política*.” MARX, Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, apud MÉSZÁROS, *o Poder da Ideologia*, p. 469, nota 22.

grandes bancos o socialismo seria impossível. [...] nossa tarefa agora é meramente podar aquilo que capitalisticamente mutila esse excelente aparato, torná-lo ainda maior, ainda mais democrático, ainda mais inclusivo. [...] seria [...] algo como o esqueleto da sociedade socialista.” [...] E se alguém substituísse o (obviamente datado) exemplo do banco central pela *World Wide Web* [...]? Dorothy Sayers sustentou que a Poética de Aristóteles é efetivamente a teoria das histórias de detetive *avant la lettre* – como o pobre Aristóteles ainda não conhecia as histórias de detetive, ele teve que fazer menção aos únicos exemplos que lhe estavam disponíveis, as tragédias... Nessa mesma linha de raciocínio, Lenin estaria efetivamente desenvolvendo a teoria do papel da *World Wide Web*, porém, dado que ele não conhecia a WWW, ele teve que fazer menção aos desafortunados bancos centrais. Conseqüentemente, alguém pode também dizer que “sem a *World Wide Web* o socialismo seria impossível. [...] nossa tarefa agora é meramente podar aquilo que capitalisticamente mutila esse excelente aparato, torná-lo ainda maior, ainda mais democrático, ainda mais inclusivo” [...] Não haveria na *World Wide Web* um potencial explosivo também para o próprio capitalismo? A lição do monopólio da Microsoft não seria precisamente a de Lenin: ao invés de combater o seu monopólio através do aparato do estado (recorde-se a divisão da Microsoft Corporation por decisão judicial), não seria mais “lógico” simplesmente SOCIALIZÁ-LA, tornando-a gratuitamente acessível?<sup>106</sup>

Isto é, as ITCs, em meio às quais a Microsoft Corporation ocupa um dos papéis mais ilustres, podem e devem ser instrumentalizadas em termos não só ideológicos mas, considerando-se a sua centralidade no conjunto da economia, *administrativos* e *logísticos*. Esta operação é absolutamente fundamental pois, como bem lembra Mészáros:

Não basta [...] argumentar a favor de uma nova orientação ideológico-política caso se mantenham tal como hoje as formas institucionais e organizacionais relevantes. Se, em sua resposta por inércia às circunstâncias históricas que já não são as mesmas, a desorientação corrente é a manifestação combinada dos fatores prático-institucional e ideológico, seria ingênuo esperar

<sup>106</sup> ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin.** Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.

uma solução no que muitos gostam de descrever como “clarificação ideológica”. De fato, enquanto os dois devem desenvolver-se juntos nessa reciprocidade dialética, o “*ubergreifendes Moment*” (momento predominante) na conjuntura atual é a estrutura prático/institucional da estratégia socialista, que precisa reestruturar-se de acordo com as novas condições.<sup>107</sup>

É por esta razão, não somente por uma questão de método, que temos insistido na defesa da noção de “determinação em última instância” da economia sobre o conjunto das atividades humanas (incluindo a formação dos gostos), conseqüentemente na pertinência atual de se pensar a comunicação nesses termos. Isso, como visto, implica entre outras coisas em conservar a clássica relação dialética entre base e superestrutura. Nessa linha de raciocínio, e buscando efetuar uma “análise concreta da situação concreta”, identificamos nas ITCs atuais um momento no qual a produção simbólica é absorvida pela base, não o contrário, como apregoam os defensores da “sociedade da informação”. A disputa ideológica contra a ideologia hegemônica, portanto, para ter alguma chance de sucesso, deve ser articulada com um disputa *político-jurídica* pela socialização da propriedade das ITCs.

## 7.7 Por Uma Pedagogia da autonomia

O que se tentou fazer ao longo da presente pesquisa foi demonstrar em detalhe que a *subsunção formal* do trabalho de produção simbólica ao capital (a subsunção real ainda não se efetivou plenamente) é o que determina, em última instância, a natureza da produção midiática, conseqüentemente da parte mais abundante do repertório cultural socializado, assim como dos gostos que são por ela *educados*. Chegou o momento de retomarmos a questão da educação, abordada no início deste trabalho.

A função essencial da educação, mais do que transmitir conteúdos, é, ou deveria ser, estimular o desejo de se adquirir conhecimento. Por isso toda educação é necessariamente uma educação do gosto, pois o gosto é ao mesmo tempo expressão de sabor (prazer ou desprazer) e saber (conhecimento ou ignorância). Nos termos de Montesquieu:

<sup>107</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 787-8. Por outro lado, em função da brutal capacidade de exercício da violência nas mãos do capital, Mézáros argumenta: “A violência pode ser usada seletivamente, contra grupos limitados do trabalho, mas não contra a organização de um *movimento de massa* revolucionário. Por isso é tão importante o desenvolvimento da ‘consciência comunista de massa’ (para usar a expressão de Marx), em contraste com a vulnerabilidade da orientação sectária estreita.” (Idem *ibidem*, p. 846).

A definição mais geral do gosto, sem considerar se se trata de um bom gosto ou de um mau gosto, um gosto adequado ou não, é que gosto é aquilo que nos liga a uma coisa por meio do sentimento, o que não impede que ele possa aplicar-se às coisas do intelecto, cujo conhecimento dá tanto prazer à alma que essa é mesmo a única felicidade que certos filósofos conseguem compreender. A alma conhece por meio das idéias e dos sentimentos; ela sente prazer por meio das idéias e dos sentimentos, pois, embora possamos estabelecer uma oposição entre idéia e sentimento, quando a alma vê uma coisa ela a sente, e não há coisas tão intelectuais que ela não possa ver ou que acredite não ver e, por conseguinte, que não sinta.<sup>108</sup>

Sociedades divididas em classes, porém, fazem com que o acesso dos sujeitos aos objetos e formas disponíveis de conhecimento e prazer se dê, apesar da proclamada “igualdade de oportunidades”, não só de um modo socialmente desigual<sup>109</sup> mas também como uma experiência de níveis distintos, cindidos e até antagônicos da vida. Em outras palavras, além de o acesso ao conhecimento e ao prazer ser desigualmente socializado, em função de determinações classistas, conhecimento e prazer parecem a muitos vivências antagônicas.

A tradição autoritária – ainda que “liberal”, na aparência – da educação formal nas sociedades contemporâneas, por sua vez, reproduz e reforça tanto a cisão das diversas classes sociais como esta outra, entre prazer e conhecimento, opondo o último ao primeiro e idolatrando-o somente em sua variante positiva, instrumental,<sup>110</sup> acrítica, como *qualificação profissional* para o mercado, isto é, subordinação do trabalho ao capital.

<sup>108</sup> MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**, p. 17.

<sup>109</sup> “Baran e Sweezy enfatizaram esse aspecto: ‘O igualitarismo da ideologia capitalista é uma de suas forças, que não se deve descartar levemente. Desde a mais tenra infância as pessoas aprendem por todos os meios concebíveis que todos têm *oportunidades iguais* e que as desigualdades com que se deparam não são o resultado de instituições injustas, mas de seus dotes naturais superiores ou inferiores’. Portanto, assegurar a manutenção da gritante desigualdade e dos privilégios na educação, por exemplo, é algo que ‘se deve buscar indiretamente, garantindo amplos recursos para a subsistência da parte do sistema que atende à oligarquia, deixando, ao mesmo tempo, faminta a parte que atende às classes baixas e aos trabalhadores. Isto garante a desigualdade geral que é o coração e a essência de todo o sistema’. Assim, é possível sustentar a mitologia da igualdade – pelo menos na forma da proclamada ‘igualdade de oportunidades’ – e perpetuar seu oposto diametral na ordem vigente sob o domínio do capital.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 273-4. As citações de Baran e Sweezy, entre aspas simples, são do livro *Monopoly Capital*.

<sup>110</sup> Cf. PARO, Victor Henrique. **Administração escolar**. Introdução crítica.

Temos então, no conjunto, além de uma apropriação socialmente desigual dos objetos *degustáveis*, a reprodução da cisão entre sabor e saber, e ainda uma desqualificação das formas de prazer desvinculadas do consumo, bem como das variantes não instrumentais do conhecimento. O prazer é, assim, banido para a esfera do “tempo livre” – fora do ensino e fora do trabalho, que, portanto, não são livres – do qual se ocupa, como um agente ou aparelho classificador, legislador, (auto) legitimador, indutor, a indústria cultural – o que levou Adorno e Horkheimer, na trilha de Marx, a se questionarem o quão “livre” o “tempo livre” é.

Por outro lado, entendida a educação não somente como formação profissional para o mercado de trabalho, mas como o processo através do qual o indivíduo biológico se constitui enquanto sujeito social e cultural, tornando-se apto a se apropriar da parte que quiser ou puder do patrimônio simbólico produzido e acumulado pela humanidade, portanto de humanizar-se o mais plenamente possível, surge uma nova série de questões: como educar quem muitas vezes não tem interesse consciente em nada disso, ou prazer em fazê-lo? Como educar quem foi educado a não gostar de ser educado? Como estimular a emergência dessa consciência e desse prazer, ou seja, desse gosto? Como fazer para que o aluno perceba que “[...] aqueles que apreciam com gosto as obras do espírito têm uma infinidade de sensações que os demais não conhecem”?<sup>111</sup> Como contribuir para a emergência de autonomias cognitivas sedentas de saborear saberes? Como desenvolver uma pedagogia dialógica com quem entende *liberdade* como a faculdade de seguir os impulsos imediatos ou de moldar-se conforme os ditames do jogo aparentemente livre do mercado? Como escapar “[...] da estreita instrumentalidade e determinações fetichistas das práticas educacionais dominantes, administradas em subordinação às necessidades de expansão do capital (que, como já sabemos, precisam ser *internalizadas* pelos indivíduos como ‘suas próprias necessidades’).”<sup>112</sup>

Se tomarmos a liberdade de estender o conceito de *educação* – entendida como a própria constituição do sujeito, em sua humanidade degustante, isto é, de sujeito do prazer e do conhecimento, através de sua inserção em uma determinada cultura – para além dos muros da escola, podemos afirmar que as ITCs vêm ocupando cada vez mais um papel destacado nesse processo. Afinal, parece não haver dúvidas que a cultura hegemônica das últimas décadas é a chamada cultura de massa.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**, p. 49.

<sup>112</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 48-9.

<sup>113</sup> Cf. MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**; o espírito do tempo. Caso pareça contraditório o emprego alternado dos termos *cultura de massa* e *indústria cultural*, dado que Adorno e Horkheimer cunharam o último precisamente em oposição à noção de uma *cultura de*



## Capítulo 8

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção simbólica foi atirada das nuvens macias da superestrutura para a terra dura da estrutura econômica, que passa a determinar sua qualidade e sua quantidade, de acordo com sua propriedade de *valorizar valor*. Conseqüentemente, a educação do gosto em escala social é igualmente determinada por esse imperativo. Mas isto não elimina o papel desempenhado por esses produtos em nível superestrutural, isto é, enquanto juízos ideológicos: sua função conservadora, aí, é reificar afetos e mundivisões adequados (ou inofensivos) aos imperativos econômicos e políticos hegemônicos.<sup>1</sup>

Tendo isto em conta, um estudo de comunicação de matriz marxista não pode se esquecer, como temos insistido, que:

O marxismo não é uma filosofia de gabinete que pode ser praticada independentemente das condições predominantes no movimento socialista internacional. Ao contrário, é uma visão de mundo que, desde o início, rejeitou conscientemente a idéia de uma mera *interpretação do mundo* e se comprometeu com a luta árdua para *modificá-lo*: tarefa cuja realização é inconcebível sem a implementação bem-sucedida de estratégias políticas adequadas. Portanto, o estado real dos instrumentos estratégicos necessários ao

---

<sup>1</sup> Dado que as ITCs são, em última análise, um elo fundamental na fase contemporânea de reprodução ampliada do capital, a única explicação plausível para a existência de discursos nas ITCs que se oponham a este processo é serem elas, como as demais instâncias sociais, atravessadas pela luta de classes, expressão maior do conjunto de antagonismos e contradições característicos do modo de produção capitalista. Em outras palavras, nas ITCs o *trabalho* também faz valer a sua voz, embora não predominantemente. Além disso, se um discurso ideologicamente discordante é eficiente midiaticamente enquanto suporte da valorização do valor, ou não a prejudica, ele passa, até segunda ordem.

movimento da classe trabalhadora não pode ser uma questão indiferente para a teoria marxiana.<sup>2</sup>

Além disso,

[...] se deve insistir, com Rosa Luxemburgo, que “o socialismo [...] deve ser criado pelas massas, deve ser realizado por todo proletário”.

Evidentemente, tais objetivos não podem ser obtidos sem o trabalho da ideologia emancipadora, através da qual a estrutura de motivação necessária para a transformação de “toda a maneira de ser” dos indivíduos sociais é definida e constantemente redefinida. Não de cima, mas por uma atividade própria conscientemente buscada.<sup>3</sup>

Sob este prisma, o debate contemporâneo sobre a comunicação tem diante de si algumas tarefas fundamentais: 1) a disputa política pela *democratização das ITCs* e pela *não instrumentalização dos cursos de comunicação em um sentido estritamente técnico-profissionalizante*; 2) a produção de *contra-informação*, efetivamente comprometida com os interesses da “classe que vive do trabalho”, em oposição às práticas correntes do jornalismo hegemônico; 3) a *propaganda* das alternativas direta ou indiretamente voltadas para a construção de formas societárias contra-hegemônicas, onde quer que se manifestem, seja na política representativa convencional (partidos e sindicatos), nas artes, nos movimentos sociais, nas mídias etc.; 4) a *educação*, no sentido mais amplo do termo, ou seja, enquanto humanização do indivíduo biológico mediante sua inserção em um universo simbólico no qual ele se constitui enquanto sujeito; 5) a defesa e a divulgação de toda arte de popular *autêntica*, autenticidade esta que, a princípio, infelizmente, só pode ser definida em termos negativos e muito gerais: arte não mercantil, vinculada a coletividades orgânicas;<sup>4</sup> 6) a popularização das diversas variedades das artes eruditas.

<sup>2</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *O Poder da Ideologia*, p. 110.

<sup>3</sup> Idem, p. 329.

<sup>4</sup> “[...] a criação cultural autêntica depende para sua existência de vida coletiva autêntica, da vitalidade do grupo social ‘orgânico’, qualquer que seja sua forma (e tais grupos podem abranger da *pólis* clássica à aldeia camponesa, da comunidade do gueto aos valores comuns de uma aguerrida burguesia pré-revolucionária). O capitalismo sistematicamente dissolve o tecido de todo grupo social coeso, sem exceção, inclusive a sua própria classe dominante e, desse modo, problematiza a produção estética e a invenção lingüística cuja fonte está na vida grupal. O resultado [...] é a fissão dialética da antiga expressão estética em dois modos, modernismo e cultura de massa, igualmente dissociados da práxis grupal. Ambos os modos atingiram um nível admirável de virtuosismo técnico; mas é sonhar acordado esperar que qualquer dessas estruturas

Todas essas tarefas envolvem questões mais pontuais, entre as quais pode-se destacar, não necessariamente nesta ordem: 1. a luta pela inclusão digital universal; 2. a intensificação da militância virtual; 3. o apoio à implementação de tvs e rádios públicas; 4. a ênfase (tática e não de princípios) no pluralismo de conteúdos;<sup>5</sup> 5. a popularização da importante distinção conceitual entre *censura* e *controle social* dos conteúdos midiáticos; 6. o incentivo à proliferação de mídias independentes; 7. a proposta de criação de disciplinas voltadas à leitura crítica das ITCs e dos seus produtos, no ensino médio, nas comunidades carentes, nos sindicatos e onde mais for possível; 8. um maior empenho no sentido de se estimular a articulação dos movimentos voltados para a democratização da comunicação – FNDC, Cris Brasil, Núcleo Piratininga de Comunicação, Intervezes etc. – entre si e com os demais “novos” e “velhos” movimentos sociais; 9. a mobilização para a emergência de um movimento massivo de pressão no sentido de se criar mecanismos legais que assegurem um maior rigor, sob controle social, na cessão e renovação de concessões de canais a empresas privadas.

A importância dessas tarefas aponta no sentido de uma compreensão da importância decisiva das ITCs enquanto *base material* para a produção de uma

---

semióticas possa ser retransformada, por fé, milagre ou mero talento, naquilo que poderia ser chamado, na sua forma forte, de arte política, ou, num sentido mais geral, essa cultura autêntica e viva da qual virtualmente perdemos a memória, tão rara se tornou a experiência. [...] A única produção cultural autêntica de hoje parece ser aquela que pode recorrer à experiência coletiva dos bolsões marginais da vida social do sistema mundial: a literatura e *blues* negros, o *rock* da classe trabalhadora inglesa, a literatura da mulher, a literatura *gay*, o *roman québécois*, a literatura do Terceiro Mundo; e essa produção é possível apenas até onde tais formas de vida ou solidariedade coletivas não tenham sido totalmente penetradas pelo mercado e pelo sistema de mercadorias. Esse não é necessariamente um prognóstico negativo, a menos que se acredite num sistema total crescentemente abrangente; o que estilhaça tal sistema – que, inquestionavelmente, tem sido montado por toda parte desde o desenvolvimento do capitalismo industrial – é, porém, muito precisamente a prática coletiva ou, para pronunciar seu nome tradicional e não mencionável, a luta de classes. No entanto, a relação entre luta de classes e produção cultural não é imediata; não se reinventa um acesso à arte política e à produção cultural autêntica crivando o discurso artístico individual de signos políticos e de classe. Em vez disso, a luta de classes e o vagaroso e intermitente desenvolvimento da genuína consciência de classe são eles próprios o processo através do qual um grupo novo e orgânico constitui a si mesmo, por meio do qual o coletivo abre caminho na atomização reificada (Sartre a chama “serialidade”) da vida social capitalista.” Cf. JAMESON, Fredric. Reificação e utopia na cultura de massa. In: **As Marcas do visível**, pp. 23-4.

<sup>5</sup> Em princípio, a noção pura e simples de “pluralismo” não basta; tudo vale? Não é disso que se trata aqui, mas de, sob essa palavra de ordem, articular diversos agentes que se opõem ao caráter oligopolista das mídias, para o desenvolvimento de ações contra-hegemônicas neste setor.

“estrutura de motivação necessária” da “ideologia emancipadora”, *cuja eficácia depende de sua capacidade de formar e mobilizar os gostos.*

Nos termos de Mészáros:

[...] temos de enfrentar a pressão de *determinações objetivas* que se tornam “*internalizadas*” – e, portanto, *também* transformadas em *motivos*, sem por isso perder seu caráter de determinações objetivas [...] A internalização desarmante das restrições objetivas encontradas talvez seja a função mais importante da ideologia dominante. Ela se realiza – na forma de  *fusão* e confusão [...] de *coerção externa* com *motivação interna* – pregando a sabedoria acomodadora do “não há alternativa” [...] a necessidade brutal de se submeter ao poder da *competição coerciva* é mistificadamente metamorfoseada em algo que pode reclamar para si o elevado *status* de *motivação interna* consciente e livremente adotada, o que nenhum ser racional poderia (ou deveria) questionar mesmo em seus pensamentos, e muito menos a ela se opor ativamente.

Compreensivelmente, portanto, a ideologia socialista de início não poderia ser outra senão a “*contraconsciência*”, para ser capaz de negar as práticas materiais e ideológicas dominantes da ordem estabelecida. Nas circunstâncias de hegemonia ideológica do capital, as premissas fundamentais da alternativa socialista não podem deixar de ser articuladas como uma *contraconsciência* que desafia a *coercitividade internalizada* e como uma rejeição clara – ainda que necessariamente limitada – do poder das restrições, sócio-historicamente contingentes, que são elevadas a um *status* absoluto para negar toda alternativa; e esta rejeição deve se dar não importa quão reais tais restrições possam ser dentro de seus próprios termos de referência.<sup>6</sup>

O que Mészáros chama aqui de “*coercitividade internalizada*” é o que temos denominado *captura do gosto pelo capital*. É necessário resgatar o gosto. Para tanto, os meios de produção e irradiação de cultura teriam que ser desconectados do imperativo da valorização do valor.

Cumpra, assim, socializar todo o aparato tecnológico e logístico das ITCs em uma lógica operacional diferente daquela calcada na reprodução ampliada do capital. Isso não será obtido sem luta, em meio à qual a ocupação *jurídica*

<sup>6</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 530-2.

e *ideológica* do vasto território das infotelecomunicações é decisiva. Resumindo:

1. gostar ou não de algo pressupõe a decodificação intelectual e/ou sensível do objeto (seu enquadramento em um código simbólico ou em um padrão sinestésico, ou ambos) e a experiência de prazer ou desprazer resultante;<sup>7</sup>
2. essa experiência é sempre o resultado de uma comparação predominantemente inconsciente deste objeto com outros anteriormente “degustados”;
3. essa experiência, portanto, é fruto dos momentos singulares da história de vida de cada sujeito particular, embora essa história de vida seja sócio-historicamente – universalmente – determinada;
4. cada configuração / totalidade sócio-histórica é o resultado de um dado estágio de desenvolvimento de um determinado modo de produção;
5. cada modo de produção produz necessidades específicas, e meios, menos ou mais eficazes, de satisfazê-las;
6. só se pode gostar ou não do que existe;<sup>8</sup> para que algo exista, são necessárias certas condições prévias;
7. essas condições são, sempre, os recursos naturais, humanos e tecnológicos disponíveis, e, na atualidade, a forma como são operacionalizados segundo as leis econômicas que regem o modo de produção capitalista;
8. essas leis podem ser resumidas no princípio de “valorização do valor” ou da “reprodução ampliada” do capital;
9. a valorização do valor começa cada um de seus ciclos com a produção de mais-valia e o encerra com sua realização, mediante a venda da mercadoria (cujo valor é superior ao dos seus componentes originais, na medida em que contém trabalho excedente – não pago);

<sup>7</sup> “[...] primeiramente, para que uma vontade se forme é necessário que esteja presente uma representação de prazer e de desprazer. Em segundo lugar: que uma excitação violenta produza uma sensação de prazer ou de desprazer, é assunto do intelecto *interpretador*, que, por sinal, na maior parte do tempo, opera sem que o saibamos. Em terceiro lugar: não há prazer, desprazer e vontade a não ser nos seres intelectuais; a enorme maioria dos organismos os ignora.” NIETZSCHE, Friedrich. **Le gai savoir**, p. 173.

<sup>8</sup> “[...] acredita-se que a necessidade cria a coisa; mas é a coisa, com frequência, que cria a necessidade.” Idem *ibidem*, p. 203. Aqui, as palavras de Nietzsche soam curiosamente marxistas.

10. para que haja venda, deve haver demanda solvente;
11. para que haja demanda solvente, é necessário que haja renda, lucro ou salário; renda, lucro e salário são as expressões econômicas das classes sociais em conflito;
12. para que haja demanda solvente, é necessário que haja alguma necessidade a ser satisfeita; a satisfação das necessidades só importa na medida em que contribui para a valorização do valor;
13. para haver necessidades, é necessário que haja vida; para haver vida humana, é necessário que os homens estejam organizados em sociedade, o que pressupõe algum tipo de cultura e, nos estágios mais avançados, de divisão do trabalho;
14. cada tipo de cultura irá modelar as necessidades, para além daquelas estritamente biológicas; a divisão de trabalho, ou de classes, quando atinge um grau elevado de complexidade, traz consigo uma distribuição desigual do patrimônio cultural, conseqüentemente “necessidades” às vezes distintas nas distintas classes sociais;
15. a cultura hegemônica das sociedades contemporâneas é ancorada no princípio da valorização do valor, ou seja, praticamente tudo é permitido desde que atenda a esse princípio;
16. a conseqüência atual deste princípio é a abundância de mercadorias e a pauperização crescente das massas; a despeito disso, adequar os gostos (“necessidades”), de todas as formas possíveis, aos imperativos de reprodução ampliada do capital é vital para o capitalismo;
17. é esta a principal função das ITCs, seja legitimando o sistema, seja estimulando o consumo; as ITCs, em sua materialidade, também fornecem a base operacional do sistema;
18. os gostos não podem ser totalmente cooptados; e podem ser resgatados;
19. as ITCs são um excelente aparato.

## Capítulo 9

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. e Max Horkheimer. (1985), **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- AGAMBEN, Giorgio. (1992), **Gosto**. In: Enciclopédia Einaudi. 25. Criatividade – Visão. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- AIDAR PRADO, José Luiz. (2003), *O Campo da comunicação e a comunicação entre os campos na era da globalização*. LOPES, Maria Immacolata V. (org.): *Epistemologia da Comunicação*. São Paulo: Loyola. Pp. 135-153.
- ALTHUSSER, Louis. (1985), *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- ANDERSON, Perry. (2004), *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo.
- ANDERSON, Perry. (1985), *A Crise da crise do marxismo*. São Paulo: Brasiliense.
- ANTUNES, Ricardo. (2006), *Afinal, quem é a classe trabalhadora hoje?* In: Margem Esquerda – ensaios marxistas no. 7, pp. 55-61.
- ANTUNES, Ricardo. (2006), *Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo.
- ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria (orgs.). (1996), *Lukács. Um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*, disponível em <http://www.sacred-texts.com/cla/ari/nico/nico002.htm>. [Consultado a 20 de Julho de 2005].
- AUROUX, Sylvain (org.). (1990), *Encyclopédie Philosophique Universelle – Les Notions Philosophiques – Dictionnaire 1*. Paris: Presses Universitaires.
- BACCEGA, Maria Aparecida. (2005), *O Impacto da publicidade no campo comunicação / educação*. In: *Cadernos de Pesquisa ESPM*, ano 1, n.3, setembro/outubro. São Paulo: ESPM. Pp. 11-91.
- BAKHTIN, Mikhail. (1992), *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- BARBER, Benjamin R. (2003), *Cultura McWorld*. In: MORAES, Dênis de (org.). *Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, pp. 41-56.
- BAUDRILLARD, Jean. (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net/>. [Consultado a 13 de Novembro de 2004].
- BORN STEINBERGER, Margarethe. (2000), *A Ética do jornalismo latino-americano na geopolítica da pós-modernidade*. In: DOWBOR, Ladislau et al. (orgs.): *Desafios da comunicação*. Petrópolis-RJ: Vozes, Pp.173-188.
- BOURDIEU, Pierre. (2000), *Distinction. A Social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press..
- BOURDIEU, Pierre et. al. (1999), *A Profissão de Sociólogo*. Petrópolis: Vozes.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Claude. (1975), *A Reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BRETON, Philippe e PROULX, Serge. (2002), *L'Explosion de la Communication à L'Aube du XXIème Siècle*. Paris: Éditions la Découverte.
- CALDAS, Waldenyr. (1999) *Uma Utopia do gosto*. São Paulo: Brasiliense.

- CANCLINI, Néstor García. (1995), *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- CASTELLS, Manuel. (2003), *Internet e sociedade em rede*. In: MORAES, Dênis de (org.). *Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- CERTEAU, Michel de. (1994), *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.
- COMISSÃO CALOUSTE GULBENKIAN. (1006), *Para Abrir as ciências sociais*. Portugal: Publicações Europa-América.
- COUTINHO, Carlos Nelson. (1996), *Lukács, a Ontologia e a Política*. In: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria (orgs.). *Lukács. Um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 16-26.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Disponível em: <http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/>. [Consultado a 18 de Junho de 2005].
- DIDEROT. (1876), *Peensées Détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie pour servir de suite aux salons*. In: *Oeuvre complètes de Diderot*, 12, Paris: Garnier Frères, librairies-Éditeurs.
- DIDEROT. (1876), *Recherches Philosophiques sur L'Origine et la Nature du Beau*. In: *Oeuvre complètes de Diderot*, Tomo 10, Paris: Garnier Frères, librairies-Éditeurs.
- DOWBOR, Ladislau. (2000), *Economia da Comunicação*. In Dowbor, Ladislau et al (orgs.): *Desafios da Comunicação*. Petrópolis: Vozes, 47-61.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. (1971), São Paulo: Editora Perspectiva.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. (Xerox, s/ editora, s/ data).
- FERNANDES, Florestan (org.). (1986), *Marx-Engels*. São Paulo: Ática.
- FERRY, Luc. (1994), *Homo Aestheticus. A invenção do gosto na era democrática*. São Paulo: Ensaio.
- FOUCAULT, Michel. (1972), *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis-RJ: Vozes.

- GADAMER, Hans-Georg. (1998), *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- GEERTZ, Clifford. (1978), *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GRAMSCI, Antônio. (1978), *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- GRAMSCI, Antônio. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, sem data.
- HALL, Stuart. (2003 a), *Codificação / Decodificação*. In: SOVIK, Liv (org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais / Stuart Hall*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 387-404.
- HALL, Stuart. (1980), *O interior da ciência; ideologia e a “sociologia do conhecimento”*. In: *Da Ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 15-44.
- HALL, Stuart. (2003 b), *Notas para uma desconstrução do popular*. In: SOVIK, Liv (org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais / Stuart Hall*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003b, 247-264.
- HALL, Stuart. (1998), *The Toad in the Garden; tatcherism among the theorists*. In: HALL, Stuart et al. *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education, 35-73.
- HEGEL, G.W.F. (1997) *Fenomenologia do espírito. Parte I*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- HUME, David. *Of the delicacy of taste and passion*. Disponível em: <http://www.utm.edu/research/hume/wri/essays/delicacy.htm>. [Consultado a 3 de maio de 2005].
- HUME, David. *Of the Standard of taste*. Disponível em: <http://www.utm.edu/research/hume/wri/essays/standard.htm>. [Consultado a 3 de maio de 2005].
- ILYENKOV, *Dialectical Logic*. Disponível em: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. [Consultado em 18 de setembro de 2006].

- JAMESON, Fredric. (2001), *A Cultura do dinheiro; ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes.
- JAMESON, Fredric. (1996), *Pós-Modernismo. A Lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática.
- JAMESON, Fredric. (1995), *Reificação e utopia na cultura de massa*. In: *As Marcas do visível*. Rio de Janeiro: Graal, 9-35.
- KANT, Immanuel. (1995), *Crítica da faculdade de juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- KÖCHE, José Carlos. (1997), *Fundamentos de metodologia científica. Teoria da ciência e prática da pesquisa*. Petrópolis: Vozes.
- KOOK, Abraham Isaac. (1978), *The Lights of penitence; the moral principles, lights of holiness, essays, letters and poems*. New Jersey: Paulist Press.
- KOSIK, Karel. (1992), *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra.
- KURZ, Robert. *Adeus à Economia de Mercado*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz131.htm>. [Consultado a 22 de Dezembro de 2005].
- KURZ, Robert. *O Caso está a ficar sério*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz169.htm>. [Consultado a 22 de Dezembro de 2007].
- KURZ, Robert. (1993), *O Colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra.
- KURZ, Robert. *O Dilema Estrutural dos Mercados Planejados*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz145.htm>. [Consultado a 2 de Março de 2004].
- KURZ, Robert. *Dominação Sem Sujeito*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz86.htm>. [Consultado a 1 de Maio de 2005].
- KURZ, Robert. *Entrevista a Sonia Montaño*. In: **Revista IHU On-Line**, no. 188, 10.07.2006. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, S.Leopoldo, Porto Alegre, RS. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz234.htm>. [Consultado a 19 de Julho de 2006].

- KURZ, Robert. *Os Fantasmas reais da crise mundial*. Disponível em:  
<http://obeco.no.sapo.pt/rkurz175.htm>. [Consultado a 11 de Dezembro de 2004].
- KURZ, Robert. *A Intelligentsia depois da luta de classes*. Disponível em:  
<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>.  
[Consultado a 22 de Dezembro de 2004].
- KURZ, Robert. *Marx 2000*. Disponível em:  
[http://www.exit-online.org/  
textanz1.php?tabelle=transnationales  
&index=1&posnr=678&backtext1=text1.php](http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnationales&index=1&posnr=678&backtext1=text1.php). [Consultado a 26 de Julho de 2006].
- LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: Morley and Chen (orgs.) **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**. London/NY: Routledge, 1996. Pp. 47-69.
- LÉON, Oswaldo. Para Uma Agenda social em comunicação. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 401-414.
- LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. Pp. 103-122.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. 456 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. 366 p.
- LÉVY, Pierre. Pela ciberdemocracia. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 367-384.
- LOPES, Maria Immacolata V. La Investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas. In: **Diálogos de la Comunicación**, n.56. Lima, Peru: 1999. Pp. 12-27.
- LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**. São Paulo: Loyola, 2001. 171 p.

- LOPES, Maria Immacolata V. Sobre o Estatuto disciplinar do campo da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.) **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003. Pp. 277-93.
- LOSURDO, Domenico. **Fuga da História? A Revolução russa e a revolução chinesa vistas de hoje**. Rio de Janeiro: Revan, 2004. 208p.
- LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1985. 112 p.
- LÖWY, Michael. **Método Dialético e Teoria Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. 142 p.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 598 p.
- LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979. 174 p.
- MAIA, Rousiley C.M. e FRANÇA, Vera V. A Comunidade e a conformação de uma abordagem comunicacional dos fenômenos. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.). **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003. Pp. 187-203.
- MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. 238 p.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 57-86.
- MARTINO, Luiz C. As Epistemologias Contemporâneas e o Lugar da Comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.). **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003. Pp. 69-101.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 576 p.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a. Pp. 577-929.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b. 600 p.

- MARX, Karl. **O Capital**. Livro III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/data. 1075 pp.
- MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, s/data. 169 p.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. 432 p.
- MARX, Karl. MARX, Karl. **O 18 brumário de Luiz Bonaparte**. Documento eletrônico:  
<http://www.marxists.org>. Acesso em: mar. 2006.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. Documento eletrônico. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch01.htm>. Acesso em: dez. 2004.
- MARX, Karl e Friedrich Engels. **A Ideologia alemã I**. Lisboa: Editorial Presença, 1980. 314 p.
- MARX, Karl e Friedrich Engels. **A Ideologia alemã II**. Lisboa: Editorial Presença, 1980. 461 p.
- MARX, Karl. **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850**. Documento eletrônico:  
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/index.htm>.  
Acesso em: jun 2004.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2003c. 133 p.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. 175 p.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003d, 278 p.
- MARX, Karl. **Salário, Preço e Lucro**. Documento eletrônico:  
<http://www.marxists.org/portugues/marx/1865/06/salario/index.htm>. Acesso em: jul 2004.
- MARX, Karl e Friedrich Engels. **Sur la littérature et l'art**. Textes Choisis. Paris: Éditions Sociales, 1954. 406 p.

- MATTELART, Armand. Rumo a que ‘nova ordem da informação?’. In: Tramonete et al. (orgs.), **A Comunicação na Aldeia global**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. Pp. 237-245.
- MAZZEO, Antônio Carlos. **Sinfonia Inacabada**. A Política dos comunistas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 1999. 203 p.
- MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Editora Ensaio, s/data. 289 p.
- MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002. 1102 p.
- MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004. 566 p.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**. São Paulo: Iluminuras, 2005. 127 p.
- MORAES, Dênis de. O Capital da mídia na lógica da globalização. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 187-216.
- MORAES, Dênis de. A Comunicação sob domínio dos impérios multimídias. In: DOWBOR, Ladislau et al. (orgs.): **Desafios da comunicação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. Pp.13-19.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Lisboa: Europa/América, 1982. 255 p.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. O Espírito do tempo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975. 180 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. 381 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 464 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Le gai savoir**. Paris: Gallimard, 1950. 227 p.
- PARO, Victor Henrique. **Administração escolar**. Introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2001. 175 p.

- PAULO NETTO, José. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: Pinassi e Lessa (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. Pp. 77-101.
- PICO DELLA MIRÀNDOLA, Giovanni. **A Dignidade do homem**. São Paulo: Escala, s/data. 93 p.
- PRADO Jr., Caio. **Dialética do Conhecimento**. São Paulo: Brasiliense, 1963. 736 p.
- PRADO Jr., Caio. **O Estruturalismo de Lévi-Strauss. O Marxismo de Louis Althusser**. São Paulo: Brasiliense, 1971. 108 p.
- RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 243-252.
- ROCHA, Everardo e BARROS, Carla. Cultura, mercado e bens simbólicos: notas para uma interpretação antropológica do consumo. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.) **Antropologia e comunicação**. Rio de Janeiro: Garamond e FAPERJ, 2003. Pp. 181-208.
- ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ / Contraponto, 2002. 623 p.
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Comunicação e política**. São Paulo: Hacker, 2000a, 136 p.
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. Contemporaneidade, (idade) mídia e democracia. In: DOWBOR, Ladislau et al. (orgs). **Desafios da comunicação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000b. Pp.79-92.
- RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense, 1980. 293 p.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 231 p.
- SAMPAIO, Benedicto Arthur e Celso Frederico. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. 128p.
- SCHMIDT, Alfred. **El Concepto de naturaleza en Marx**. México, Espanha, Argentina: Siglo veintiuno editores, 1976. 244 p.
- SCHNEIDER, Marco. Mídia, Política e Ideologia. In **Revista Fronteiras**, n. 8, jan-abr 2006. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006. Pp. 54-61.

SCHNEIDER, Marco. 2003. Música e capital midiático: introdução a uma crítica da economia política do gosto. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 154 p.

SCHNEIDER, Marco. **A Sociogênese do capital midiático através da música.**

Documento eletrônico:

[http://www.cubaliteraria.com/](http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio_7.htm)

[premio/contracorriente/esp/premio\\_7.htm](http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio_7.htm). Acesso em: jun. 2006.

SCHOLEM, Gershom. **As Grandes correntes da mística judaica.** São Paulo: Perspectiva, 1995. 377 p.

SILAS DE PAULA. Estudos Culturais e Receptor Ativo. In: RUBIM, Antônio Albino canelas et al. (orgs.) *Produção e Recepção dos Sentidos Midiáticos.* Petrópolis / RJ: Vozes, 1998. Pp. 131-2.] *Ethos* e o *pathos* de uma dialética revolucionária

Sabemos que se faz ciência para se compreender melhor o real, e que o real não se esgota nas aparências. Tal compreensão, contudo, não pode mais ser um fim em si mesma, não pode mais ser meramente contemplativa, nem tampouco subordinada ao capital, sob o risco de destruição de suas próprias condições de realização futura, a começar pela própria vida na Terra; urge, assim, que a ciência se torne práxis emancipatória.

Sabemos também que o conhecimento é uma produção social, um patrimônio da humanidade – pois para o seu desenvolvimento não foram e são necessários somente os “gênios criadores”, mas gerações de sujeitos anônimos que permitiram e permitem a esses “gênios” trabalhar. Deve, portanto, servir a todos, constituindo-se em instrumento de libertação e melhoria da vida de todos. Este é o fundamento lógico e histórico da *parcialidade axiológica* aqui defendida. Além disso, se Bourdieu está correto ao afirmar que mesmo o nível técnico da prática científica está impregnado, consciente ou inconscientemente, das teorias que o fundamentam, as quais, por sua vez, são desdobramentos lógicos consciente ou inconscientemente desenvolvidos a partir de uma ontologia e de uma concepção da história e da sociedade contidos no campo epistêmico ou paradigmático dos quais se desdobram, como é que a neutralidade axiológica pode ser efetivamente neutra, seja na totalidade de uma pesquisa, como propõe em outros termos o positivismo, seja somente em seu desenvolvimento, segundo a solução de Weber? No dizer de Mészáros: “A dimensão ideológica envolve tanto

a formulação dos problemas em si quanto a elaboração de determinadas soluções para eles [...]”<sup>1</sup>

Em outras palavras, de um ponto de vista marxista, a ciência deve ser entendida como um permanente processo de desvelamento emancipatório das contradições opressivas do real-histórico e do real-lógico. Essa concepção não é fruto de um imperativo ético abstrato. Ao contrário, o imperativo ético concreto da solidariedade socialista é *logicamente* inferido do ponto de vista marxista. Pois o homem, enquanto “ser genérico” (Marx), só se faz plenamente humano sendo o sujeito consciente do seu próprio destino, de sua vida. Para viver, precisa trabalhar, isto é, produzir e reproduzir, a partir de necessidades e projetos, suas condições – materiais e espirituais – de existência. O homem enquanto ser genérico se faz humano, portanto, sendo sujeito consciente do seu trabalho.

Com a complexificação da divisão do trabalho, que acarreta o desenvolvimento das necessidades para além daquelas estritamente naturais, a satisfação das necessidades de cada um depende cada vez mais do trabalho dos outros. A partir de um dado estágio, ninguém mais é capaz de suprir o conjunto de suas necessidades individuais, diretamente, com o próprio trabalho: a satisfação das necessidades de cada um depende, assim, de trabalho social. Como o homem só pode viver em sociedade, o conjunto dos homens só se faz plenamente humano quando todos os homens tornam-se sujeitos conscientes do trabalho social, isto é, o planejam e executam conforme suas próprias decisões, conscientes e comuns. Deste modo, negar a um único indivíduo que seja a possibilidade de exercer sua humanidade enquanto sujeito consciente, em colaboração com outros sujeitos conscientes, negar-lhe o poder de participar conscientemente da definição da forma e dos objetivos desse trabalho social, é negar-lhe a humanidade de que é potencialmente possuidor, transformando-o de sujeito em objeto de um mecanismo *estranho e opressor*, que atende atualmente pelo eufemismo “mercado”. É por isso que Marx afirmou que a humanidade ainda vive na pré-história.

Entretanto, ao tomar conta do mundo, o “mercado”, isto é, o capital, aos poucos transfere sua composição classista original, ainda que sob formas diversas, para o resto do planeta, convertendo, sob matizes variados, todas as classes hegemônicas em *burguesia*, e todas as classes exploradas em *proletariado* (muitas vezes sob a condição de “exército de reserva”),

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Filosofia, ideologia e ciência social*, p. 52. Nesta mesma obra, ver a contundente crítica de Mészáros a Weber.

globalizando assim as contradições de classe que lhe são inerentes, e isto, para além das diferenças étnicas, culturais etc.. É isso, aliás, o que finalmente permite pensar na realização das condições necessárias para a unificação internacional do trabalho em sua luta contra o capital.

A comunicação, na teoria e na prática, tem uma importante tarefa a desempenhar nessa luta, tendo em conta o seu não desprezível papel (atual e potencial) na formação dos gostos e desgostos, sobretudo diante da percepção de que as formas mais brutais de desgosto – fome, violência, carestia etc. – são intimamente dependentes da captura dos gostos, hegemonicamente efetuada pelas ITCs a serviço do capital, o que remonta à relevância teórica e política de nosso objeto de pesquisa.

Há ainda quem diga que não há alternativa ao capital, e não são poucos. É certo que não há nenhuma alternativa certa. Mas é igualmente certo que a colaboração entre as pessoas é uma marca tão forte na história quanto a competição e o conflito, e, mesmo que assim não fosse, a exigência ética da solidariedade socialista – que, para realizar-se, parte do movimento dialético que articula a colaboração de classe em meio ao conflito / luta de classes – não se sustenta somente em termos de imperativos políticos e morais externos ao debate epistemológico, mas de questões internas – pois, como visto, essas questões interferem, e isso é inevitável, na formulação do objeto, na orientação metodológica etc. Como lembra corretamente Ilyenkov: “A solução do problema corresponde à sua formulação.”<sup>2</sup>

A exigência ética da solidariedade socialista, além disso, é realista, por ser cultivada pelo próprio individualismo reinante sob o regime do capital. Pois dado que o indivíduo não quer ter sua individualidade diminuída ou destruída, fatalmente deve concluir que a solidariedade é a culminância racional do individualismo, sua realização radical, enquanto o egoísmo é o estágio infantil da individualidade – é ignorância, ressentimento ou covardia. Porque, ainda que houvesse uma “natureza humana” supra-histórica e essencialmente egoísta, conforme a posição de Hobbes e muitos outros, o imperativo da vida em sociedade e o atual estado de desenvolvimento da ciência e das tecnologias (em termos positivos), bem como os riscos entrópicos que o capitalismo produz em escala cada vez maior (em termos negativos), tornam o socialismo enquanto sistema político e a solidariedade enquanto princípio ético perspectivas racionais e

<sup>2</sup> Cf. ILYENKOV. *Dialectical Logic*. Documento eletrônico: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. Acesso em: set. 2006.

mesmo necessárias, não só para uma maior racionalidade econômica em termos gerais, mas igualmente para uma maior satisfação de prazeres e ambições radicalmente individuais de sujeitos realistas que tenham ultrapassado o egoísmo infantil, ressentido e covarde da consciência burguesa espontânea.

Se isso está correto, não se trata, pois, da defesa de imperativos éticos que nada tenham a ver com a ciência, mas de uma encruzilhada histórica diante da qual a ciência e, portanto, o debate epistemológico, geral e em comunicação, não deveria se abster de ao menos considerar com seriedade. Essa idéia encontra-se sintetizada no seguinte desafio proposto por Emir Sader:

Trata-se, pelo trabalho intelectual, de decifrar o enigma do mundo contemporâneo entre uma capacidade tecnológica que permite aos homens fazer coisas cada vez mais incríveis e uma grande massa da humanidade que não consegue ter acesso sequer a bens básicos para sua subsistência. Decifrar o enigma entre o potencial de transformações do mundo que a ciência e a tecnologia colocam à disposição da humanidade e o sentimento de impotência total que as pessoas sentem.<sup>3</sup>

A comunicação poderia contribuir positivamente para reverter esse sentimento de impotência, ou ao menos para acelerar essa reversão tão necessária, pois uma transformação profunda da sociedade é impensável sem a mobilização das massas, sem que elas tomem gosto por essa possibilidade. E as massas só podem ser mobilizadas se for possível demonstrar – racionalmente e emocionalmente – que uma tal transformação é desejável e viável.

O universo discursivo das ITCs, porém, não somente desconsidera a perspectiva socialista, como também o risco de entropia sociometabólica a qual o capital nos conduz, limitando-se a dramatizar, quando o faz, apenas um de seus aspectos, o ecológico, e mesmo assim sem ir a fundo em suas causas: o problema ecológico só pode ser resolvido em conjunto com o problema social, isto é, com o problema econômico de fundo, a subordinação do trabalho ao capital e seu imperativo cego de reprodução ampliada.

É preciso que as pessoas saibam disso e sintam essa urgência, é preciso que tomem conhecimento de que há condições técnicas e materiais para

<sup>3</sup> SADER, Emir. Intelectuais na globalização. **Jornal do Brasil**. Sábado, 19 / 02 / 2005. Documento eletrônico: <http://jbonline.terra.com.br>. Acesso em: fev. 2005.

se resolver a maior parte dos males que afligem a humanidade e a vida no planeta em geral. A realidade atual, em si mesma, contribui para isso negativamente, na medida em que se torna cada vez mais óbvia a inviabilidade insuportável do modelo vigente. Mas isso não basta. E é aí que se mostra mais uma vez a dimensão política do gosto e o importante papel mediador da comunicação.

Por outro lado, se é um equívoco menosprezar a potência conservadora ou revolucionária do fator ideológico, por outro não devemos superestimar essas potências a despeito de suas bases materiais. Tendo isto em conta, e considerando a viabilidade da emergência de um movimento de massas revolucionário, José Paulo Netto<sup>4</sup> vislumbra que ele “catalisará protagonistas que haverão de se confrontar [...] com algo mais que representações simbólicas” e “colocará em cena exigências sociopolíticas que obrigarão diretamente ao reconhecimento dos referentes materiais das estruturas discursivas”,<sup>5</sup> bem como deverá provocar a mudança de posição de “um segmento expressivo de intelectuais pós-modernos”, que atravessará “a zona que separa a produção do discurso da transformação da vida”.

Em suma, a orientação epistemológica da presente pesquisa entende que uma epistemologia marxista coerente, rigorosa e politicamente revolucionária deveria consistir na suprasunção dialética<sup>6</sup> do que seriam, conforme Eagleton,<sup>7</sup> duas epistemologias de matriz marxista distintas. A primeira parte de uma concepção do marxismo entendido como “a análise científica das formações sociais”;<sup>8</sup> na segunda, o marxismo seria pensado como “idéias em luta ativa”.<sup>9</sup> Eagleton argumenta que essas duas concepções do marxismo conduzem a duas epistemologias diferentes. A primeira seria mais contemplativa e “científica”, no sentido usual do termo, a ciência então entendida como a correspondência o mais adequada possível entre a consciência e o objeto. Já na segunda, “a con-

<sup>4</sup> PAULO NETTO, José. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: Pinassi e Lessa [orgs.]. **Lukács e a atualidade do marxismo**, pp. 100-1.

<sup>5</sup> Nesse ponto, o autor insere uma nota de rodapé que vale a pena reproduzir: “Com sua britânica ironia, T. Eagleton (...) observou que ‘(...) nem os financistas nem os semiólogos têm grandes simpatias pelos referentes materiais’.”

<sup>6</sup> Do alemão *aufhebung* – suspender, no triplo sentido de *conservar, negar, elevar*; o termo é por vezes traduzida como “superção dialética”.

<sup>7</sup> EAGLETON, Terry. A Ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental, in: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um Mapa da ideologia**, p. 179.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*.

sciência é [...] *parte* da realidade social, uma força dinâmica de sua transformação potencial.”<sup>10</sup> Isso, todavia, não pode significar que as “idéias em luta ativa”, enquanto “força dinâmica” de “transformação potencial” da “realidade social”, possam prescindir de uma “máxima acuidade possível de cognição”, isto é, de *cientificidade*. Esta, por sua vez, não pode ser meramente contemplativa. Veremos agora mais detidamente como nasceu e se consolidou essa posição.

## 9.1 A História de uma lógica revolucionária

Considerações como as desenvolvidas no capítulo anterior, por si sós, não resolvem os problemas lógicos da prática científica, mas estes só podem ser resolvidos, e ainda assim sempre parcialmente, através da autocrítica e do próprio debate entre os pares, pois não faz sentido uma exposição particular desdobrar-se em um metadiscurso que tente justificar o quão lógica ela mesma é. Sua logicidade geral – isto é, sua coerência interna e seu poder explicativo, desvelador, em relação ao objeto estudado – deverá emergir da própria exposição. Além disso, a logicidade metodológica (ou seja, a coerência interna e o poder explicativo de uma estratégia de pesquisa e de seus momentos / procedimentos articulados) não pode ser apresentada, a não ser em termos muito genéricos, de modo descritivo e esquemático na forma didática de uma “fórmula científica”.

Por essas razões,<sup>11</sup> ao invés de se tentar demonstrar o quão lógica a presente pesquisa é, optou-se por situá-la no contexto mais amplo do debate epistemológico em torno da própria noção do que venha a ser “lógica”. Essa advertência é necessária, pois, além do fato de pouco se tocar no assunto, ao menos no campo da comunicação, “lógica” é um conceito cuja transparência deve ser desmistificada, para o seu próprio bem. Deste modo, mesmo considerando que discutir mais detidamente o que seria “A” lógica extrapole os objetivos deste trabalho, cabe desfazer a transparência do conceito e, além disso, precisar em que sentido está sendo utilizado.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>11</sup> E também pelo fato desta pesquisa estar originalmente vinculada institucionalmente a uma linha de pesquisa que tem a epistemologia como um tópico central.

<sup>12</sup> Na maioria das vezes, os adjetivos *lógico* ou *científico* são empregados sem maiores esclarecimentos como sinônimos de *verdadeiro*. Mas o assunto é mais complexo. Hegel, por exemplo, propõe que a lógica seja dividida em três seções ou aspectos: 1. o abstrato ou racional; 2. o dialético ou que faz sentido negativamente (“negatively reasonable”, nos termos de Ilyenkov); e 3. o especulativo ou que faz sentido positivamente (“positively reasonable”). Ilyenkov faz a

Tomemos por referência o excelente *Dialectical Logic*, de Ilyenkov, que traça uma história crítica da lógica ao longo do desenvolvimento da ciência e da filosofia modernas, de Descartes a meados do século XX, com destaque para a obra de Marx. A seguinte passagem desta obra nos fornece um excelente ponto de partida para pensarmos o assunto:

[...] o que é hoje chamado de lógica são doutrinas que diferem consideravelmente em sua compreensão dos limites dessa ciência. Cada uma delas, é claro, não só se confere o título como o direito de ser considerada o único estágio moderno no desenvolvimento mundial do pensamento lógico.<sup>13</sup>

Ou seja, “lógica” é um conceito polissêmico. Ilyenkov, em uma perspectiva histórica, demonstra a validade dessa assertiva cotejando diferentes acepções do que viria a ser a lógica, concebidas por ilustres representantes da filosofia clássica alemã. Por exemplo, para Kant, “a esfera da lógica é delimitada com bastante precisão: só lhe compete fornecer uma exaustiva exposição e uma prova estrita das regras formais de todo pensamento.”<sup>14</sup> Já para Schelling, a lógica não seria “um esquema para produzir conhecimento”, mas um meio para comunicá-lo “através de um sistema de termos rigorosamente definidos e não-contraditórios”.<sup>15</sup>

Com Hegel, a matéria de estudo da lógica é radicalmente redimensionada. Não consiste mais nas regras formais de todo o pensamento, nem em um sistema terminológico rigoroso, mas na “*história da ciência e da técnica*”<sup>16</sup> coletivamente criadas pelas pessoas, um processo praticamente independente da vontade e da consciência dos indivíduos separados, embora concebido a cada uma de suas etapas precisamente na atividade consciente dos indivíduos.<sup>17</sup> A isto, Ilyenkov acrescenta:

Este processo, de acordo com Hegel, também envolvia, como uma fase, o ato de conceber o pensamento na atividade

---

ressalva de que para Hegel esses três aspectos não devem ser entendidos como partes separadas da lógica, mas como *momentos* que compõem “qualquer conceito ou verdade em geral”. (HEGEL apud ILYENKOV, op. cit.). Temos ainda a lógica de inspiração matemática, a clássica silogística aristotélica e outras acepções possíveis, como veremos agora.

<sup>13</sup> ILYENKOV. **Dialectical Logic**. Documento eletrônico: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. Acesso em: set. 2006.

<sup>14</sup> Idem ibidem.

<sup>15</sup> Idem ibidem.

<sup>16</sup> Grifos de Ilyenkov.

<sup>17</sup> Idem ibidem.

objetiva, e através da atividade na forma de coisas e eventos externos à consciência. Nisto, nos termos de Lenin, ele “chegou bem perto do materialismo”.<sup>18</sup>

Ainda na chave hegeliana, categorias lógicas são “etapas no processo de diferenciação do mundo, ou seja, de seu conhecimento, e pontos nodais auxiliando a conhecê-lo e dominá-lo.”<sup>19</sup>

As anotações de Lenin (citadas por Ilyenkov) a este respeito são bastante instrutivas. Nestas, lê-se que “na seqüência geral de desenvolvimento das categorias lógicas”, antes de tudo o mais surgem as “impressões”; então são desenvolvidos os conceitos de qualidade e quantidade. Em seguida, emergem as noções de *identidade, diferença, grau, essência versus fenômeno e causalidade*. Esses “momentos [...] da cognição se movem [...] do sujeito ao objeto, sendo testados na prática e chegando através deste teste à verdade.”

Temos então que:

Categorias lógicas são estágios (passos) na cognição, desenvolvendo o objeto em sua necessidade, na seqüência natural das fases de sua própria formação, e de modo algum dispositivos técnicos do homem impostos ao tema, como se fossem um balde de brinquedo com o qual as crianças fazem bolos de areia.<sup>20</sup>

A *lógica*, assim, seria não um conjunto de regras formais do pensamento (aplicáveis especulativamente ao bel prazer do pensador), nem um sistema de classificação terminológica rigoroso para a comunicação do pensamento, mas a ciência cujo objeto é o próprio pensamento em sua relação com o mundo e consigo mesmo, o que envolve a percepção e a prática. A *lógica* seria, portanto, a ciência do conhecimento, e a *dialética*, seu método, a expressão formal ou metódica do desenvolvimento do conhecimento, podendo portanto ser entendida como o bom método do pensamento sobre o pensamento em seu processo de conhecer o real, que envolve a si próprio mas não se esgota em si.

Uma definição complementar de dialética:

<sup>18</sup> Idem ibidem. Acrescentamos que o conceito de práxis já está contido aí, em germe.

<sup>19</sup> Idem ibidem.

<sup>20</sup> Idem ibidem.

A dialética, de acordo com Hegel, era a forma (ou método ou esquema) do pensamento que envolvia tanto o processo de elucidar contradições quanto o de solucioná-las concretamente no corpus de um estágio mais elevado e profundo de conhecimento do mesmo objeto, rumo a uma investigação da essência do assunto.<sup>21</sup>

Mas como aplicar este método? Caio Prado Jr.<sup>22</sup> ensina que o que diferencia essencialmente o pensamento dialético do metafísico é, além da maior importância atribuída ao *movimento* e ao *dever* do que ao *ser*, a anterioridade determinante da categoria *relação* para com a *identidade*. Em outras palavras, o que é, é constituído em seu *dever* e em suas múltiplas relações com o que não é. Além disso, no processo (movimento) de conhecimento, a relação do sujeito com a essência do objeto é sempre mediada por sua aparência. Nos termos de Hegel: “Eu tenho a certeza *por meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu.”<sup>23</sup> Deste modo, “nosso objeto é [...] o silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e por meio termo, o fenômeno. Pois o movimento desse silogismo dá a ulterior determinação daquilo que o entendimento divisa através desse meio termo [...]”<sup>24</sup> Essa “determinação ulterior” que o “entendimento” apenas “divisa através desse meio termo” é o *conceito*, e “o que importa no estudo da ciência é assumir o esforço tenso do conceito”.<sup>25</sup>

Além disso, a compreensão da relação entre objetos diferentes é sempre mediada por um terceiro elemento que não é nem o objeto A nem o objeto B, mas algo que lhes é comum. Ilyenkov ilustra esse processo da seguinte maneira:

Não faz sentido comparar [...] o gosto de um bife e a diagonal de um quadrado [...] Quando queremos estabelecer algum tipo de relação entre dois objetos, nunca comparamos as qualidades “específicas” que fazem de um objeto a “sílabas A” e de outro uma “mesa”, um “bife” ou um “quadrado”, mas somente aquelas propriedades que expressam um “terceiro” algo, diferente de sua existência como coisas enumeradas. As

<sup>21</sup> Idem *ibidem*.

<sup>22</sup> Cf. PRADO Jr. Caio. **Dialética do Conhecimento**.

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito. Parte I**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p. 74.

<sup>24</sup> Idem *ibidem*, p. 103.

<sup>25</sup> Idem *ibidem*, p. 53.

coisas comparadas são vistas como diferentes modificações desta “terceira” propriedade comum a todas elas [...] Então, se não há um “terceiro” na natureza de duas coisas, comum a ambas, mesmo as diferenças entre elas se tornam sem sentido.<sup>26</sup>

Em que medida essas reflexões nos podem ser úteis? Na medida em que esclarecem alguns aspectos básicos da lógica dialética,<sup>27</sup> de grande importância para um estudo do gosto. Vejamos: a dialética considera o perceber e a prática como momentos do conhecimento; estabelece a *anterioridade* das noções de *relação* e de *movimento* para com a noção de *identidade*; demonstra que a relação entre *essência* e *entendimento* é mediada pelo *fenômeno*, pela *aparência*. Em uma primeira aproximação, pensemos o gosto nessa chave:<sup>28</sup> para começar, o gosto é usualmente tido como algo relacionado com a “personalidade”, isto é, com a *identidade* mais íntima de cada indivíduo, como se fosse algo inato, acabado, fechado. Na realidade, é o contrário que ocorre, isto é, essa “personalidade” só pode ser entendida através do que a relaciona – ou não – com o que (quem) ela não é, com algum objeto (alguém) externo a ela, porque é o conjunto de suas relações com o que (quem) ela não é que a constitui. Essas relações, além de dinâmicas, são extremamente complexas, podendo mesmo ser de apreço ou de despreço com o mesmo objeto em diferentes momentos; nesse caso, cada momento é um elemento mediador da relação constitutiva da identidade (já que falamos nisso).

Como sabemos, o próprio conceito gosto traz em sua origem etimológica uma cisão interna, entre as noções de sabor e saber, tornados *estranhos* um ao outro. Além disso, só pode ser compreendido à luz da relação do sujeito (cindido em sujeito sensível e cognoscente) com o objeto degustável, relação esta mediada por um “novo” terceiro elemento, aquele precisamente que cria no primeiro a propensão para o segundo, e que cria o segundo para o primeiro: a “camada geo-tecno-social” onde ambos, sujeito e objeto, se situam, base material da cultura mediante a qual surgem as disposições do primeiro e a existência do último, cultura esta que, por sua vez, só é realisticamente compreensível à luz de certas condições sociohistóricas de emergência e continuidade; estas envolvem um complexo de fatores, com destaque, em termos históricos, para as determinações

<sup>26</sup> Ilyenkov, op. cit.

<sup>27</sup> Das categorias “totalidade” e “contradição” trataremos mais adiante.

<sup>28</sup> Essa “dialética do gosto” será retomada e desenvolvida no capítulo 5.

da troca ou do uso, dialeticamente articuladas, com a predominância da primeira a partir da hegemonia do capital, sendo o uso subordinado à troca mediado pelo gosto anteriormente produzido e pela reprodução ou transformação das condições técnicas de produzi-lo (ao gosto e ao objeto), o que envolve uma série infindável de relações *dinâmicas* e, com frequência, *antagônicas* e *contraditórias*. O mesmo se dá com o desenvolvimento dos conceitos – que só podem ser adequadamente compreendidos à luz de sua relação muitas vezes antagônica e contraditória com o universo conceitual no qual fazem sentido e com o real extraconceitual, bem como com outros conceitos específicos, e, é claro, consigo mesmos. Em todas essas relações, a mediação de um terceiro elemento é sempre necessária para uma adequada compreensão de sua natureza / identidade *dinâmica* e para a superação de eventuais antinomias internas ou externas (de um conceito consigo mesmo, entre um conceito e outro conceito, entre um conceito e um universo conceitual ou entre conceitos e fatores extraconceituais).

Essa “lei” dialética se encontra implícita na teoria do valor de Marx,<sup>29</sup> na qual ele identifica o *trabalho* como sendo essa “terceira propriedade” comum a duas coisas diferentes – casa e cama, no exemplo de O Capital –, na ausência do qual não seria possível comensurá-las.

Nesse ponto, nos deparamos com uma questão metodológica decisiva, essencial para que o método dialético seja fértil e realista, para que não se perca em especulações vazias: a que “terceira propriedade” recorrer, dada a infinidade de escolhas possíveis? No caso de Marx, por que o *trabalho*, ao invés de outras mediações concebíveis, como a materialidade de ambas, a “substância” madeira, que é comum a mesa e cama, a “propriedade” de ambas serem úteis ou o que for? Porque o trabalho é, em sua facticidade, a condição última, sem a qual há madeira, mas não cama ou casa, portanto nada a ser usado. Porque o trabalho é a interação humana teleológica com a natureza, visando à criação de um valor de uso, ou seja, ele tem como pressupostos o objetivo subjetivamente elaborado, que é o uso em potência, o material, que é a madeira, e a ação necessária para converter o material em algo efetivamente útil.

Isso responde à questão metodológica da *hierarquia das mediações* (que são potencialmente infinitas), a ser estabelecida no processo de produção

<sup>29</sup> “Ao desvendar o segredo da auto-expansão do valor, ou seja, o segredo da produção e da acumulação de mais-valia, no Capital, Marx empregou (e não por acaso, mas deliberada e conscientemente) o conjunto da terminologia da lógica hegeliana [...] e de sua concepção do pensamento.” Cf. ILYENKOV. Op. Cit.

do conhecimento: sua ordem de necessidade para que algo exista e seja compreensível.

Bem antes de desenvolver sua teoria do valor, porém, Marx se viu diante de um dilema teórico, de cuja resolução dependeria toda a evolução de sua obra ulterior, a saber: como conciliar em uma síntese superior a dialética “idealista objetiva” de Hegel com a crítica que lhe era dirigida pelo materialismo “contemplativo” de Feuerbach?<sup>30</sup>

Sabemos que desde Engels,<sup>31</sup> esse tópico tem sido exaustivamente visto e revisto, o que torna desnecessário retomá-lo mais exaustivamente. Não obstante, é conveniente abordá-lo agora, de modo breve, já que teria sido a partir de sua confrontação com a crítica de Feuerbach a Hegel,<sup>32</sup> que Marx introduz a categoria de *práxis*, cuja importância seminal seria enriquecer o pensamento materialista, permitindo que se efetuasse um resgate logicamente coerente das noções de totalidade e de racionalidade histórica, categorias fundamentais da dialética hegeliana, ao mesmo tempo em que fornecia a essas categorias uma sólida base materialista, depurando-as dos exageros e fantasias advindos de seu caráter abstratamente especulativo, bem como de suas conseqüências politicamente conciliatórias e conservadoras.

A categoria de *práxis*, enquanto “mediação material ativa”,<sup>33</sup> dá assim nova vida ao método de Hegel, articulando-o com um materialismo agora não mais contemplativo, como o de Feuerbach, mas que ao mesmo tempo se mantém fiel à correta crítica deste último ao lado idealista e especulativo da dialética hegeliana. É por isso que Sampaio e Celso Frederico argumentam, com elegância, que:

Nem Hegel, do fundo obscuro de suas metamorfoses ideais, nem Feuerbach, da superfície clara de suas constatações empíricas, jamais poderiam alcançar a noção de uma *mediação material ativa*, como a contida no conceito revolucionário de

<sup>30</sup> Não pretendemos aqui dizer que Marx tenha formulado a questão precisamente nesses termos, somente que é disso que se tratou. Sampaio e Celso Frederico, por exemplo, situam na “contestação feuerbachiana a Hegel”, “uma encruzilhada decisiva na evolução do pensamento marxiano”, a partir da qual Marx iria desenvolver o conceito de *práxis*. Cf. SAMPAIO, Benedicto Arthur e Celso Frederico. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**, p. 57.

<sup>31</sup> Cf. ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**.

<sup>32</sup> Que consistia, entre outras coisas, em Feuerbach negar o valor explicativo das “mediações” especulativas de Hegel.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*.

práxis. E é justamente aí que se vai introduzir o núcleo racional de uma dialética “desmistificada”, que se vai propor um materialismo racional [...]”<sup>34</sup>

Marx, a partir deste movimento, pensando “a *totalidade* hegeliana no mundo da matéria”, terá estabelecido a base de “um novo materialismo, não mais empírico como o precedente, mas dialético.”<sup>35</sup> E revolucionário.

## 9.2 Diretrizes para uma crítica da economia política da comunicação

Podemos agora, sem desconsiderar eventuais contribuições de outras matrizes teóricas, começar a demonstrar de que modo uma crítica da economia política da comunicação pode auxiliar na elaboração de uma análise mais consistente do papel das ITCs na perpetuação da fome de comida, afeto e sentido que geram tanto desgosto, apesar do espetáculo. Ao mesmo tempo, estaremos também em condições de pensar sua contribuição *potencial* no sentido da superação dessa miséria intolerável, estúpida e *contingente*, razão pela qual uma tal superação é historicamente concebível – mas só o é de modo realista para além do capital.

Diante dessas premissas, surge a questão metodológica “de fundo” da presente pesquisa, que só agora pode ser adequadamente formulada: de que modo o marxismo, em especial a dialética materialista contida no pensamento econômico maduro de Marx, pode ser útil para se pensar o gosto e a comunicação na atualidade?

Em primeiro lugar, considerando o *gigantismo* das ITCs à luz da lei dialética da transformação de mudanças quantitativas em qualitativas. Como dizia Debord, “o espetáculo é o *capital* a um tal grau de acumulação que se toma imagem.”<sup>36</sup>

O capital se tornar imagem significa dizer que a espetacularização midiática tornou-se uma das metamorfoses *necessárias* do capital em seu processo de reprodução ampliada, a tal ponto que hoje, em geral, se investe muito

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>35</sup> Idem *ibidem*, pp. 59-60.

<sup>36</sup> DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*, tese 34. Documento eletrônico: <http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/>. Acesso em: jun. 2005.

mais na imagem dos produtos e em sua difusão do que em sua produção. Essa idéia é amplamente confirmada pelos seguintes dados e argumentos de Dowbor:

No final das contas, considerando que uma considerável alíquota do preço da maioria dos produtos anunciados e consumidos, com frequência a maior parte do seu preço, deve-se aos custos com publicidade, no final das contas quem paga pelas atrações “gratuitas” é o conjunto dos consumidores dos produtos anunciados nos intervalos comerciais, classificados ou sejam quais forem os espaços publicitários da mídia em questão. Um exemplo concreto, já ‘clássico’, nos é fornecido pela Nike, que vende por preços que oscilam entre 70 e 130 dólares um par de tênis cujo custo físico de produção é da ordem de 10 dólares. Perguntada como conseguia vender a 100 dólares um produto de menos de 10 dólares, a Nike, que apenas coordena o ciclo econômico, e não produz tênis nenhum, respondeu simplesmente: ‘Nós não vendemos tênis, vendemos emoções’. A Nike gasta fortunas com publicidade, o que permite associar o tênis produzido por jovens mal-pagas na Ásia, com os poderosos músculos de Michael Jordan. [...]

A publicidade deixa, assim, de ter uma dimensão predominantemente informativa. Torna-se um elemento de valorização cultural, de reconstrução de identidade para uma sociedade de identidade cada vez mais perdida. O elemento cultural deixa de ser *superestrutural* e torna-se o processo central da reprodução econômica, o *locus* privilegiado de geração de lucro.<sup>37</sup>

Para entendermos isto melhor, devemos partir de três dados empíricos: a escala operacional global das ITCs, a velocidade que imprimem aos fluxos informacionais e materiais, e sua pregnância social inédita. Esses três fatores, em conjunto, por sua vez, geram dois efeitos principais: 1) ganho de escala, devido tanto à minimização do custo unitário das mercadorias, resultante não só da escala operacional, mas também da informatização de grande parte dos processos produtivos – alterando a composição orgânica do capital no sentido previsto por Marx, de substituição crescente de trabalho vivo por trabalho morto – e da diminuição

<sup>37</sup> DOWBOR, Ladislau. Economia da Comunicação. In Dowbor, Ladislau et al (orgs.): **Desafios da Comunicação**, pp. 50-51. O importante argumento contido na última sentença será retomado no capítulo 5.

do tempo das rotações do capital, possibilitada pela aceleração dos fluxos informacionais e materiais; e 2) posição hegemônica das ITCs em meio às demais instâncias de reprodução ideológica (religião, escola etc.)<sup>38</sup> e de formação dos gostos.

Relacionando então o gigantismo das ITCs e de seus efeitos com o gosto enquanto expressão e medida dos valores de uso, temos a tendência da subordinação do valor de uso ao valor de troca levada a um tal extremo que o gosto torna-se mais do que nunca refém do imperativo da reprodução ampliada do capital. Nos termos de Mészáros:

As mais variadas qualidades do valor de uso devem ser subsumidas a quantidades determinadas de valor de troca, antes que possam adquirir legitimidade própria para serem produzidas; e devem constantemente provar a sua viabilidade – não em relação às necessidades humanas qualitativamente diferentes, mas sob os critérios estritamente quantitativos da troca de mercadorias.<sup>39</sup>

Sem utilizar diretamente o conceito gosto, Marx, em diversas passagens de sua obra, antecipa essa tendência, que consiste mesmo na contradição central do capitalismo. Há uma formulação do Capítulo VI (inédito) do *Capital* na qual isso fica particularmente claro. Nela, Marx destaca a importância da *escala da produção* e do imperativo da reprodução ampliada no processo em meio ao qual o caráter de mercadoria, “como *forma universalmente necessária do produto*”, faz a propriedade deste último de satisfazer necessidades humanas aparecer “como algo inteiramente fortuito, indiferente e não essencial”:

---

<sup>38</sup> Aqui, empregamos à noção de ideologia em uma *acepção neutra*, que corresponde a uma visão de mundo não-científica, mas não necessariamente “errada”, com ampla penetração popular. É diferente do emprego que Marx e Engels, na maioria das vezes, faziam do termo, em uma *acepção negativa*. Nesta, só seriam ideológicas especificamente aquelas idéias que sustentassem e legitimassem a dominação classista, direta ou indiretamente, mas não necessariamente o conjunto das idéias dominantes de uma época. Assim, ao atribuírmos o adjetivo “ideológico”, em sua acepção negativa, a um pensamento dado, estamos considerando que este pensamento de um modo ou de outro legitima a subordinação do trabalho ao capital. Este ponto será estudado mais detidamente no capítulo 5 deste trabalho. Para um desenvolvimento dessa problemática, cf. LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**. Ver também SCHNEIDER, Marco. Mídia, Política e Ideologia. In: **Revista Fronteiras**, pp. 54-61.

<sup>39</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 946-7.

Este produto massivo terá que se realizar como valor de troca, sofrer a metamorfose da mercadoria não só como uma necessidade para a subsistência do produtor que produz como capitalista, mas também como necessidade para a renovação e continuidade do próprio processo.<sup>40</sup>

A questão da escala é importante para compreendermos a amplitude e a intensidade das mudanças em curso. Numa produção em pequena escala, pode-se perfeitamente conceber a prioridade do consumo sobre a produção, ou do valor de uso sobre o valor de troca, desde que, claro, a produção seja econômica e tecnicamente viável. É o que acontecia nas oficinas de artesãos medievais e mesmo nos primórdios do capitalismo. Ocorre que a partir do momento em que a escala operacional se agiganta, isto começa a se inverter. Emblemático, nesse sentido, é o momento fordista, quando eram fabricadas milhões de cópias do mesmo modelo de automóvel. Percebeu-se, em seguida, que pequenas variações seriam possíveis, e o modelo único foi superado por uma variedade de modelos que, não obstante, como qualquer criança poderia perceber, no dizer de Adorno e Horkheimer,<sup>41</sup> eram praticamente os mesmos. O mesmo se deu no conjunto da produção capitalista, seja de roupas, alimentos, filmes ou canções.<sup>42</sup>

Hoje, esse processo se globalizou, atingindo inclusive “produtos” que até bem pouco tempo atrás eram caracteristicamente regionais, marcados mesmo por um forte bairrismo, como os times de futebol, alguns dos quais chegam a conquistar torcedores de outras cidades e mesmo países. Não é necessário dizer que isto ocorre precisamente com aqueles clubes que mais investem capital em jogadores, os quais se convertem em imagem espetacular. Esses jogadores, assim, atuam como uma mediação necessária do capital na etapa espetacular de suas metamorfoses.

Tudo isso ocorre porque a necessidade do capital de crescer, a despeito das conseqüências catastróficas já tornadas óbvias deste crescimento, impõe-

<sup>40</sup> MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, s/data, p. 145.

<sup>41</sup> Cf. ADORNO, Theodor W. e Max Horkheimer. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

<sup>42</sup> Cf. SCHNEIDER, Marco. 2003. **Música e capital midiático: introdução a uma crítica da economia política do gosto**. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e **A Sociogênese do capital midiático através da música**. Documento eletrônico: [http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio\\_7.htm](http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio_7.htm). Acesso em: jun. 2006.

se ao conjunto da humanidade com uma tal força que os gostos, maleáveis como as subjetividades individuais nas quais se formam e que são em parte por eles formadas, devem se adaptar a ela e não o contrário. Ou seja, o capital se converteu em uma potência universal, que se confronta com cada indivíduo numa disparidade de forças absurda.

Por outro lado, uma mudança nos gostos seria um duro golpe no capital, se esta mudança vier associada a uma tomada de consciência de classe<sup>43</sup> por parte dos produtores. Já na esfera do consumo, uma paralisia deliberada e calculada nas compras ou uma reorientação consciente certamente provocariam abalos consideráveis no sistema. Os gostos, entretanto, só poderiam mudar em escala substantiva com o auxílio das ITCs. Para isso, porém, estas têm que deixar de ser um instrumento do capital.

Uma outra contribuição do marxismo nesse sentido está no fato de o marxismo trazer em seu bojo uma concepção da ciência (uma epistemologia), da sociedade e da história (uma ontologia) fundamentalmente dinâmicas, realistas e rigorosamente lógicas, não se limitando a buscar “compreender” o real histórico – incluindo as superestruturas – como uma atividade que tem seu fim em si mesma, mas articulando teoria e prática em uma práxis, calcada em uma parcialidade axiológica crítica para com o presente e generosa para com o futuro. Isto torna o marxismo não só atraente como *necessário* em uma época catastrófica, sobretudo se considerarmos nosso lugar de fala, a América Latina, o Brasil e, mais especificamente, o eixo Rio-São Paulo. Aqui, hoje, talvez não interessem tanto, em si mesmas, as sutilezas volitivas das ações sociais, tampouco as funções ou estruturas dos fatos sociais ou dos discursos polissêmicos, como algo a ser meramente compreendido contemplativamente e, quando for o caso, ajustado por ações políticas pontuais, mas a busca do ponto arquimedeano dessa realidade violenta e caótica,<sup>44</sup> ponto através do qual a inflexão da ciência na política e desta nas massas – ação em meio a qual a comunicação tem um papel decisivo a desempenhar – poderia alavancar sua suprasunção. Deste modo, uma outra contribuição teórica de peso do marxismo para os problemas apresentados, desta vez em um registro menos geral e mais próximo da comunicação, encontra-se na célebre sentença de Marx sobre a “arma da crítica”. Nesta passagem, Marx se refere

<sup>43</sup> Retomaremos esse tema adiante.

<sup>44</sup> “Marx jamais deixou de insistir que o potencial fundamentalmente subversivo e transformador do processo histórico em desenvolvimento era o *übergreifendes Moment* da dialética da interação social.” MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 252.

ao poder transformador da teoria. Esta, embora por si só não baste para transformar a realidade material, a qual só pode ser materialmente transformada por forças materiais, “se transforma em uma *força material* no momento em que *domina as massas*.”<sup>45</sup>

Trata-se então de *atualizar* esta reflexão marxiana à luz da configuração atual das ITCs. Uma boa orientação para esta tarefa pode ser encarar o seguinte desafio apresentado por Ramonet: “(...) não podemos fazer contra-informação com um discurso efetivamente infantilizante. E a dificuldade está em construir um discurso de contra-informação que apresente também características de sedução, ou seja, que não se dirija a uma pequena minoria, mas que possa dirigir-se também às massas [...]”.<sup>46</sup> Ramonet ainda argumenta, em defesa desta idéia, que não basta possuir “a verdade”,<sup>47</sup> é necessário comunicá-la.

Mészáros, por seu turno, nos fornece mais alguns subsídios teóricos estratégicos para a investigação de nosso problema atual, com destaque para o diagnóstico de que “[...] as ideologias dominantes da ordem social estabelecida desfrutam de uma importante *posição privilegiada* em relação a todas as variedades de ‘contraconsciência’.”<sup>48</sup> Isto se dá porque as primeiras contam, no debate ideológico, com o apoio econômico, cultural e político do sistema, o que lhes permite ditar as próprias condições do debate, bem como estabelecer os critérios de validade dos argumentos envolvidos, o que “acaba trazendo sérias conseqüências para os intelectuais que tentam articular alguma forma de *contraconsciência*, pois são obrigados a reagir às condições expostas, em um terreno escolhido por seus adversários.”<sup>49</sup>

<sup>45</sup> MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 169-70.

<sup>46</sup> RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 249. Pouco antes deste trecho, Ramonet havia caracterizado o discurso hegemônico na grande mídia como “infantilizante”, por ser construído de um modo similar à fala que usualmente dirigimos às crianças: breve, superficial e calcada no apelo emocional. É também importante acrescentar que, na seqüência direta desta passagem, seu autor esclarece enfaticamente que a contra-informação não deve tampouco consistir em “um discurso doutrinário, dogmático”.

<sup>47</sup> Não cabe aqui entrarmos no mérito do debate filosófico em torno da noção de verdade. O próprio Ramonet, em outra passagem do mesmo artigo, deixa claro que se refere a “verdades factuais”, facilmente demonstráveis, em oposição à manipulação conservadoramente tendenciosa de informações predominante na grande mídia.

<sup>48</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 233.

<sup>49</sup> Idem *ibidem*.

Mais adiante, na mesma obra, Mészáros se aproxima ainda mais de Ramonet ao destacar como uma das principais armas a serviço da ideologia dominante a *mistificação*, “por meio da qual as pessoas que sofrem as conseqüências da ordem estabelecida podem ser induzidas a endossar, ‘consensualmente’, valores e políticas práticas que são de fato absolutamente contrários a seus interesses vitais.”<sup>50</sup> A luta da *contra-informação* (ou da *contra-consciência*) contra a ideologia dominante é portanto uma luta desigual *também* pelo fato de que “o poder da mistificação sobre o adversário é um privilégio da ideologia dominante”.<sup>51</sup>

Eis alguns dos problemas que têm de ser enfrentados no campo da comunicação pelos “intelectuais que tentam articular alguma forma de *contra-consciência*”. O desafio não é fácil, mas enfrentá-lo é necessário. E apesar de a presente pesquisa não ter a pretensão de apresentar uma solução definitiva para ele, pode talvez contribuir para a sua solução, delineando os contornos do que fazer e trazendo para o debate o importante papel do gosto na sedimentação das ideologias, no confronto ideológico e no coração da própria economia.

Seguindo essa trilha, devemos então investigar a validade e os limites da seguinte hipótese: serão os imperativos político-ideológicos, mas sobretudo *contábeis*, da esfera produtiva do sistema, que norteiam, no âmbito das ITCs, esta subordinação inconsciente do gosto, que permanece restrito à esfera do consumo, à lógica da reprodução ampliada do capital? A produção então determina em última instância o consumo? A resposta só pode ser positiva, mas esta afirmação deve ser feita com uma certa cautela, pois, como já dizia Lukács:

Trata-se de um lugar-comum a afirmação de que, para a ontologia marxista do ser social, cabe à produção uma importância prioritária; mas, não obstante sua correção genérica, essa afirmação – precisamente por ter sido radicalizada nas formulações vulgares – obstaculizou freqüentemente a compreensão do autêntico método de Marx e levou a um falso caminho. Devemos examinar aqui [...] essa prioridade, e compreender melhor o conceito marxiano de momento predominante no âmbito de interações complexas.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Idem ibidem, p. 472.

<sup>51</sup> Idem ibidem.

<sup>52</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 66.

Este ponto será amplamente discutido no local apropriado. Por ora, cabe antecipar a seguinte sentença de Marx, a nosso ver decisiva sobre a relação essencial entre produção e consumo sob o regime do capital: “O volume das massas de mercadorias produzidas pela produção capitalista é estabelecido pela escala dessa produção e pelo imperativo de expansão contínua dela, e não por uma órbita predeterminada da oferta e da procura, das necessidades a satisfazer.”<sup>53</sup>

Se assim é, devemos concluir que as ITCs, em função da concentração de capital intensiva de que são fruto, resultado da convergência tecnológica e empresarial, possibilitadas pela revolução digital, efetivamente contribuem de modo brutal para que a subordinação dos valores de uso dos bens simbólicos massivos aos seus valores de troca tenda a ser total na esfera da produção e da circulação, o que torna o consumo necessariamente subordinado aos imperativos do capital, no que pese a relativa importância prática e teórica das “recepções ativas”, das “reapropriações de sentido” etc.

Incorporando agora à reflexão um novo tópico, imprescindível para qualquer estudo de comunicação que se desenvolva a partir da chave teórica aqui adotada, ou seja, a relação entre a luta de classes e a “cultura de massa”, é importante considerar a seguinte orientação metodológica geral: “(...) haveria que combinar na análise tanto os problemas de dominação política e cultural, pelos quais se constrói e exerce a hegemonia de uma classe ou setor de classe, com as diferentes realidades culturais vividas pelas classes em presença.”<sup>54</sup>

Entretanto, diante da configuração geral que identificamos na correlação de forças entre produção e consumo, nos parece que “os problemas de dominação política e cultural”, junto às “fortes tendências de homogeneização”, constituem o *übergreifendes-Moment* na dialética deste processo, na medida em que contribuem para a manutenção do sistema em seu esforço de subordinar ou adaptar “as diferentes realidades culturais vividas pelas classes em presença”. Cumpre, assim, entender em que medida essas realidades culturais contribuem para a reprodução ou para a superação do

<sup>53</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro II, p. 86. No que pese a importância da famosa e sofisticada dialética produção / circulação / consumo desenvolvida nos *Grundrisse*, e que se refere a esta relação *em geral*, valendo para todas as épocas, a passagem aqui citada do livro 2 do Capital é conclusiva quanto ao modo como a relação produção / consumo se dá sob o capitalismo. Além do mais, em todas as épocas, como práxis ou “mediação ativa” que ocupa ontologicamente uma posição de antecedência *necessária* em relação aos momentos da circulação e do consumo, a produção é sempre o *übergreifendes-Moment* de qualquer ciclo econômico.

<sup>54</sup> LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, p. 18.

sistema, amalgamando-se confortavelmente, resistindo ou se opondo a ele, e ainda de que forma – reacionária, conservadora, progressista, revolucionária. Isto não significa a defesa da restrição dos estudos de comunicação aos aspectos da dominação etc., apenas a *ênfase* necessária nesses aspectos, aliada à incorporação das conquistas dos estudos culturais, por exemplo, em uma perspectiva crítica que não se limite a tentar entender como os pobres “se viram”, criam novos sentidos no consumo etc., mas que auxilie na compreensão do efetivo poder dessas virações e criações no sentido de minar o capital.

Encerrando aqui o debate metodológico, podemos agora formular os objetivos específicos da presente pesquisa, nos seguintes termos: 1) identificar de que modo as ITCs são peça chave na subordinação dos gostos aos imperativos políticos e contábeis do capital; 2) demonstrar que essa subordinação é *necessária* ao capital e, conseqüentemente, que seu fim é necessário para a superação do capital; 3) investigar como os estudos de comunicação têm, direta ou indiretamente, lidado com este problema; e 4) descobrir que lutas devem ser prática e teoricamente travadas, em geral e no campo da comunicação, no sentido de se reverter este quadro. O último item corresponde ao “objetivo prático” da pesquisa.

## Capítulo 10

# FETICHE DO VALOR E LUTA DE CLASSES

Lutas políticas e socioeconômicas constituem uma unidade dialética e conseqüentemente a negligência da dimensão socioeconômica despoja a política de sua realidade. (Mészáros)<sup>1</sup>

Hoje, mais do que nunca, devemos retornar a Lênin: sim, a economia é o domínio chave, a batalha será decidida aí [...] mas a intervenção deverá ser de ordem política, não econômica. (Žižek)<sup>2</sup>

Para atingir os objetivos propostos, é importante nesse momento da exposição efetuarmos um pequeno desvio em relação ao nosso objeto, que será retomado em seguida. Esse desvio nos conduz ao debate em torno de um tópico polêmico da literatura marxista, a saber, o caráter complementar de duas categorias nucleares no pensamento de Marx: **fetichismo do valor e luta de classes**. A tese aqui defendida é que esta complementaridade, negada por um importante autor marxista contemporâneo, Robert Kurz, é necessária para uma compreensão correta das contradições sociais do capitalismo, do papel das ITCs nos dias de hoje, para a emergência de uma renovada consciência de classe e, conseqüentemente, para a elaboração de novas práxis para além do capital.

Quanto ao último ponto, há cerca de duas décadas, Perry Anderson observou com acerto: “Mais do que uma ‘miséria da teoria’, o que o marxismo

---

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, 2002, p. 566.

<sup>2</sup> ŽIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**, no. 3/4, 2001. Documento eletrônico: <http://lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em: jun 2006.

posterior ao marxismo ocidental continua a partilhar com seu predecessor é uma ‘miséria da estratégia.’”<sup>3</sup> Ou seja, apesar da riqueza da fortuna teórica do “marxismo ocidental” nos campos da epistemologia, da estética e da filosofia, haveria uma carência de reflexões teóricas de cunho estratégico revolucionário.

Poucos anos antes de Anderson, o “velho” Lukács, em entrevista a Leandro Konder, embora sem se dirigir propriamente ao “marxismo ocidental”, toca nessa questão ao criticar a herança “taticista” de Stalin: “A teoria fica reduzida à condição de escrava da prática e a prática perde sua profundidade revolucionária. Os efeitos de semelhante situação são catastróficos.”<sup>4</sup>

Ou seja, de um lado, um “desvio teorista”, que ao reivindicar a atualidade da crítica marxiana ao *fetichismo do valor*, reivindica ao mesmo tempo o abandono da noção de *luta de classes*. É o caso de Robert Kurz. De outro, o “taticismo” criticado por Lukács, que tem sido nas últimas décadas a marca de boa parte dos partidos de esquerda. O quadro resultante é uma ausência de estratégias revolucionárias capazes de, à luz das vitórias obtidas e fracassos sofridos ao longo do século XX, oferecer alternativas realistas, isto é, factíveis e capazes de mobilizar as massas.

Um dos objetivos da presente pesquisa, como anteriormente mencionado, é contribuir, ainda que modestamente, para a elaboração desta estratégia, trazendo para o debate o papel das ITCs na subordinação do gosto ao capital, bem como o *potencial* revolucionário dos gostos, cuja *atualização* depende em grande parte de uma apropriação social das ITCs.

Neste ponto da investigação, iremos estudar a hipótese de esta “miséria da estratégia” dever-se, ao menos em parte, além de aos rumos no geral catastróficos tomados pelo “marxismo oriental”,<sup>5</sup> a uma espécie de cisão teórica efetuada por algumas das principais correntes do “marxismo ocidental”: de um lado, o abandono da questão da “luta de classes”, presente na maior parte dos principais autores da “Escola de Frankfurt” (Adorno,

<sup>3</sup> ANDERSON, Perry. **A Crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 31.

<sup>4</sup> Ver “A Autocrítica do Marxismo”, entrevista concedida a Leandro Konder e publicada no **Jornal do Brasil**, em 24-25 de agosto de 1969. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 126.

<sup>5</sup> O processo em curso na China de hoje, por si só, mereceria uma série de estudos específicos. Infelizmente, tal tarefa foge aos objetivos deste trabalho e está além da minha competência atual. Para uma boa introdução ao tema, bem como para uma visão alternativa à noção de catástrofe referente aos destinos do modelo soviético, ver LOSURDO, Domenico. **Fuga da História?**

Horkheimer, Marcuse e Habermas) e, hoje, em Robert Kurz, que em certa medida pode ser considerado uma espécie de herdeiro heterodoxo seu; de outro, o abandono da problemática do fetichismo da mercadoria, em Althusser e em sua “escola”, e da crítica da economia política em geral, nos estudos neo-gramscianos de teor culturalista, que têm tido, ultimamente, maior influência no campo da comunicação.<sup>6</sup>

No primeiro caso, a adesão de grande parte do movimento operário alemão ao nazi-fascismo e, posteriormente, a políticas reformistas de cunho social-democrata é o que justificou o esvaziamento da crença dos intelectuais ligados à escola de Frankfurt e, provavelmente, de outros, no potencial revolucionário do proletariado. Em todos os casos, a desilusão com os destinos da URSS e com sua orientação hegemônica dos PCs do mundo contribuiu para a cisão. Como uma das conseqüências desses fenômenos, questões de ordem econômica ou político-estratégica cederam lugar a temáticas de cunho epistemológico, estético etc.. E o campo de ação de boa parte dos intelectuais marxistas deslocou-se dos partidos em direção à academia.<sup>7</sup>

Diante desta “miséria da estratégia”, que tem marcado o pensamento marxista nas últimas décadas, talvez seja o momento de revermos a teoria de Marx a partir dela própria, sem a pretensão de uma interpretação original, mas com o objetivo de resgatar uma idéia central: só se pode entender o **fetice do valor** a partir da **luta de classes** e só se pode entender a última a partir do primeiro, tendo em vista as contradições entre **forças produtivas**<sup>8</sup> e **relações de produção**, que favorecem a gestação, o desenvolvimento e o colapso dos diversos **modos de produção**<sup>9</sup> através da história.<sup>10</sup>

É sabido que Marx morreu antes de desenvolver uma análise e uma exposição mais sistemáticas da luta de classes e de suas conexões profundas com o fetice do valor. Contudo, isso não significa que não tenha deixado importantes indicações a este respeito ao longo de sua obra, es-

<sup>6</sup> Sobre a história das linhas teóricas dominantes nos estudos de comunicação no Brasil desde a década de 50, ver LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, pp. 52-70.

<sup>7</sup> Sobre uma análise mais extensa e aprofundada deste processo, e do próprio “marxismo ocidental”, ver ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**.

<sup>8</sup> Forças produtivas = ciência + meios de produção (instrumentos e objetos de trabalho) + força de trabalho (não necessariamente nesta ordem).

<sup>9</sup> Modo de produção = forças produtivas + relações de produção.

<sup>10</sup> Cf. MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**, pp. 24-5.

pecialmente em *A Guerra Civil na França*, *A Luta de Classes na França* e no *18 Brumário*, sem falar no *Manifesto Comunista* e no próprio *Capital*.

Parte dessas indicações irá mediar a discussão que segue, confrontando alguns princípios do marxismo “ortodoxo” de Lukács, um dos fundadores do “marxismo ocidental”, com a “heterodoxia” de Kurz, um importante pensador marxista “ocidental” na atualidade.

Lukács, já nos primeiros ensaios de *História e Consciência de Classe*, mais voltados para questões de método, destaca a herança hegeliana, na figura da categoria dialética da totalidade, como o elemento central da essência revolucionária da “ciência marxista”, em detrimento dos motivos econômicos. Kurz, por sua vez, ao longo de sua obra, insiste que o “marxismo do movimento operário”, teoricamente orientado pelo “Marx da luta de classes”, estaria historicamente superado, enquanto o “outro Marx”, o da crítica ao fetiche do valor, seria mais atual do que nunca: “O Marx dos operários e da luta de classes cai em desgraça, mas o crítico radical do fetichismo e da forma-valor continua de pé e só agora passa a ser efetivo.”<sup>11</sup>

Acreditamos que Lukács estivesse errado ao minimizar a importância dos motivos econômicos em Marx,<sup>12</sup> e Kurz ao abandonar a problemática da luta de classes no quadro de uma crítica ao capitalismo contemporâneo. É o que se tentará demonstrar agora, partindo da idéia de que não se pode perder de vista a necessidade de repensarmos as noções de **fetiche do valor** e de **luta de classes** para além do economicismo e do sociologismo, reintegrando-as numa perspectiva dialética totalizante e *materi-alista*, que seria a do próprio Marx. Antes, porém, julgamos necessário alguns esclarecimentos de ordem conceitual, sobre as principais categorias da crítica da economia política marxiana.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> KURZ, Robert. *A Intelligentsia depois da luta de classes*. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. Acesso em: dez 2004.

<sup>12</sup> Como ele próprio viria a admitir diretamente no prefácio a uma edição de 1967 da mesma obra, conforme veremos a seguir, e indiretamente, na *Ontologia do Ser Social*. Como nos informa Carlos Nelson Coutinho: “[...] o velho Lukács estava plenamente consciente da importância da crítica da economia política na constituição do método filosófico de Marx, o que não lhe aparecia de modo tão claro em *História e Consciência de Classe*.” Ver Lukács, a *Ontologia e a Política*. In: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria. **Lukács. Um Galileu no século XX**, p. 17.

<sup>13</sup> As definições que seguem podem parecer desnecessárias para o leitor mais familiarizado com as categorias da crítica da economia política marxianas. Optou-se por incluí-las neste momento da exposição por razões didáticas, seguros de que um eventual prejuízo na fluência da leitura daqueles que já dominam essas questões é compensado pelo esclarecimento prestado àqueles que não as dominam.

## 10.1 O Valor

Começemos pela noção de *fetichismo do valor*. *Fetichismo do valor* é tanto um conceito teórico, que busca explicar de modo crítico um fenômeno específico do capitalismo, quanto o nome atribuído por Marx ao próprio fenômeno. É, portanto, uma expressão que possui ao mesmo tempo um valor explicativo e um descritivo.

Trata-se, em uma primeira aproximação, de um princípio de socialização invertido, que converte as pessoas em meros suportes para a produção e permuta de mercadorias, com o fim de transformar valor em mais valor, de modo que o capital, em suas diversas encarnações – dinheiro, meios de produção, mercadorias –, se torna o verdadeiro sujeito social, cuja única meta é crescer, e as pessoas, objetos desse crescimento.

A **mercadoria** é uma coisa produzida pelo homem. Possui a propriedade de satisfazer necessidades humanas (seu **valor de uso**) e uma expressão de valor (seu **valor de troca**) que permite equipará-la ao valor de outras mercadorias em função da permuta.<sup>14</sup> Mas nem todas as coisas úteis produzidas pelo homem são mercadorias: uma coisa só se torna mercadoria a partir do momento em que é produzida não para o uso, mas para a troca, e isto só ocorre quando deixa de ser útil para o seu produtor e permanece útil para outra pessoa, que por sua vez deve dispor de uma outra mercadoria para trocar, que não lhe seja útil mas que o seja para o primeiro elemento da permuta. A mercadoria é portanto uma coisa social, ou a materialização de trabalho humano em um valor de uso passível de permuta por outras mercadorias. Embora a troca de mercadorias tenha existido antes do capitalismo, o capitalismo é o primeiro modo de produção na história onde a quase totalidade das atividades produtivas é destinada à produção de mercadorias.

O dinheiro, por sua vez, também é uma mercadoria. Seu valor de uso primário é sua propriedade social de equivalente universal, ou seja, de meio de circulação (ou troca), mercadoria “líquida”, passível de ser permutada por qualquer quantidade de qualquer outra mercadoria de valor equivalente ao seu.

---

<sup>14</sup> O preço das mercadorias é a expressão monetária do seu valor, embora geralmente não lhe corresponda exatamente em magnitude, devido a fatores cuja explanação escapa dos limites deste trabalho. Sobre este ponto, ver Marx, *O Capital*, capítulo III: O dinheiro ou a circulação das mercadorias.

Assim como a forma mercadoria, o dinheiro existia antes do capitalismo. Mas só se transforma em capital, transcendendo sua natureza original de meio de circulação, quando trocado pelas mercadorias **meios de produção**<sup>15</sup> e **força de trabalho** (na forma de salário) com o objetivo de se multiplicar, sendo a força de trabalho a única mercadoria capaz de efetuar esse milagre de multiplicação, já que transfere ao produto um valor superior ao seu próprio, que corresponde, como aliás o valor de qualquer mercadoria, ao valor do conjunto de mercadorias necessárias à sua produção e reprodução: alimentos, roupas, habitação etc. Já os meios de produção não geram, somente transferem valor.

Mas o que, afinal, é o valor? Como mensurá-lo?

O valor é, a princípio, uma referência para a troca: *isto vale tanto daquilo*. O dinheiro, os meios de produção e as mercadorias, enquanto encarnações do capital, são **formas materiais** do valor. Sua **substância** é o trabalho humano abstrato, trabalho qualitativamente indiferenciado e quantitativamente mensurável. Sua **magnitude** é determinada pelo tempo de trabalho médio socialmente necessário.

**Trabalho abstrato** é o trabalho enquanto dispêndio de energia humana que todas as mercadorias têm em comum, independente da natureza do trabalho e da mercadoria; é uma abstração das propriedades concretas das diversas formas de trabalho humano, igualando-as enquanto substância do valor. **Trabalho concreto**, em oposição a trabalho abstrato, é a atividade humana efetiva, que produz valores de uso, isto é, coisas úteis. Não pode haver trabalho abstrato sem trabalho concreto, embora possa haver trabalho concreto sem trabalho abstrato, no caso de algo não ser produzido para a troca. Assim, não são as propriedades concretas do trabalho e do produto que diferenciam as noções de trabalho concreto e trabalho abstrato, mas sua função social. Se eu assar um pão para comê-lo, não há aí um átomo de trabalho abstrato nem de valor. Mas se o mesmo fruto da minha atividade de padeiro, um pão integralmente idêntico ao primeiro, tiver sua existência destinada à venda, isto é, à troca pela mercadoria dinheiro, aí o pão terá valor, fruto do caráter abstrato do trabalho empregado em sua produção. A mercadoria, assim, enquanto valor de uso, é fruto de trabalho concreto; enquanto valor, de trabalho abstrato. Deste modo, o caráter abstrato do trabalho humano, cuja centralidade econômica é específica do modo de produção capitalista, produz valor, mas não valores

<sup>15</sup> Recursos naturais, instrumentos de produção (instalações, máquinas e ferramentas) e objetos de produção (matérias primas).

de uso, enquanto seu caráter concreto produz valores de uso mas não produz valor.

Já o **tempo de trabalho médio socialmente necessário**, que determina a magnitude do valor das mercadorias, é nem mais nem menos do que o tempo normalmente requerido para a produção de mercadorias em um dado estágio de desenvolvimento das forças produtivas em um determinado universo econômico. Não importa se um produtor individual contrai este tempo, ou, se pelo contrário, o dilata: o valor da mercadoria continua o mesmo. Por exemplo, se o tempo de trabalho médio socialmente necessário para a produção de duas camisas e de duas cadeiras for de uma hora, o valor de duas camisas e de duas cadeiras, expresso em seu valor de troca (duas camisas valem duas cadeiras ou  $x$  dinheiro), será equivalente. Já se um trabalhador produzir duas camisas e outro, duas cadeiras, na metade do tempo, terão produzido o dobro de valor total, pois produziram quatro camisas e quatro cadeiras no tempo em que normalmente se produz duas. Se forem vendê-los no mercado, seu lucro será acima da média, devido ao fato de o preço neste caso poder ser superior ao valor. Mas isso em nada irá alterar o valor unitário de cada camisa e de cada cadeira. No extremo oposto, se levarem o dobro do tempo para produzir as mesmas camisas e as mesmas cadeiras, terão produzido a metade do valor total, sem alterar o valor unitário de cada produto. Se forem vendê-los no mesmo mercado, terão prejuízo e assim por diante.<sup>16</sup>

O tempo de trabalho médio socialmente necessário é alterado periodicamente pelo desenvolvimento das forças produtivas, isto é, quando a média de tempo socialmente necessário para a produção de determinada mercadoria diminui, em função do desenvolvimento de novas tecnologias, das habilidades do conjunto dos trabalhadores etc. Também pode ser retardado, em função de guerras ou desastres de amplas proporções.

O **valor**, como o capital, não é uma coisa, mas o princípio norteador abstrato da forma como os homens produzem e reproduzem sua vida em sociedade sob o modo de produção capitalista. Ele só adquire essa função a partir da transformação da força de trabalho humana em mercadoria e das pessoas em máquinas de trabalho abstrato, no circuito da produção de coisas úteis mutuamente permutáveis, ou seja, mercadorias. Isto requer um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas e das

<sup>16</sup> Nesses exemplos, para uma maior clareza da exposição, os trabalhadores são proprietários dos instrumentos e objetos de produção necessários à produção das cadeiras e camisas, não havendo alienação de mais-valia. Na realidade, não é isso que ocorre.

relações de produção, calcadas na alienação dos produtores dos meios de produção.

O valor, portanto, não se torna um fetiche somente por ser um princípio abstrato, mas na medida em que organiza o conjunto das relações sociais, subordinando o homem ao imperativo de sua expansão contínua, a despeito de tudo e de todos. É o coração e a alma do capital, encarnado ora em dinheiro, ora em meios de produção, ora em mercadorias.

O capitalismo, enfim, é o sistema social do capital, onde as pessoas não produzem para consumir, mas são consumidas para produzir mais valor, onde a produção e o consumo humanos convertem-se de fins em meios para a transformação de valor em mais valor, ou de capital em mais capital, acima de quaisquer outros critérios.<sup>17</sup> Esta transformação é a finalidade que orienta o conjunto das atividades humanas sob o capitalismo.<sup>18</sup> Por isto diversos autores (Rubin, Kurz etc.) consideram a noção de fetiche do valor (ou fetichismo da mercadoria) o cerne da teoria econômica de Marx.<sup>19</sup> Esta, porém, é ao mesmo tempo uma teoria histórica e social, centrada na análise crítica do capital, mas que não se restringe a ele. Neste sentido, a economia, entendida em sentido geral, significando o modo como os homens produzem e reproduzem coletivamente suas condições de vida, ocupa uma posição metodológica de destaque na análise marxiana da sociedade e da história como um todo.

Com o objetivo de desfazer mal-entendidos resultantes de uma má leitura deste princípio metodológico, ou mesmo de uma boa leitura feita de má fé, já esclarecia Engels:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento *finalmente* determinante é a produção e a reprodução da vida social. Nem Marx nem eu asseveramos mais do que isso. Logo, se alguém torce isso, dizendo que o elemento

---

<sup>17</sup> A própria utilidade das coisas, seu valor de uso, torna-se refém de seu valor: em linguagem comum, as coisas só são produzidas se a produção for mais lucrativa que a de outras coisas, o que faz da satisfação de necessidades humanas um fator secundário e subordinado do processo. Isto acaba determinando, em grande medida, ao longo do tempo, a própria noção social do que é ou não útil.

<sup>18</sup> Segundo Kurz, também sob o “socialismo de caserna”. Ver KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**.

<sup>19</sup> Rubin chega mesmo a afirmar que a “teoria do fetichismo da mercadoria’ [...] poderia ser chamada, com maior exatidão, de teoria geral das relações de produção na economia mercantil-capitalista.” RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria marxista do valor**, p. 16.

econômico é o *único* determinante, ele transforma aquela proposição em uma frase sem sentido, abstrata e tola.<sup>20</sup>

Ou, na formulação de Kosik:

A economia não é apenas produção dos bens materiais: é a totalidade do processo de produção e reprodução do homem como ser humano-social. A economia não é apenas produção de bens materiais; é ao mesmo tempo produção das relações sociais dentro das quais esta produção se realiza.<sup>21</sup>

Esta noção geral de economia refere-se ao conjunto das forças produtivas e das relações de produção que compõe qualquer modo de produção. Já a teoria do fetiche do valor, partindo da noção geral, desvela a forma específica como se dá a “produção e a reprodução da vida social” sob o modo de produção capitalista. Por outro lado, embora o fetiche do valor (ou fetichismo da mercadoria) seja uma especificidade do sistema do capital, o fetichismo em geral – entendido como o processo não consciente mediante o qual as pessoas atribuem a algo ou alguém exterior a elas poderes sobre si próprias, poderes esses que, na realidade, são elas que possuem – atravessa toda a nossa “pré-história”,<sup>22</sup> assumindo em cada época expressões variadas:

Nos modos de produção asiáticos, o Filho do Céu ou Imperador Divino assume essa função, e no feudalismo, o solo. O dinheiro, como uma das muitas formas do fetichismo, existe em todas essas sociedades, mas ainda não possui a função geral de representar a socialização inconsciente, que adota outras formas.<sup>23</sup>

Nesse sentido, “fetichismo” se converte praticamente em sinônimo de reificação (coisificação), termo caro a Lukács, que significa a desistoricização, ou naturalização, das relações sociais, convertendo os sujeitos em objetos (coisas) de forças sociais que escapam ao seu controle. É, aliás, a partir do conceito de reificação que Lukács problematiza a consciência de classe como necessária para a práxis revolucionária, única atividade

<sup>20</sup> ENGELS, *apud* FERNANDES, Florestan (org.). **Marx-Engels**, p. 132.

<sup>21</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 191.

<sup>22</sup> Para Marx, a modernidade ainda faz parte de nossa pré-história. A verdadeira história humana, de sociedades livres e conscientes, ainda não começou.

<sup>23</sup> Cf. KURZ, Robert. Pequeno Glossário. In: KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

capaz de superar a reificação das relações sociais, conforme veremos mais detidamente adiante. O marxismo é então entendido como o fundamento teórico ou científico necessário dessa consciência e dessa práxis. Mas o que exatamente municia o marxismo desta capacidade, desta potência? É neste ponto que a articulação da noção de *fetichismo do valor* com a de *luta de classes* enquanto “motor da história” (*Manifesto Comunista*) revela todo o seu vigor teórico e político, pois o primeiro só pode ser superado pela ação consciente de um sujeito social revolucionário, ao mesmo tempo em que cria as condições para a sua emergência. É por isso que uma crítica ao fetichismo do valor, por mais acurada que seja, que abandone a questão da luta de classes, revela-se uma crítica impotente.

## 10.2 O Princípio da totalidade, a economia e o sujeito social

Para Lukács, em *História e Consciência de Classe*, o que faz do marxismo uma ciência revolucionária é, mais do que sua ênfase metodológica na economia, o ponto de vista da totalidade:

A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do sentido revolucionário na ciência.* [...] com Marx a dialética hegeliana tornou-se [...] uma “álgebra da revolução”.<sup>24</sup>

O ponto de vista da totalidade, além disso, só seria acessível a um sujeito social, a uma classe que fosse ela mesma uma totalidade, cujo interesse representasse o interesse universal da humanidade, a classe operária.

Lukács chega mesmo a afirmar que “todo o sistema do marxismo se desfaz com o princípio de que a revolução é o resultado de um ponto de vista em que a categoria da totalidade é dominante.”<sup>25</sup>

Mas por que atribuir à categoria da totalidade do método dialético esta centralidade revolucionária *em detrimento* da crítica da economia política? Se assim fosse, o marxismo não seria necessário, restando Hegel suficiente. Como diz Kosik:

<sup>24</sup> LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**, pp. 105-6.

<sup>25</sup> Idem *ibidem* p. 109.

[...] a totalidade como meio conceitual para compreender os fenômenos sociais permanece abstrata se não se põe em evidência que tal totalidade é totalidade de base e superestrutura, bem como de seu movimento, desenvolvimento e relações recíprocas, embora cabendo à base um papel determinante.<sup>26</sup>

Löwy é ainda mais específico, quando afirma categoricamente que “a diferença entre a dialética materialista de Marx e a dialética idealista de Hegel está na importância determinante da economia no desenvolvimento histórico da obra de Marx”.<sup>27</sup>

O próprio Lukács, no prefácio de 1967 de *História e Consciência de Classe* (que não consistiu em mais uma “autocrítica” sob coação), reconhece o fato e “corrige” essa dessimetria – minimizar a importância da economia em relação a uma hipertrofia da “totalidade”:

[...] surgia em mim um exagero hegeliano, porquanto opunha a posição metodológica central da totalidade à prioridade da economia: “Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade.” Esse paradoxo metodológico acentua-se ainda mais porque a totalidade era vista como a portadora categorial do princípio revolucionário da ciência [...].<sup>28</sup>

Tal “exagero”, porém, era em parte justificável, tendo em vista a necessidade conjuntural de se combater o reducionismo economicista, de coloração positivista, de boa parte da II Internacional. Mas como Marx inequivocamente põe em primeiro plano a análise econômica para a compreensão tanto da composição da luta de classes quanto das transformações sociais e da mediação das idéias de cada época (a “matéria prima” da consciência de classe), epistemológica e politicamente nenhuma “ortodoxia” marxista deveria relevar este ponto, sintetizado na célebre passagem da *Contribuição à crítica da economia política*, na qual Marx demonstra que é sobre a estrutura econômica da sociedade que se eleva a superestrutura, que o “modo de produção da vida material condiciona

<sup>26</sup> KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, p. 60.

<sup>27</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Ideologias e ciências sociais*, p. 17.

<sup>28</sup> LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*, p. 21.

o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”,<sup>29</sup> que contradições entre forças produtivas e relações de produção gestam períodos revolucionários etc.

Diversas outras passagens de Marx ou Engels poderiam ilustrar esse ponto: não é possível pensar o marxismo desconsiderando a questão da *determinação em última instância* da economia, enquanto *übergreifendes-Moment* de um modo de produção, sobre as demais instâncias de cada totalidade sócio-histórica.

Robert Kurz sabe disso, e este me parece o seu grande mérito:

O conceito de “economismo”, aqui, está longe de designar um modo defeituoso ou insuficiente de reflexão teórica social, que porventura descure outras áreas da vida, complexos causais e contextos motivacionais – o que tem vindo a tornar-se um fácil argumento para todo o serviço de ignorantes liberais, tanto da esquerda como da direita, que apenas aspiram a poder continuar a pensar nas categorias em vigor e, de tanta suposta multicausalidade e contingência, etc. já não querem perceber o núcleo lógico do sistema. Antes é precisamente esse núcleo duro que é animado por um economismo não apenas subjetivo ou teórico, mas objetivo e prático, como sua essência estruturante: simplesmente um “economismo real” de critérios capitalistas intransigentes que, na sua unidimensionalidade, sistematicamente toma conta de todas as outras “lógicas setoriais” que relegou para o seu exterior, acabando por cilindrá-las – e que se vai infiltrando em todos os contextos motivacionais a todos os níveis.<sup>30</sup>

Kurz, porém, em sua defesa de que o essencial (e o **atual**) em Marx é sua crítica ao fetiche do valor, comete o equívoco de afirmar que não há nenhum sujeito social enquanto totalidade além do próprio capital, o “sujeito automático”. Quanto às classes sociais, para ele são um “fenômeno secundário”:

No lugar de um conceito da forma do sistema produtor de mercadorias e de sua condicionalidade histórica aparece

<sup>29</sup> Cf. MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**, pp. 24-5.

<sup>30</sup> KURZ, Robert. **Os Fantasmas reais da crise mundial**. Documento eletrônico: <http://obeco.no.sapo.pt/rkurz175.htm>. Acesso em: dez 2004.

[...] um conceito reduzido das “classes lutadoras”, como a suposta razão última da socialização; o *constitutum* tornou-se *constituens*, o fenômeno secundário das classes sociais foi transformado num fato inquestionável.<sup>31</sup>

Se Kurz pode ter alguma razão ao condenar a redução do complexo teórico elaborado por Marx a um mero conflito entre “classes lutadoras”, entre “exploradores e explorados”, equivoca-se tanto em termos históricos quanto lógicos em sua definição das classes sociais como “fenômeno secundário”, pois:

A relação de capital apenas surge durante o processo de produção porque ela já existe no ato de circulação, nas condições econômicas fundamentalmente diversas em que se defrontam comprador e vendedor, em sua relação de classe. Não é o dinheiro que, por sua natureza, estabelece essa relação; é antes a existência dessa relação que pode transmutar uma simples função monetária numa função de capital.<sup>32</sup>

Vejamos uma outra formulação de Marx a propósito da mesma questão:

O homem pode viver na medida apenas em que produz os seus meios de subsistência, e só pode produzi-los na medida em que se encontre na posse de meios de produção, na posse das condições objetivas de trabalho. Compreende-se assim que se o operário for despojado dos meios de produção, também ficará privado dos meios de subsistência e, inversamente, não pode criar nenhum meio de produção. Por conseguinte, o que no *primeiro processo*, antes de o dinheiro e a mercadoria se terem transformado realmente em *capital*, lhes imprime desde o início o *caráter de capital* não é nem sua condição de dinheiro nem a sua condição de mercadoria, nem o valor de uso material destas mercadorias, que consiste em servirem como meios de subsistência e de produção, mas sim o fato de que este dinheiro e esta mercadoria, estes meios de produção e meios de subsistência, se defrontam com a *capacidade de trabalho* – despojada de toda a riqueza objetiva – como *poderes*

<sup>31</sup> KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 48. Cf. também, do mesmo autor, **A Intelligentsia depois da luta de classes**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. Acesso em: dez. 2004.

<sup>32</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro II, p. 45.

*autônomos* personificados nos seus possuidores; o fato de que, portanto, as condições materiais necessárias para a realização do trabalho estão *alienadas* (*entfremdet*. Al.) do próprio operário, ou, mais precisamente, se apresentam como *fetiches* dotados de uma vontade e alma próprias; o fato de as *mercadorias* figurarem como *compradores* de pessoas. [...] Não é o operário que compra meios de subsistência e meios de produção: são os meios de subsistência que compram o operário para o incorporarem nos meios de produção.<sup>33</sup>

Ou seja, o “sujeito automático” não vem do céu, nem da pura lógica interna da teoria, mas é o resultado histórico das formas como as relações sociais fetichistas vêm se desenvolvendo e objetificando, desde o fim do “comunismo primitivo”, através da **luta de classes**.

Em sua crítica ao “marxismo operário”, Kurz também argumenta que este não teria atingido a compreensão do problema do valor, limitando-se a denunciar a exploração da mais-valia. Ora, a exploração da mais-valia é a principal manifestação fenomênica do fetiche do valor, que só se tornou o núcleo do capitalismo na medida em que constitui a estrutura (pseudo) lógica para a apropriação de mais-valia por parte da burguesia (ou da burocracia). Sem esta apropriação, não haveria capitalismo, tampouco fetiche do valor. Que este processo de apropriação seja mais ou menos consciente, em nada altera o fato de que é o que move o capitalismo. Assim, ainda que o “marxismo operário” não domine plenamente a teoria, o que seria de fato um problema, não faz sentido descolar a crítica ao valor em si da crítica à expropriação de mais-valia, ou seja, do motor da luta de classes sob o capitalismo.

Kurz também sugere que não se trata mais, em nome do fim do trabalho e do capital, portanto das classes, de opor o trabalhador ao capitalista, ou mesmo o trabalho ao capital, já que são os dois lados da mesma moeda fetichista, mas de mobilizar todos aqueles para quem o fetichismo é intolerável; só que esses são necessariamente os subordinados ao trabalho ou à exclusão do mesmo. É por isso que Antunes, mesmo reconhecendo a relevância teórica de Kurz, condena sua posição com respeito à luta de classes, lamentando que

---

<sup>33</sup> Cf. MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, pp. 70-71.

um autor tão instigante e responsável por uma das mais contundentes críticas ao capital e seu sentido destrutivo, se mostre *obliterado* para compreender as *novas configurações da luta de classes*, que não são *os últimos combates*,<sup>34</sup> mas as formas de confrontação entre a *totalidade do trabalho* e o *capital social total*, entre a classe trabalhadora em suas mais diversas clivagens e as *personificações do capital*.<sup>35</sup>

Se isso está correto, a noção de fetichismo não pode ser contraposta à de luta de classes em uma perspectiva emancipatória, pois não é possível conceber a superação do capital sem articular economia e política. Jogar fora a luta de classes é jogar fora o elemento político do marxismo.

A este propósito, há uma reflexão de Žižek que sintetiza de modo brilhante o método desenvolvido (embora não sistematizado) por Marx para se desvelar essa articulação complexa:

A luta de classes “política” ocorre em pleno centro da economia [...] enquanto, ao mesmo tempo, o domínio da economia serve como a chave que nos permite decodificar as batalhas políticas. [...] primeiro, devemos avançar do espetáculo político para sua infra-estrutura econômica; depois, num segundo passo, devemos confrontar a dimensão irreduzível da batalha política em pleno coração da economia.<sup>36</sup>

Mas esta formulação, embora verdadeira, ainda permanece em um plano muito geral. Como, a partir daí, desenvolver a análise concreta das situações concretas, como diria Lenin, de modo a orientar a práxis revolucionária *hoje*?

### 10.3 A Esfinge

O desafio estratégico mencionado acima, do qual aparentemente nenhum marxista contemporâneo tem podido dar conta com a necessária competência, foi identificado com precisão por Anderson:

<sup>34</sup> Alusão ao título de uma coletânea de artigos de Kurz.

<sup>35</sup> Cf. ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**, p. 164, nota 76.

<sup>36</sup> ŽIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.

O problema dessa estratégia permanece ainda hoje, como há cinquenta anos, como a Esfinge a defrontar o marxismo no Ocidente. É evidente que a liberdade da democracia capitalista, magra mas real com sua cédula e carta de direitos, só pode ceder à força de uma liberdade qualitativamente maior da democracia socialista, exercida sobre o trabalho e a riqueza, a economia e a família, bem como sobre a sociedade organizada. Mas como dominar as estruturas flexíveis e duráveis do Estado burguês, infinitamente elásticas ao se ajustarem a acordos sobre os quais ele imediatamente repousa, e infinitamente rígidas em preservarem a coerção da qual ele depende finalmente? Que bloco de forças sociais pode ser mobilizado, por que meios, sempre se encarregando dos *riscos* de desconectar o ciclo das acumulações de capital nas nossas economias de mercado intrinsecamente interligadas? São questões que nos lembram constantemente que o problema da estrutura e do sujeito – estruturas do poder econômico e político operativo, sujeitos de alguma insurgência calculável contra elas – é um problema não apenas para a teoria crítica, mas também para a mais concreta de todas as práticas.<sup>37</sup>

Kurz, que considera o capitalismo à beira do colapso, provavelmente atribuiria a dificuldade do marxismo em resolver os dilemas propostos por esta “esfinge” à incapacidade dos marxistas, em seu apego à luta de classes, de superarem teoricamente o fetiche do trabalho e do valor, embora reconheça que tal não teria sido possível no período “clássico” da revolução de outubro, muito menos no de Marx, pois as forças produtivas ainda não estariam maduras para o colapso sistêmico. Assim, fizeram mais ou menos o que se podia esperar, e bem mais que isto, no caso do gênio de Marx.

Hoje, porém, este amadurecimento teria ocorrido. Mas será que o problema é mesmo o apego dos marxistas ao “Marx da luta de classes”? O próprio Kurz, sempre que questionado sobre propostas de ação concretas, esquiva-se com a evasiva (justa) de que nenhum teórico individual é capaz de encontrar soluções para problemas de tal magnitude, devendo contudo estimular a reflexão dos movimentos sociais, os únicos capazes de transformações efetivas, nesse sentido. Em outras ocasiões, o mesmo Kurz propõe que a reflexão teórica se volte para a questão do desenvolvimento

<sup>37</sup> ANDERSON, Perry. *A Crise da crise do marxismo*, pp. 93-4.

de formas embrionárias de sociabilidade não capitalistas dentro do capitalismo, que serviriam de modelos ou laboratórios para sua efetivação em escala mais ampla, para além do capital. Mas não se detém neste tema. Mais recentemente, ele tem insistido em se evitar comprometer o rigor crítico da teoria com soluções imediatistas.

Bem, nesse ponto, é importante voltarmos a Lenin, como propõe Zizek, não no sentido de repetirmos suas estratégias (datadas, em parte), mas no de retomarmos a necessária conexão entre teoria crítica e ação coletiva, ou seja, a práxis revolucionária, como o que de mais importante há a fazer. Mas de que forma? E qual o papel da comunicação e do gosto nessa história?

Antes de retomarmos essas questões, é importante nos determos um pouco mais no presente debate com Kurz. Em dado momento,<sup>38</sup> ele desenvolve uma importante distinção entre, de um lado, a noção de classes sociais “mistificadas como meta-sujeitos sociais” e, por outro lado, enquanto *categoria social analítica*. Cabe perguntar: a crítica (aliás correta) à “mistificação” invalida a “categoria social analítica”, ou mesmo prova de modo conclusivo a inexistência ou falência das classes enquanto algo mais do que uma mistificação? Kurz não chega propriamente a afirmar isto, mas tal idéia é insinuada ao longo de grande parte de sua obra, o que a converte em uma bela teoria desprovida de qualquer base social de ação.

Sobre a importância desta base social para o sucesso da implementação de uma alternativa sociometabólica ao capital, que lhe seja superior, Mészáros é contundente:

[...] o resultado positivo não depende de reconhecerem os intelectuais que a justificação histórica do sistema do capital está superada, mas da força material de um sujeito social consciente capaz de erradicar o capital do processo sociometabólico, superando desse modo a dominação da “riqueza estranha” sobre a sociedade. Se tal sujeito provar ser inferior à tarefa, não pode haver esperança para o projeto socialista. Mas, neste caso, não haverá esperança de sobrevivência para a humanidade.<sup>39</sup>

Por outro lado, se Kurz estiver certo ao afirmar que a terceira revolução industrial (microeletrônica) conduz o capitalismo ao seu limite lógico – pois

<sup>38</sup> KURZ, Robert. **O Colapso da modernização**, p. 48.

<sup>39</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 942.

eliminando o trabalho abstrato elimina sua própria “substância geradora de valor” –, o conseqüente esvaziamento da classe operária torna inviável, queira-se ou não, sua possibilidade de ação transformadora. Mas, sendo assim, o que resta para uma perspectiva emancipatória concreta? Kurz dá a resposta: a elaboração de uma nova teoria radical que possa orientar os movimentos sociais. Certo, mas quais “movimentos sociais”?

O que tornava a classe trabalhadora do século XIX, ou melhor, o proletariado industrial urbano, uma classe revolucionária era o fato de ser a produtora da parte mais substancial da riqueza social e ao mesmo tempo ser alienada desta mesma riqueza; era o seu número; era a especificidade de a própria organização coletiva da produção industrial agrupar os operários na forma de verdadeiros exércitos de produção, o que facilitava sua conversão em exércitos revolucionários. Esvaziado o proletariado em sua conformação “clássica”, inviabilizada a perspectiva de tomada violenta do aparelho de Estado, este mesmo enfraquecido diante das contradições internas e externas de uma economia globalizada, a *quais* movimentos sociais dirigir-se, e com *qual* perspectiva de *ação* revolucionária?

Como esta questão permanece sem resposta, e nem mesmo é formulada com a mesma insistência e rigor de outros momentos de seu pensamento, a proposta de Kurz de se elaborar uma nova teoria radical que possa orientar os movimentos sociais converte-se, malgrado seu autor, em idealismo.

Portanto, se se tem por objetivo não somente uma *teoria* emancipatória, mas *ações* emancipatórias, e já que é ponto pacífico que a superação do moderno sistema produtor de mercadorias só pode ser fruto de *práxis* coletivas, faz-se necessário, junto à crítica fundamental à mistificação das classes enquanto meta-sujeitos sociais, conservar a *categoria social analítica* “classe social” de modo a identificar, nos “movimentos sociais” atuais, aqueles aos quais, por seus *interesses concretos de classe*, ainda que não conscientes, e por sua *força organizacional e numérica concreta*, ainda que potencial, a teoria deveria ser apresentada enquanto orientação crítica da ação.

Se das táticas de ação de Marx para o século de XIX pode-se dizer que já cumpriram sua missão histórica, nem por isso deixa de ser urgente, caso se queira conservar e operacionalizar sua crítica ao fetiche do valor, o desenvolvimento de um projeto positivo de ação, caso contrário fica-se enclausurado em um idealismo criticista impotente.

Pode-se também perguntar: a crítica de Kurz ao Marx do movimento operário vale para “luta de classes” somente no que se refere ao prole-

tariado industrial atual como sujeito social, como o sujeito histórico da revolução, ou também enquanto categoria de análise mais ampla e objeto de organização política?<sup>40</sup> Ou seja, será que junto ao projeto da revolução operária clássica, também teria “vencido a validade” da tarefa de se buscar entender e superar contradições sociais à luz da idéia de que os “sujeitos-mercadoria”, como quer Kurz, o são de formas variadas e conflitantes, tenham disso consciência ou não, de acordo com a posição que ocupam em meio às relações de produção?

Como, afinal, superar a “forma comum”, o “sujeito automático”, o capital? No séc. XIX, Marx acreditava que através de uma

[...] declaração da **revolução permanente**, da *ditadura de classe* do proletariado como ponto necessário de transição para a *supressão das diferenças de classe em geral*, para a supressão de todas as relações de produção em que estas repousam, para a supressão de todas as relações sociais que correspondem a essas relações de produção, para a subversão de todas as idéias que brotam dessas relações sociais.<sup>41</sup>

Talvez seja uma solução *estrategicamente* datada. Mas devemos deliberadamente nos esquivar, mesmo dentro dos limites do campo teórico, do esforço de elaborar uma estratégia de ação atual que vá além da teoria? E se a resposta é negativa, a noção de luta de classes deveria ser abandonada? Também não, pois “[...] a questão da crítica radical é inseparável daquela de um *agente social* em relação ao qual é possível vislumbrar uma *alternativa estrutural* à ordem social dada.”<sup>42</sup>

Não se pode negar que a posição de Kurz é coerente com sua leitura de Marx. Epistemologicamente, para ele, o que permanece vivo do pensamento de Marx não é o seu caráter revolucionário propositivo, enquanto fundamento teórico para o dismantelamento da sociedade capitalista e a construção da socialista, mas seu caráter crítico radical e sua profundidade analítica:

<sup>40</sup> Em *O Colapso da Modernização*, o próprio Kurz destaca a importante distinção entre classe social como categoria de análise e sujeito histórico.

<sup>41</sup> MARX, Karl. **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850**. Documento eletrônico: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/index.htm>. Acesso em: jun 2004. Os bolcheviques e aqueles que seguiram seu modelo, viram na ditadura do partido comunista a encarnação da ditadura do proletariado. Esta, porém, enquanto transição para a supressão do capital, jamais ocorreu.

<sup>42</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 234.

A obra de Marx, de acordo com o seu significado atual, representa antes uma *teoria negativa do colapso* do que uma teoria positiva do “desenvolvimento socialista”, embora tenha sido explorada pelas ditaduras burocráticas para a legitimação do socialismo de estado. Por isso, o arcabouço lógico e analítico do marxismo é a projeção teórica do capitalismo e de seu desenvolvimento até o seu futuro estado maduro de crise.<sup>43</sup>

É por ver as coisas deste modo que Kurz propõe, em diversos textos,<sup>44</sup> a distinção entre o Marx da crítica ao fetiche do valor e o da luta de classes. Considerando mais de perto a obra de Marx, entretanto, a distinção se mostra simplesmente inviável. Ou seja, ainda que no plano estritamente teórico, é logicamente impossível insistir na crítica ao fetiche do valor abandonando a noção de luta de classes. Vejamos.

Kurz chega a afirmar que “a tentativa marxiana de transcender o capital por meio de uma mera *absolutização* da ‘classe operária’ [...] foi sempre uma construção enviesada, pois assim se intentava alcançar em totalidade o que era um momento particular, imanente ao próprio capital.”<sup>45</sup>

Será mesmo? Vejamos: “Proletariado e riqueza são antíteses. E nessa condição formam um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. Do que aqui se trata é da posição que um e outra ocupam na antítese. Não basta esclarecê-los como os dois lados – ou extremos – de um todo.”<sup>46</sup>

Nesta passagem, Marx e Engels parecem refutar a crítica de Kurz, exatamente por lhe darem razão. Ou seja, se trocarmos o conceito “propriedade privada” por “capital”, como aliás o próprio Marx viria a fazer mais tarde, percebemos uma antecipação do raciocínio de Kurz sobre o capital constituir a única totalidade. O que se perde em Kurz, porém, são os pólos positivo e negativo desta totalidade, as classes em disputa, a antítese con-

<sup>43</sup> KURZ, Robert. **Marx 2000**. Documento eletrônico: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?table=transnationales&index=1&posnr=678&backtext1=text1.php>. Acesso em: jul. 2006.

<sup>44</sup> O tema é recorrente, como pode ser constatado de modo inquestionável em uma entrevista relativamente recente. Cf. KURZ, Robert. Entrevista a Sonia Montañó. In. **Revista IHU Online**, no. 188, 10.07.2006. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, S.Leopoldo, Porto Alegre, RS. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz234.htm>. Acesso em: jul. 2006.

<sup>45</sup> KURZ, Robert. **A Intelligentsia depois da luta de classes**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. Acesso em: dez. 2004.

<sup>46</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003a, pp. 47-9.

stitutiva e potencialmente supra-sunora; o proletariado só é a classe universal na medida em que seu interesse *particular* em se libertar do capital só pode ser efetivado na prática mediante a libertação *universal* de toda a humanidade. Em termos dialéticos, é uma particularidade atual que carrega em si uma potência universal, a qual só se atualiza no momento em que seu ser social de classe se desvanece, carregando consigo as demais classes e a própria sociedade de classes. Por outro lado, como demonstra Mészáros sobre a atuação concreta da burguesia na manutenção do sistema, “a capacidade do capital de deslocar suas contradições opera por meio da atividade e da prática mediadora da classe que positivamente identifica seus interesses com os limites objetivos deste sistema de controle sociometabólico.”<sup>47</sup>

É verdade que ao chamar de “falsa imediatez *sociologista*” a expectativa marxiana (e marxista) de ver na classe operária do séc. XIX e início do XX “o” sujeito histórico da superação do capitalismo, Kurz certamente tem razão. Mas quando ele joga fora, junto a este sociologismo imediatista, a *categoria analítica luta de classes* e a práxis revolucionária potencial nela calcada, permanentemente atualizada enquanto a sociedade permanece dividida em classes antagônicas, enfraquece sua própria crítica enquanto prática teórica emancipatória.

Afinal, como disse Marx em uma outra circunstância: “alguns dos cidadãos que intervieram em nosso debate, ao intentarem atenuar as proporções das coisas e apresentar esta relação fundamental entre o empregador capitalista e o operário como uma questão secundária, cometeram [...] um erro.”<sup>48</sup>

Ou, como diria, hoje, Mészáros:

Acreditar, como dizem, que as contradições do capital e do trabalho não existem, ou que nunca serão reconhecidas e que jamais sofrerão a ação daqueles que mais sentem seus impactos devastadores, exige que também se acredite que o povo nada mais é do que cegos idiotas para sempre hipnotizados pelas promessas da “circulação econômica” universalmente benéfica do capital, embora os fracassos monstruosos do sistema afetem diretamente a vida de bilhões de pessoas. A

<sup>47</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002, p. 466.

<sup>48</sup> Cf. **Salário, Preço e Lucro**. Documento eletrônico. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1865/06/salario/index.htm>. Acesso em: jul 2004.

avaliação feita por Marx do desenvolvimento da consciência social é muito mais plausível, ao enfatizar que “o reconhecimento do produto como algo seu, e a consciência de que sua separação das condições de realização é uma injustiça – *uma relação imposta pela força* – é um enorme avanço da consciência, *ela própria o produto* do modo de produção capitalista e também o ANÚNCIO DO SEU DESTINO, tal como a consciência do escravo de que *ele não poderia ser a propriedade de outro* reduziu a escravidão a uma existência artificial, hesitante, e tornou impossível para ela continuar a prover as bases da produção”.<sup>49</sup>

Kurz poderia argumentar que, efetivamente, as circunstâncias eram outras e que, hoje, o desemprego estrutural promovido pela revolução microeletrônica – que aumenta de forma brutal a parte constante do capital em relação à variável em sua composição orgânica – e a ausência da geração de novos mercados de massa compensatórios têm tornado o próprio trabalho abstrato obsoleto como substância do valor (conseqüentemente o movimento operário), o que representa um curto-circuito no sistema, mas não propriamente uma alternativa de socialização superior.

Ainda assim, a acumulação de capital – que ocorre graças a uma gigantesca taxa de mais valia relativa – e sua concentração em cada vez menos mãos conduzem à formação de uma espécie de superburguesia transnacional e a uma pauperização crescente das demais classes e frações de classes em escala global (demos a estas o nome que quisermos), que a ela podem se opor e, de fato, se opõe, mesmo que ainda não sob a forma de movimentos conscientes de classe, nem de modo eficaz numa perspectiva para além do capital enquanto “forma comum”.

Todavia, este caráter *não conscientemente classista*<sup>50</sup> dos movimentos sociais de resistência da atualidade não deveria nos surpreender, muito menos a Kurz, que sabe muito bem que:

Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção superiores se lhe substituem

<sup>49</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 716-7. As citações de Marx desta passagem são atribuídas por Mézáros ao título “Economic-works: 1861-1864”, p. 246. As reflexões de Marx sobre o papel econômico da consciência do escravo são de uma importância decisiva para a presente pesquisa.

<sup>50</sup> Que é um dado fundamental para esta tese.

antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade.<sup>51</sup>

Ou, numa formulação de nossos dias que aproxima a questão um pouco mais do objeto da presente pesquisa: “Mesmo as palavras mais emotivas e eloqüentes de exortação ideológica são impotentes caso não estejam sustentadas por forças materiais dinâmicas e tendências objetivas de desenvolvimento.”<sup>52</sup>

Ora, se essas “tendências objetivas de desenvolvimento” dizem respeito sobretudo ao fato de a superação total do capital só poder concretamente realizar-se quando todo o mundo estiver a ele subordinado, numa economia globalmente integrada, o início do domínio completo da burguesia (transnacional) não poderia ser representado pela “guerra total” de Bush? Afinal, será que a “pura expressão política” da dominação burguesa era mesmo o Estado nacional? Ou este foi necessário somente em seus primeiros estágios?

Se essa hipótese estiver correta, o problema da luta de classes não teria realmente chegado ao fim; pelo contrário, parafraseando Kurz *contra* Kurz, “continua de pé e só agora passa a ser efetivo”. Talvez o que tenha acabado, em 1989, não seja “a luta de classes”, “o Manifesto”, como propõe Kurz, mas simplesmente a práxis da Terceira Internacional, com toda a sua carga de reducionismo politicista, taticista, que caracterizou a legitimação ideológica do Leste e do sul “comunistas”. Por isso, mais do que falar em um Marx da crítica ao fetiche do valor e em um “outro”, da luta de classes, é preciso distinguir uma epistemologia marxiana ainda insuperada de uma política datada, e sobretudo elaborar novas práxis.<sup>53</sup>

Nesse sentido, retomando Lukács, e aceitando o postulado de Kurz de que o movimento operário “clássico” teria atuado não para além, mas para dentro do capital, poderíamos concluir que o proletariado *ainda* não

<sup>51</sup> MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**, pp. 24-5.

<sup>52</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 426.

<sup>53</sup> E é nesse ponto, como veremos adiante, que a presente discussão, embora extensa, se mostra relevante e mesmo indispensável para a compreensão da *dialética interna* do gosto, entre sabor/prazer e saber/conhecimento, e de sua *dialética externa*, de complexo *atualmente determinado* pela economia mercantil, mediante a atuação das ITCs, mas *potencialmente determinante* de uma economia humanizada, passagem para a qual essas mesmas ITCs poderiam ser instrumentalizadas, dentro de uma luta política mais ampla, para a qual, entre outros fatores, seria importante que fosse de algum modo recriado “o *pathos* dos primeiros movimentos da classe trabalhadora”, na expressão de Lukács. Cf. LUKÁCS, apud MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 494.

se fez sujeito histórico, isto é, sujeito consciente de seu próprio destino – por que, em estágios anteriores de desenvolvimento do capitalismo, isto simplesmente **não era possível**.

## 10.4 A Luta de classes hoje

Podemos agora afirmar que é na compreensão do conceito **modo de produção** como totalidade histórica que as noções de **fetiche do valor** e **luta de classes** tornam-se fecundas em sua complementaridade dialética, compondo o arcabouço teórico para uma análise marxista rigorosa do conjunto das atividades humanas, para além de qualquer economicismo ou sociologismo.

Nesta linha de raciocínio, ao invés de descartarmos a noção de luta de classes, seria talvez o momento de repensá-la em um outro patamar, para além dos Estados nacionais e das formas convencionais de organização (sindicatos e partidos), retomando em novas bases o internacionalismo original do movimento operário. Os fóruns sociais internacionais e ações similares podem representar um esboço nessa direção, não como manifestações do proletariado fabril em sua expressão clássica, mas como a confluência organizada<sup>54</sup> dos não-proprietários dos meios de produção<sup>55</sup> de todo o mundo num sentido nitidamente antiburguês:

[...] a transcendência do Estado e quem a desencadeia, o proletariado (ou, para utilizar um termo teoricamente mais preciso: o trabalho, o antagonista estrutural do capital), estão inseparavelmente ligados e constituem o ponto central da teoria

<sup>54</sup> Organização esta, diga-se de passagem, que tem nas novas tecnologias da comunicação um suporte fundamental.

<sup>55</sup> Sabemos que, hoje, com a pulverização acionária da propriedade dos meios de produção, e com a hegemonia do capital financeiro na economia global, faz pouco sentido insistirmos na figura do capitalista do século XIX enquanto “o burguês”. A burguesia, porém, é hoje constituída por aqueles que detém o controle mais substantivo da terra, dos meios de produção (os principais acionistas e as “encarnações” do proprietário na forma de executivos) e dos aparatos – repressivos e ideológicos – de Estado (a burguesia gerencial e financeira e seus representantes políticos), determinando, de maneira menos ou mais consciente, o destino da esmagadora maioria das pessoas, sob o imperativo cego da valorização do valor, nos limites da coação da concorrência e das lutas intraclassistas e entre as classes. O pequeno-burguês, por sua vez, continua a ser basicamente o pequeno proprietário. E quem é o proletariado de hoje? A “classe que vive do trabalho”, conceito proposto por Ricardo Antunes. Ver ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**.

política de Marx. Não há qualquer romantismo em sublinhar sua importância desse modo: apenas um alerta destinado àqueles que querem expurgá-lo da estrutura conceitual de Marx, que deveriam perceber quanta coisa mais – de fato, quase todo o resto – teria que ser jogado ao mar junto com eles.<sup>56</sup>

Ou seja, como vimos, a própria crítica ao fetiche do valor só é pensável no quadro de uma sociedade dividida em classes antagônicas, mais especificamente em capitalistas e proletários, entendidos não somente como subjetividades empíricas, mas igualmente enquanto personificações das categorias econômicas capital e trabalho.

O fetiche do valor, forma hegemônica de socialização sob o regime do capital, reproduz as classes em luta e é por elas produzido. Como pensar sua superação sem a superação das classes? E como pensar esta superação se as eliminamos da reflexão crítica? É possível pensar as classes como “meta-sujeitos históricos”, sem cair na mistificação idealista ou em um “reducionismo sociologista” qualquer; é possível conservar seu caráter de abstração teórica essencial; pois é “a divisão social do trabalho” o que “constitui o fundamento geral de toda produção de mercadorias”,<sup>57</sup> e as classes são a causa e o efeito desta divisão.

Kurz, como é sabido, pensa diferente.

Em artigo recente, refletindo sobre uma possível retomada na luta de classes, na Alemanha de hoje, e concluindo por sua improbabilidade, o autor alemão, embora reconheça a importância da greve, pondera, com razão, que sozinha ela só pode ser ineficaz, sendo necessário o desenvolvimento de outras formas de combate ao capital agregadas a ela, pois:

já não se pode continuar a falar do “braço forte” que faz parar todas as rodas. Os empregados estão enfraquecidos e estilhaçados pelo outsourcing.<sup>58</sup> Antes de mais nada [...] domina na “constituição orgânica do capital” (Marx), há muito tempo e cada vez mais, o emprego dos meios materiais cientificizados. Os preços destes quase não são rebaixáveis através de pressões, ao contrário do preço do bem mão-de-obra. [...] A verdadeira “classe que cria mais valia” está a encolher, é nisso que consiste o limite intrínseco da acumulação. E é por isso

<sup>56</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*, p. 571.

<sup>57</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, v. 1, p. 406.

<sup>58</sup> “Outsourcing”: externalização de custos, terceirização de atividades.

que esta base se tornou demasiado estreita para uma resistência social com força convincente.<sup>59</sup>

Em linhas gerais, o raciocínio é irretocável, a não ser por um ponto: será o operário de fábrica realmente a única “classe que cria mais valia”? Não. Pois já no capitalismo embrionário do século XIX, Marx podia afirmar que:

Há [...] ramos industriais autônomos em que o resultado do processo de produção não é nenhum produto, nenhuma mercadoria. Entre eles, o único setor importante, do ponto de vista econômico, é o de transportes e comunicação, que abrange tanto o transporte de mercadorias e pessoas quanto a transmissão de notícias, serviço postal etc.<sup>60</sup>

E o que dizer das diversas novas formas de trabalho produtivo (do ponto de vista do capital, isto é, geradores de mais-valia) do capitalismo contemporâneo ao redor do planeta?<sup>61</sup>

Resta, em meio a este quadro, o desafio de se localizar o sujeito social revolucionário nos dias de hoje. Neste sentido, Mészáros nos fornece duas indicações metodológicas fundamentais. A primeira refere-se à necessidade de se identificar sua configuração sociológica e aos critérios que devem ser considerados nessa identificação:

O sujeito da emancipação não pode ser arbitrária e voluntariamente predefinido. Ele só estará apto para criar as condições de sucesso se abranger a totalidade dos grupos sociológicos capazes de se aglutinar em uma força transformadora efetiva no âmbito de um quadro de orientação estratégica adequado. O denominador comum ou o núcleo estratégico de todos esses

<sup>59</sup> KURZ, Robert. **O Caso está a ficar sério**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz169.htm>. Acesso em: jul 2007.

<sup>60</sup> Isso porque o valor que o dispêndio de força de trabalho envolvido nesses meios acrescenta ao produto consiste em lhe proporcionar deslocamento espacial, além de acelerar a circulação, conseqüentemente os ciclos do capital, e portanto a realização da mais-valia e da reprodução ampliada. É desnecessário mencionar o gigantesco crescimento desses setores do tempo de Marx aos dias de hoje, tanto em termos absolutos quanto relativos. Cf. MARX, Karl. **O Capital**. Livro II, p. 64.

<sup>61</sup> Para um estudo mais aprofundado dessa questão, ver ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**.

grupos não pode ser o “trabalho industrial”, tenha ele colarinho branco ou azul, mas o *trabalho como antagonista estrutural o capital*. Isto é o que combina objetivamente os interesses variados e historicamente produzidos da grande multiplicidade de grupos sociais que estão do lado emancipador da linha divisória das classes no interesse comum da *alternativa hegemônica do trabalho à ordem social do capital*.<sup>62</sup>

Esse argumento é muito importante, pois não é somente, nem principalmente, o *número* dos membros de uma massa (embora não seja um fator desprezível) o que lhe confere um potencial revolucionário, mas a posição estratégica que seus integrantes ocupam em meio às relações de produção de um dado modo de produção em um determinado momento histórico – e a *universalidade* de suas reivindicações.

Sobre esta questão, Marx nos diz algo fundamental, tomando como objeto de análise o campesinato francês por ocasião do 18 Brumário:

Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras, e opõem o seu modo de vida, os seus interesses e sua cultura aos das outras classes da sociedade, estes milhões constituem uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe. São, conseqüentemente, incapazes de fazer valer seu interesse de classe em seu próprio nome [...]<sup>63</sup>

Temos também, nesta passagem, um excelente exemplo do modo como Marx articulava em suas análises a dimensão política com a econômica

<sup>62</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, 51.

<sup>63</sup> MARX, Karl. MARX, Karl. **O 18 brumário de Luiz Bonaparte**. Documento eletrônico: <http://www.marxists.org>. Acesso em: mar. 2006. Vemos aqui a diferença entre classe enquanto sujeito econômico e classe enquanto sujeito político, o que Lukács, em termos hegelianos, definiria mais tarde como a diferença entre “classe-em-si” e “classe-para-si”. A passagem de uma à outra se dá mediante a emergência da consciência de classe, a qual, porém, não surge por geração espontânea, mas em meio à própria luta de classes, seja mediante a atuação dos intelectuais marxistas junto ao proletariado, seja pela própria pressão das contradições acirradas no desenvolvimento do capitalismo. O fato é que essa questão merecia ser trazida de volta ao debate de hoje.

da noção de classe, além de uma expressiva ilustração da razão pela qual o mero número e a subordinação comum não bastam para a formação de uma consciência e para a implementação de uma ação revolucionária, questão que nos remete à segunda indicação metodológica de Mészáros mencionada acima, aquela que diz respeito ao papel “vital da ideologia socialista”:

O papel vital da ideologia socialista, como negação radical da ordem estabelecida, consiste precisamente em identificar e ajudar a ativar, através de sua orientação abrangente, todas aquelas mediações potencialmente libertadoras e que tenham a capacidade de transcender essa ordem, mediações que, sem sua ativa intervenção, permaneceriam adormecidas e dominadas pelo poder do isolamento da imediaticidade, gerenciada e manipulada pela ideologia dominante.<sup>64</sup>

Tendo isto em conta, se por um lado Kurz parece estar certo ao afirmar que a luta do movimento operário “clássico”, que ocorreu num estágio pouco desenvolvido do capitalismo, era voltada não contra o capital, mas contra resíduos pré-capitalistas nas relações de trabalho e na organização da sociedade como um todo, esta verdade é limitada na medida em que, por outro lado, esta era uma etapa necessária na luta contra o capital, ainda que nem todos os combatentes, ou mesmo a sua maioria, soubessem disso.<sup>65</sup> Além disso, sua alternativa de transformação social a partir da conscientização de “grandes movimentos de massa”, *sem um lastro classista*, é vaga e idealista, pois: 1) conceitualmente, “massa” é uma má alternativa para “classe”, ainda que a última categoria possa suscitar confusões, e 2) ao contrário do antigo proletariado fabril, as “massas” atuais, embora permaneçam sob o jugo do trabalho abstrato e do capital, seja na forma do emprego, do subemprego ou do desemprego, não dispõem de nenhuma organização estratégica;<sup>66</sup> tampouco são, enquanto massas, diretamente responsáveis pela produção de riqueza na forma de

<sup>64</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 239. Mészáros refere-se a importantes movimentos de conteúdo libertário mais particulares, isto é, sem apelo universal: negros, mulheres, imigrantes, gays etc.

<sup>65</sup> O que nos remete à relevância da formulação de Lukács, sobre uma *consciência de classe possível*, na passagem da *consciência em si* à *consciência para si*.

<sup>66</sup> Com exceção dos movimentos sociais, cujo estudo, necessário e pertinente ao tema deste trabalho, extrapola nosso tempo e conhecimentos atuais. Podemos porém constatar que, na medida em que estão organizadas em movimentos sociais, perdem a qualidade de massas e, na medida em que se opõe, com graus variados de consciência, à burguesia enquanto “person-

mercadorias, o que as torna, do ponto de vista do “sujeito automático”, mais ou menos descartáveis conforme sejam mais ou menos produtivas e solventes.<sup>67</sup> Ou seja, na prática, não há coações concretas que favoreçam sua organização, nada indica que razões subjetivas apontem nesse sentido e, por fim, servem cada vez menos para o capital, por isso são sistematicamente *eliminadas*.

Assim, é teoricamente necessário que se investigue, em meio à complexa rede de cooperação e conflitos entre as classes e frações de classe atuais, quais deveriam ser apoiadas, estimuladas ou combatidas no sentido de se evitar o “aniquilamento das [...] classes em confronto”,<sup>68</sup> que hoje traria consigo, mais do que a barbárie, a própria entropia sociometabólica.

Uma leitura do *Manifesto* à luz do *18 Brumário* nos ajudaria nessa investigação, nos permitiria enxergar que a noção bipolar de *duas* classes em confronto – a burguesia e o proletariado industrial do século XIX – é tanto uma esquematização simplificada, datada e didática/motivacional (trata-se de um **manifesto**) sobre um processo muito mais complexo e dinâmico – que envolve, em meio à luta entre as duas principais classes antagônicas, as lutas e alianças internas e externas que envolvem diversas *frações* de classe – quanto uma abstração teórica fundamental. Nos termos de Lukács:<sup>69</sup>

são corretas as fórmulas de Marx, que se baseiam no fundamento de uma hipótese metodologicamente isolante de uma sociedade composta apenas de capitalistas e proletários? Qual a melhor maneira de interpretá-las? Os críticos ignoravam

ificação de categorias econômicas”, adquirem no mesmo grau a qualidade de movimentos de classe.

<sup>67</sup> O que, sem dúvida, representa um “ tiro no pé ” do próprio “ sujeito automático ”, já que, em face da superprodutividade atual, cai o valor unitário de cada mercadoria, e não havendo uma demanda solvente – devido sobretudo ao “ desemprego estrutural ” (Kurz) crescente gerado pela revolução microeletrônica –, a gigantesca mais-valia relativa gerada na produção não tem mais como se realizar na esfera da circulação, e o capital perde aos poucos sua capacidade fantasmagórica de completar novos ciclos e “ rotações ” (Marx, *O Capital*, livro 2) em seu processo de reprodução ampliada, de se expandir continuamente, o que conduz fatalmente ao desmoronamento do edifício capitalista, adiado ultimamente pela queima de excedentes através das guerras e pela especulação nos mercados financeiros – dispositivos extremos que por si só atestam a anormalidade do andamento normal das coisas, e que não têm como funcionar para sempre. Mas o que brotará dos escombros se nada eficaz for feito para “ aliviar as dores do parto ”?

<sup>68</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**, pp. 23-4.

<sup>69</sup> Nesta passagem, Lukács critica alguns críticos de Rosa Luxemburgo.

por completo o fato de que essa hipótese, em Marx, era apenas uma hipótese metodológica para compreender o problema de maneira mais clara, antes de avançar para a questão mais abrangente, que situava o problema em relação à totalidade da sociedade.<sup>70</sup>

Resta, hoje, a questão: a que frações de classe, e não a que massas, deveria a “conscientização” se dirigir? Em outros termos, é o que se pergunta Zizek:

O que fazer a propósito da importância crescente da “produção imaterial” hoje (ciber-trabalhadores)? Devemos insistir que somente aqueles envolvidos na produção material “real” constituem a classe trabalhadora, ou damos o passo final e decidimos aceitar que os “trabalhadores simbólicos” são os (verdadeiros) proletários de hoje? Deve-se resistir a dar este passo, por que isto mascara a DIVISÃO entre produção imaterial e material, a CISÃO na classe operária (em regra geograficamente delimitada) entre ciber-trabalhadores e trabalhadores materiais (programadores nos EUA e na Índia, sweat shops<sup>71</sup> na China ou na Indonésia).<sup>72</sup>

Temos aí a divisão entre produção imaterial e material correspondendo respectivamente a uma elite operária e a uma massa operária menos qualificada, distribuídas pelo planeta de maneira bem delineada. Na sequência desta passagem, Zizek acrescenta:

Talvez, a figura do DESEMPREGADO seja aquela na qual melhor se encaixa o proletário puro de hoje: a determinação substancial do desempregado permanece a de um trabalhador, mas eles estão impedidos de atualizá-la OU de renunciar a ela, de modo que permanecem suspensos na potencialidade de trabalhadores que não podem trabalhar.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**, pp. 111-2.

<sup>71</sup> Locais onde se trabalha sob condições degradantes, não obstante estarem vinculados a grandes corporações transnacionais. Um exemplo típico são as fábricas da Nike na Indonésia.

<sup>72</sup> ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*.

Esta é certamente uma proposta temerária, pois os “desempregados crônicos” são tão desarticulados quanto os camponeses estudados por Marx no *18 Brumário* e tão “revolucionários” quanto o lumpesinato, por quem ele não nutria maiores simpatias.<sup>74</sup> Não obstante, é o esboço de uma análise, não importa por ora se correta ou equivocada, das sociedades contemporâneas sob o prisma da luta de classes. E esforços neste sentido são fundamentais, pois, se estamos todos subordinados ao capital, isto se dá de forma diferenciada, diferença esta mediada, sim, por “categorias sociais”<sup>75</sup> de cunho etário, étnico, de gênero etc., mas, sobretudo, pela divisão de CLASSE – hoje integralmente determinada pela divisão internacional do trabalho. Por isso, “uma vez negada a realidade da luta de classes, todas as pretensões de radicalismo acabam junto com esta negação.”<sup>76</sup>

Assim, se uma “economia totalitária” (Kurz) faz com que as pessoas só sejam sujeitos de direito pela sua propriedade de vender ou comprar força de trabalho, ainda que esta esteja se tornando, conforme sustenta Kurz, cada vez menos vendável, é a posição que cada um ocupa em meio à divisão social do trabalho, às relações de produção, isto é, sua posição de CLASSE, que determina seu “ser social”; é verdade que se trata de um processo fetichista, mas real, e “existente”, se quisermos ser hegelianos. Pois é a forma empírica, fenomênica, como se dá a objetivação dos sujeitos enquanto proprietários dos meios de produção, latifundiários, rentistas nas mais diversas escalas, ou produtores de mercadorias (e serviços), ou ainda no papel de excluídos da própria reprodução da vida, que os diferencia enquanto sujeitos de CLASSE, menos ou mais conscientes. Isto faz com que todos, a despeito de estarem presos, como sustenta Kurz, na mesma imanência fetichista, possuam interesses antagônicos. É a este antagonismo e a seu potencial revolucionário que Marx se refere quando menciona o processo de alienação do próprio trabalho a que está submetida a classe trabalhadora (“o operário”), em oposição e complementaridade ao capital (“o capitalista”):

Aqui o operário está logo de início num plano superior ao do capitalista, porquanto este último criou raízes nesse processo de alienação e nele encontra a sua satisfação absoluta, ao passo que, na sua condição de vítima do processo, o operário se acha de imediato numa situação de rebeldia e o sente como

<sup>74</sup> No que, ao que tudo indica, ele tinha razão, se considerarmos os acontecimentos narrados e analisados no *18 Brumário*, para não falarmos dos pogromistas russos ou do nazifascismo.

<sup>75</sup> Cf. LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais.**

<sup>76</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 163.

um processo de sujeição. [...] A autovalorização do capital – a criação de mais-valia – é [...] objetivo determinante, predominante e avassalador do capitalista, impulso e conteúdo absoluto de suas ações; na realidade, não é outra coisa senão o afã e a finalidade racionalizados do entesourador. Conteúdo absolutamente mesquinho e abstrato, que, sob certo ponto de vista, faz o capitalista aparecer como que submetido a uma servidão para com a relação do capital que é igual, embora também de outra maneira, à do seu pólo oposto, à do operário.<sup>77</sup>

Sendo assim, é inaceitável a idéia de que, para que se possa desenvolver práxis para além do “moderno sistema produtor de mercadorias” (Kurz), tenha se tornado inútil considerar esses antagonismos.

À luz dessas considerações, chegou o momento de nos reaproximarmos de nosso objeto.

---

<sup>77</sup> MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, p. 56.

## Capítulo 11

# CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DA COMUNICAÇÃO

Nunca é demais enfatizar que a mistificação político-ideológica não se alimenta de si mesma (se assim fosse, seria relativamente fácil suplantá-la), mas de uma contradição objetiva da base socioeconômica. (Mészáros)<sup>1</sup>

Se uma abordagem marxista da comunicação não pode consistir em uma mera apologia metodológica da determinação em última instância da economia sobre a superestrutura, a cultura, o universo simbólico ou como se queira chamar, tampouco deve deixar de reconhecer a efetividade contraditória dessa determinação, mantendo sempre atual a análise crítica de seu caráter fetichista, voltada para a sua superação.

Para compreender bem isso, devemos entender “economia” em um duplo sentido, ou melhor, em dois níveis de abstração: no primeiro, o termo remete, como vimos, à “produção e reprodução da vida social”, sejam quais forem as circunstâncias; no segundo, aos diversos modos de produção que existiram e foram superados por outros.

No primeiro sentido, a “determinação em última instância” é insuperável; no segundo, passível de superação. Em outras palavras, é impossível haver história sem que se dê alguma forma de produção e reprodução

---

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 1026.

da vida social, mas os homens só fazem história na medida em que o conjunto de suas atividades físicas e intelectuais dirige-se no sentido de conservar ou transformar um modo de produção dado, tenham eles consciência disto ou não.

Assim, metodologicamente, no que diz respeito aos temas superestruturais com os quais os estudos de comunicação são usualmente identificados – não importa aqui em qual chave teórica, fale-se em ideologias, discursos, processos semióticos, práticas intersubjetivas ou o que for – , o marxismo consiste não em reduzir a superestrutura a mero reflexo da estrutura produtiva, mas em estudar a totalidade de cada formação social, a partir dos limites e potencialidades materiais e espirituais que a estrutura favorece ou bloqueia, em seu dinamismo, em sua complexidade, buscando, em meio aos aspectos contraditórios da totalidade concreta, o motor, ou, mais precisamente, a alavanca de sua superação – pois um motor é um autômato e a alavanca revolucionária em ação pressupõe um sujeito autônomo alavancador. É, aliás, por esta razão que Kosik, ao refletir sobre a categoria da totalidade, destaca o caráter concreto da ação criadora do homem:

[...] a totalidade de base e superestrutura permanece abstrata se não se demonstra que é o homem, como *sujeito histórico real*, que no processo social de produção e reprodução cria a base e a superestrutura, forma a realidade social como totalidade de relações sociais, instituições e idéias; e nesta criação da realidade social objetiva cria ao mesmo tempo a si próprio, como ser histórico e social, dotado de sentidos e potencialidades humanas, e realiza o infinito processo de “humanização do homem”.<sup>2</sup>

A esta “humanização do homem”, porém, se opõe em grande medida o regime do capital, que tem por imperativo último subordinar o conjunto da vida sobre a Terra, o que envolve os “produtos do espírito”, ao princípio da valorização do valor, ou da reprodução ampliada do capital. É por esta razão que, a nosso ver, no campo dos estudos de comunicação, ainda não surgiram alternativas satisfatórias à tese central do pensamento frankfurtiano, a saber, uma crítica implacável à subordinação da produção cultural

---

<sup>2</sup> KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, p. 60.

(ou simbólica) à lógica da mercadoria.<sup>3</sup> Pode-se perfeitamente discordar das considerações estéticas de Adorno, de seu “aristocratismo”, de seu pessimismo, o que for, mas é um grave equívoco passar ao largo de sua principal contribuição teórica para o campo da comunicação: a crítica à mercantilização da cultura.

Esta crítica, contudo, sozinha, não dá conta das diversas formas de resistência das audiências – menos ou mais conscientes – à dominação do capital, que ocorrem no momento da recepção – ou da “decodificação” (Hall). Essas resistências, por sua vez, no que elas possuem de politicamente relevante, são a expressão, direta ou indireta, da luta de classes, assim como a ausência de uma reflexão mais acurada a seu respeito por parte de Adorno, Horkheimer, Marcuse ou Habermas relaciona-se com sua ilusão a respeito da “integração da classe operária”.

É neste sentido que a contribuição dos Estudos Culturais é bem vinda ao campo da Comunicação, conforme veremos agora, buscando igualmente identificar os seus limites.

## 11.1 Estudos Culturais na Sociedade do Espetáculo

Em comunicação, outrora, investigava-se de que forma e até que ponto os meios de comunicação de massa influenciavam as pessoas; hoje se discute de que forma e até que ponto essa influência dos meios de comunicação é mediada por fatores culturais de matriz não midiática, fatores estes que favorecem *leituras diferenciadas* de um mesmo discurso, abalando assim as velhas teses sobre o poder manipulador uniformizante da indústria cultural em escala massiva.

Essa mudança, promovida pelos Estudos Culturais, foi importante, no sentido de equilibrar os exageros daqueles que, à esquerda e à direita, viam nos meios de comunicação um poder independente e total, praticamente negando inteligência às massas.<sup>4</sup> Seu corolário é a noção de *recepção ativa*.

Em um merecido reconhecimento à contribuição de Gramsci e de Bakhtin para o marxismo, incluindo a incorporação de seu pensamento pelo que

---

<sup>3</sup> Aliás, não se pode compreender adequadamente a extensão da crítica dos teóricos de Frankfurt à mercantilização da cultura sem um conhecimento adequado da crítica marxiana ao fetichismo da mercadoria.

<sup>4</sup> Cf. ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**.

de melhor se produziu no campo dos estudos culturais, é oportuno lembrar aqui uma carta de Engels, que nos deixou uma indicação reveladora sobre uma deficiência que ele reconhecia em sua obra e na de Marx, obra, como sabemos, em boa parte comum. É precisamente esta deficiência que Gramsci, Bakhtin e, posteriormente, os Estudos culturais tentaram resolver.

Engels disse que faltou que ele e Marx definissem a *forma* como se dava a passagem do econômico para o ideológico, por terem se limitado a descrever o *conteúdo* do processo global:

Nós todos colocamos inicialmente – e tínhamos de fazê-lo – a ênfase principal, antes de mais nada, em *derivar* dos fatos econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados através delas. Com isso negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como essas concepções etc. surgem. Isso deu aos adversários um belo pretexto para erros e deformações [...] <sup>5</sup>

Hoje, definir a centralidade das ITCs, articulada aos demais fatores que determinam a *forma* desta passagem, isto é, a estrutura de suas mediações, bem como, partindo do simbólico, o sentido oposto e, enfim, sua dialética, é o que cumpre fazer em uma perspectiva marxista, ou materialista-dialética, da comunicação, pois, como ensina Kosik:

---

<sup>5</sup> Na seqüência, Engels esclarece um mal entendido recorrente e defende um ponto de vista metodológico importante: “Relacionada com isso existe uma estúpida concepção dos ideólogos: já que negamos um desenvolvimento histórico independente às diversas esferas ideológicas que desempenham um papel na história, negaríamos também qualquer *eficácia história* delas. Aqui está subjacente a concepção vulgar, não-dialética, de causa e efeito como pólos opostos de modo rígido, com o esquecimento absoluto da interação. Esses Senhores esquecem com freqüência e quase deliberadamente que um elemento histórico, uma vez posto no mundo através de outras causas, econômicas no final das contas, agora também reage sobre a sua circunstância e pode retroagir até mesmo sobre as suas próprias causas.” ENGELS, apud FERNANDES, Carta a F. Mehring, de Londres, em 14 de julho de 1893. In: FERNANDES, Florestan (org.). **Marx-Engels**, pp. 465-466. Sobre a hipótese de um desenvolvimento autônomo das idéias, Mészáros, na mesma linha de raciocínio de Engels, a refuta categoricamente: “[...] as várias ideologias e formas de consciência a elas correspondentes *não possuem história* própria, não têm uma dinâmica independente de *desenvolvimento*, devendo ser entendidas como ligadas do modo mais íntimo com os processos de desenvolvimento da vida material dos indivíduos reais.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 110.

A dialética materialista como método de explicitação científica da realidade humano-social não significa [...] emparelhamento dos fenômenos de cultura aos equivalentes econômicos [...], nem redução da cultura a fator econômico. A dialética *não é o método da redução: é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade*, é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico.<sup>6</sup>

Assim, dado o atual momento de desenvolvimento desta pesquisa, o objeto geral<sup>7</sup> de uma ciência marxista da Comunicação poderia ser formulado nos seguintes termos: *o papel das ITCs na dialética das mediações entre base e superestrutura nas sociedades de classe contemporâneas*, mediações estas que têm na economia, até segunda ordem (ordem histórica), seu *übergreifendes-Moment*.<sup>8</sup>

Essa perspectiva nos afasta um pouco dos Estudos Culturais, embora haja pontos de convergência entre ambas as abordagens. Em nosso caso, as diversas formas como se opera a influência culturalmente mediada das ITCs sobre as pessoas não é o problema em si, mas o modo e o grau com que essa influência colabora ou não para a subordinação das pessoas ao capital. É o que não se pode perder de vista, assim como a possibilidade, em termos positivos, de um outro uso dos meios.

Sob este prisma, o estudo das formas como as pessoas “ressignificam” os discursos midiáticos permanece válido na medida em que produz da-

<sup>6</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 39.

<sup>7</sup> Martino distingue o objeto de uma determinada pesquisa do objeto geral de uma disciplina ou ciência nos seguintes termos: “O objeto de um certo trabalho de investigação é [...] a matéria intelectual que ele manipula e que só aparece nas elaborações teóricas pelas quais os fenômenos se apresentam à investigação científica [...] Por sua vez, o objeto de uma disciplina deve ser compreendido como o ponto de vista mais geral, responsável pelo recorte e pela abordagem por meio da qual o fenômeno se apresenta ao trabalho de teorização. Ele funciona simultaneamente como um pano de fundo de onde se destacam as teorias e como princípio de diferença e de unidade do campo.” MARTINO, Luiz C. As Epistemologias contemporâneas e o lugar da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.) **Epistemologia da Comunicação**, p. 87.

<sup>8</sup> Como visto, *momento de importância fundamental*, momento em última instância predominante, mas não único, não imune a influências freqüentemente fortes e eventualmente decisivas de fatores de outra ordem – cultural, política, jurídica etc. É a ênfase na economia como o *übergreifendes-Moment* do processo que diferencia a posição aqui defendida daquela apresentada por Martin-Barbero em “Dos Meios às Mediações”, obra que, no que pese uma moderação política a nosso ver excessiva, aliada a um excesso de culturalismo, é sob outros aspectos, sobretudo aqueles históricos, bastante interessante.

dos relevantes para que se compreenda concretamente como se dá a recepção dos meios em estratos definidos da população. Porém, ao se deixar de lado a análise crítica do conteúdo ideológico desses discursos, que é dinâmico, escorregadio, cheio de sutilezas e não se deixa capturar tão facilmente, e ao se “antropologizar” em demasia o consumo – como se no momento em que nos damos conta do fato de as mercadorias exercerem a função de “indexadores simbólicos”,<sup>9</sup> elas por um passe de mágica deixassem de ser “coágulos de trabalho” (Marx) –, corre-se o risco de se camuflar as graves conseqüências da mercantilização da cultura, com destaque para o fato de as ITCs serem fundamentalmente conservadoras, muitas vezes reacionárias – com freqüência, onde menos se espera.

Isso pode ser facilmente demonstrado: seja no jornalismo, na publicidade, na dramaturgia ou nas demais formas de distração, os problemas catastróficos da realidade social *jamais* são apresentados como estruturais, como expressões *necessárias* do capital, mas sempre como algo remediável sem que se altere substancialmente nada no que diz respeito à subsunção do trabalho ao capital<sup>10</sup> e dos valores de uso aos valores de troca. Assim, por exemplo, podemos nos deparar, em uma telenovela, em uma matéria jornalística etc., com a dramatização ou a informação referente a um empresário mau caráter ou a um salário ruim, mas o problema permanece sempre no nível do adjetivo, do predicado, jamais nos próprios substantivos “empresário” e “salário”, que expressam por si sós uma relação de exploração.

A realidade “normal” das relações capital / trabalho, deste modo, é apresentada como *efetivamente normal*, como não-problemática em termos estruturais, ou seja, é *re-legitimada*, desta vez no plano do imaginário, no jornalismo, na publicidade etc. Temos então que as relações soci-

<sup>9</sup> Ver ROCHA, Everardo e BARROS, Carla. Cultura, mercado e bens simbólicos: notas para uma interpretação antropológica do consumo. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.) **Antropologia e comunicação**, pp. 181-208.

<sup>10</sup> Cabe aqui esclarecer, de modo sumário, duas noções muito importantes no pensamento de Marx, a subsunção *formal* e a subsunção *real* do trabalho ao capital. A *subsunção formal* refere-se ao processo histórico de alienação (no sentido jurídico de *expropriação*, que é o utilizado por Marx) do produtor dos meios de produção (instrumentos de trabalho – ferramentas e máquinas – e objetos de trabalho – matérias primas) e da obra produzida, que ocorreu nos primórdios da revolução industrial, em função da divisão social (vertical, hierárquica) do trabalho, possibilitada pela acumulação primitiva de capital nas mãos da burguesia emergente. Já *subsunção real* diz respeito à desqualificação das habilidades criativas do trabalhador como conseqüência da divisão técnica (horizontal) do trabalho. Ambas são condições necessárias para que se estabeleça o fetichismo da mercadoria Cf. MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, da pág. 72 em diante.

ais sob o capital, o trabalho assalariado, a empresa privada, o Estado, o “mercado”, os preços, o dinheiro e todo o resto, além de sua legitimação primária no direito burguês, recebem por assim dizer um reforço na esfera do imaginário espetacular: empresas, empresários, empregos, salários, preços etc. não são somente *reais* na vivência ordinária do dia a dia, mas *hiper-reais* em sua existência espetacular, na tele ou cinedramaturgia, no “secondlife”, na publicidade.

Fazendo uso das categorias de Peirce, isso ocorre tanto no registro do discurso verbal/simbólico quanto do imagético/icônico, e é neste último, conforme sustenta Stuart Hall em outros termos,<sup>11</sup> que o aspecto ideológico reacionário da semiose se mostra mais insidioso, dado o efeito de naturalidade derivado da aparência de realismo que o signo icônico pode provocar em um grau, em geral, superior ao do discurso verbal.

É por essas razões que uma leitura excessivamente culturalista da recepção midiática torna-se problemática. Pois se é verdade que “o trabalhador não se produz a si próprio, [...] produz um poder independente”,<sup>12</sup> a recepção midiática é, a despeito de seu caráter ativo e altamente mediado, a forma como “o *sucesso* desta produção, a sua abundância, regressa ao produtor como *abundância da despossessão*”,<sup>13</sup> é o processo mediante o qual “as próprias forças que nos escaparam *mostram-se-nos* em todo o seu poderio.”<sup>14</sup>

Em termos menos abstratos, é a parte da mais-valia investida em publicidade e a parte do salário investido no consumo ordinário que sustentam o luxo extraordinário das imagens e sons que o trabalhador pode consumir semioticamente, com os olhos e os ouvidos, mas não com o resto do corpo: são as trabalhadoras pobres que pagam pela beleza do vestido de luxo, da maquiagem cara e até da forma física da modelo que elas admiram (ou desprezam, aqui tanto faz) “de graça”. Pagam duplamente: ao produzirem o vestido de luxo e a mais-valia que custeia sua publicidade, no caso das costureiras, e ao consumirem os produtos baratos de massa, no caso das costureiras e dos demais trabalhadores, permitindo que a mais-valia gerada nas unidades produtivas dos produtos baratos de massa se realize em sua forma monetária, de modo que as donas ou

<sup>11</sup> Cf. HAAL, Stuart. Codificação/Decodificação. In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**, pp. 392-3. Adiante, esse tópico será examinado mais extensamente.

<sup>12</sup> DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**, tese 31. Documento eletrônico: <http://www.terraviva.pt/IlhadoMel/1540/>. Acesso em: jun. 2005.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*.

acionistas dessas fábricas, ou as esposas ou filhas ou amantes dos donos, comprem os vestidos de luxo anunciados, assegurando por sua vez a realização monetária da mais-valia produzida pelas costureiras, que irá custear a publicidade do vestido...

Ou seja, ainda que os produtos sejam “indexadores simbólicos”, não deixam por isso de ser “coágulos de trabalho” (Marx) – e este é, por assim dizer, seu *übergreifendes-Moment*. Quanto à espetacularização desses produtos, esta tem por objetivo primário, além de acelerar a circulação do capital, esconder este fato. Nos termos de Debord:

O espetáculo [...] é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Ele não é um suplemento ao mundo real, a sua decoração readicionada. É o coração da irrealidade da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares, informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos, o espetáculo constitui o *modelo* presente da vida socialmente dominante. Ele é a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o seu corolário o consumo. Forma e conteúdo do espetáculo são identicamente a justificação total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo é também a *presença permanente* desta justificação, enquanto ocupação da parte principal do tempo vivido fora da produção moderna.<sup>15</sup>

Se isso estiver correto, enquanto a cultura mediada pelas ITCs, assuma a forma que assumir, permanecer subordinada ao capital, é necessário insistir na perspectiva de uma crítica da economia política da comunicação. Por isso, todo e qualquer recepcionismo, ainda que marxista, ainda que levante dados de cunho etnográfico relevantes, permanece no terreno dos efeitos derivados da lógica dominante do “sujeito automático” – e, até segunda ordem, totalizante –, o capital.

Nunca é demais lembrar: o marxismo ou é crítica radical ao capitalismo e práxis para além do capital, ou é uma teoria emasculada. É o próprio Stuart Hall, ilustre representante marxista da “Nova Esquerda” e dos Estudos Culturais, buscando demonstrar as complexas e assimétricas relações entre cultura popular e classes sociais, quem afirma isso:

---

<sup>15</sup> Idem *ibidem*, tese no. 6.

A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência. Não é a esfera onde o socialismo ou uma cultura socialista – já formada – pode simplesmente ser “expressa”. Mas é um dos locais onde o socialismo pode ser constituído. É por isso que a cultura popular importa. No mais, para falar a verdade, eu não ligo a mínima para ela.<sup>16</sup>

Gramsci, cuja influência nos Estudos Culturais é notória,<sup>17</sup> graças sobretudo a sua acurada percepção da complexidade da relação classe / cultura e às importantes pistas metodológicas que deixou no sentido de se estudar as culturas populares, Gramsci, é bom lembrar, além de ter sido um “teórico da cultura”, foi um líder revolucionário. E como não se pode falar de marxismo, inclusive em uma linha gramsciana, desconsiderando seu caráter revolucionário, sob o risco de aburguesá-lo, isto é, de esterilizá-lo enquanto práxis emancipatória, não podemos deixar de lado, no campo da comunicação, a crítica da economia política.

Esse lembrete é necessário, se a tendência que Silas de Paula identificou já há dez anos permanecer influente: “a abordagem neogramsciana foi [...] redirecionada para o que se tornou uma concepção acrítica do consumo cultural [...] exemplificada pelo viés da *audiência ativa*, que, apesar das evidentes vantagens, negligencia os aspectos econômicos, tecnológicos e políticos da cultura televisual.<sup>18</sup>

Lopes dizia, na mesma época, mais ou menos o mesmo, em forma de alerta:

A fim de que os estudos da linha gramsciana em Comunicação não se esgotem em mais uma “onda” ou “moda” é necessário apontar os riscos de alguns erros trazidos pela politização da investigação em que este linha necessariamente re-

<sup>16</sup> HALL, Stuart. Notas para uma desconstrução do popular. In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**, p. 262. Vale frisar que, neste artigo, Hall não discute a cultura popular em termos de juízo estético. Ou seja, esse “eu não ligo a mínima para ela” não é uma consideração estética, mas uma afirmação de caráter metodológico sobre a importância de se estudar o popular, no espectro do marxismo, estar relacionada necessariamente ao objetivo da construção do socialismo.

<sup>17</sup> Ver Hall, **Da Diáspora**, diversos artigos; ver também Lopes, **Pesquisa em Comunicação**, subcapítulo A Perspectiva gramsciana, pp. 63-70.

<sup>18</sup> SILAS DE PAULA. Estudos Culturais e Receptor Ativo. In: RUBIM, Antônio Albino canelas et al. (orgs.) **Produção e Recepção dos Sentidos Midiáticos**, pp. 131-2.

dunda. Em primeiro lugar está o risco de se privilegiar exclusivamente os modos de reelaboração/resistência/refuncionalização dos conteúdos culturais pelas classes subalternas, outorgando escassa importância teórica aos modos de presença das ideologias dominantes nos conteúdos e práticas dessas classes.<sup>19</sup>

Como exemplo desses “riscos”, tomemos a seguinte passagem de um grande expoente dos estudos-culturais latino-americanos: “[...] neles [os meios de comunicação] não apenas se reproduzem ideologias, mas também se faz e refaz a cultura das maiorias, não somente se comercializam formatos, mas recriam-se as narrativas nas quais se entrelaça o imaginário mercantil com a memória coletiva.”<sup>20</sup>

Quando o autor nos diz isto dos meios de comunicação, a elegância do texto e a provavelmente sincera indignação de Martin-Barbero com as mazelas sociais da América Latina não suprimem o fato deste “entrelaçamento”, predominantemente favorável ao capital, não ser ao menos apontado como tal, muito menos denunciado como algo escandaloso.<sup>21</sup>

Na realidade, o papel exercido pelas ITCs enquanto elemento socializador ou mediador hegemônico de parte do repertório simbólico existente mistura o repertório das diversas classes de acordo com o interesse daquelas mais favorecidas. É este, quase sempre, o vetor mais forte.

Stuart Hall sabe bem disto, e por isso afirma: “há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular [...]”<sup>22</sup> A cultura dominante consegue fazer isto porque as indústrias culturais, concentradas em poucas mãos, “têm de fato o poder de retrabalhar e remodelar constantemente aquilo que representam; e, pela repetição e seleção, impor e implantar tais definições de nós mesmos de forma a ajustá-las mais facilmente às descrições da cultura dominante ou preferencial.”<sup>23</sup> É verdade que “essas definições não têm o poder de encampar

<sup>19</sup> LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**, p. 70, nota 36.

<sup>20</sup> MARTIN-BARBERO, Jesus. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 63.

<sup>21</sup> Embora não deva ser descartada a hipótese de, em alguns casos, o imaginário mercantil, diante de certas memórias populares de tipo marcadamente obscurantista, xenófobo, racista, sexista, homofóbico, anti-semita etc., poder mediar o que Marx chamava de “missão civilizatória” do capital. Não parece, contudo, que Martin-Barbero esteja se referindo a isso.

<sup>22</sup> Hall, op. cit., pp. 254-5.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

nossas mentes [...] Contudo, elas invadem e retrabalham as contradições internas dos sentimentos e percepções das classes dominadas.”<sup>24</sup>

Assim, parafraseando Martin-Barbero, talvez fosse mais realista dizer que nos meios de comunicação não apenas se faz e refaz a cultura das maiorias, mas que isto ocorre sob o vetor predominante da reprodução ideológica; não somente recriam-se as narrativas nas quais se entrelaça o imaginário mercantil com a memória coletiva: esse “entrelaçamento” representa a subordinação da “memória coletiva” ao imaginário mercantil, condição para a comercialização de formatos etc.

Não se trata de uma mera inversão da ordem de importância dos fatores, sem maiores conseqüências, mas da ênfase metodologicamente necessária nos elementos mais problemáticos da realidade discutida, que requerem uma crítica e uma transformação – sem, contudo, perder de vista a complexidade do processo, que fica clara, bem como a importância dos estudos de recepção, na seguinte passagem de Baccega:

A recepção é outro tema importante. Entendida como atividade inerente ao sujeito enunciatário, é ela que nos dá pistas do impacto social que uma campanha publicitária, por exemplo, tem nas mentes e corações. Através de seu estudo podemos descobrir quais são os processos que resultam do encontro dos discursos dos meios de comunicação apropriados (transitoriamente) ou incorporados (com permanência na cultura) pelos sujeitos-receptores imersos em suas práticas culturais.<sup>25</sup>

Isto tem relevância inclusive para se compreender a configuração atual da luta de classes, pois, conforme argumenta Bourdieu, “uma classe é definida tanto [...] pelo seu consumo [...] quanto por sua posição em meio às relações de produção (mesmo que seja verdade que as últimas governem o primeiro)”.<sup>26</sup>

Por outro lado, no dizer de Turner, “[...] o pêndulo alcançou o ponto mais próximo possível da audiência [...]. Talvez seja o momento de se retornar a uma postura de leitura mais politizada da mídia, do seu papel

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>25</sup> BACCEGA, Maria Aparecida. **O Impacto da publicidade no campo comunicação / educação**. In cadernos de Pesquisa ESPM, ano 1, n.3, (setembro/outubro 2005). São Paulo: ESPM, 2005, p. 15.

<sup>26</sup> BOURDIEU, Pierre. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of taste*, p. 483.

de ‘agenda-setter’ ideológica e de indústria capitalista chave neste mundo internacionalmente corporatizado.”<sup>27</sup>

Em outras palavras, sem desconsiderar as contribuições mais importantes dos Estudos Culturais, talvez seja a hora de se dedicar um pouco mais de atenção à economia política da comunicação, cuja crítica deve partir, a nosso ver, de uma reflexão cuidadosa da própria noção de *economia*: sob o capital, em geral e no projeto socialista.

## 11.2 A Economia e o gosto

Um bom ponto de partida para uma crítica da economia política da comunicação é a identificação do caráter fetichista da produção de bens simbólicos quando subsumida ao capital,<sup>28</sup> produção esta hoje operada predominantemente pelas ITCs. O termo *fetichismo*, aqui, deve ser entendido em sua mais ampla acepção, a saber, enquanto processo histórico de *subsunção da cultura ao princípio da valorização do valor* e ao mesmo tempo de *reprodução ideológica*, processo funcional duplo que busca – com considerável sucesso – adequar o imaginário e a sensibilidade coletivos às necessidades de reprodução ampliada do capital, contribuindo decisivamente na formação e no estímulo dos gostos, isto é, em sua captura pelo capital, de modo a assegurar que a massa de mercadorias produzida, de todos os tipos, circule *o mais rápido possível* e que as pessoas percebam as relações de capital como *normais*.

É claro que isso não se dá *apenas* mediante a captura do gosto, mas também devido à aceleração que a informática implementou nos processos produtivos e nos mecanismos de circulação de capital financeiro e mercadorias. Isso nos remete à razão pela qual se optou aqui em utilizar o termo *infotelecomunicações* ao invés de *indústria cultural*: para dar conta tanto desta última quanto daquilo que no complexo das comunicações contemporâneas não diz respeito diretamente à subsunção da cultura ao capital ou à reprodução ideológica, mas às mediações tecnológicas e empresariais do conjunto *das atividades produtivas e improdutivas sob o comando do capital*, para além da indústria cultural.

<sup>27</sup> TURNER, apud Silas de Paula. Estudos Culturais e Receptor Ativo. In: RUBIM, Antônio Albino Canelas et al. (orgs.) **Produção e Recepção dos Sentidos Midiáticos**. Petrópolis / RJ: Vozes, 1998, pp. 140.

<sup>28</sup> O estudo de formas progressas de fetichismo foge dos objetivos desta pesquisa.

Esta abordagem traz implícita uma recusa à positividade da categoria *valor econômico*, entendido aqui não como um dado neutro, a ser apreendido em sua pretensa materialidade por uma supostamente objetiva ciência econômica, mas como uma abstração funcional destrutiva, que constitui o cerne das relações sociais regidas pelos imperativos do capital, conforme demonstramos pouco acima. Devemos, portanto, evitar o “abandono da crítica da economia política, substituída por uma simples economia entendida como ciência no sentido burguês”, no dizer de Lukács.<sup>29</sup>

O valor, assim, se revela em sua vacuidade substancial, em sua materialidade de sintoma histórico de um dado modo de produção, e não como categoria suprahistórica que somente expressaria determinadas quantidades de trabalho, nem como um predicado, uma qualidade intrínseca às coisas. Trata-se antes de um conceito teórico e de uma noção prática do universo de permuta de mercadorias, conceito e noção resultantes de uma forma historicamente específica de extração de trabalho excedente enquanto fim em si mesma. Serve como critério de comensurabilidade para a permuta de mercadorias, abstraídas as suas propriedades materiais, a despeito de seu valor de uso e das necessidades humanas,<sup>30</sup> e serve para se pensar o processo, embora não possua existência empírica.<sup>31</sup>

Por outro lado, *economia*, em sentido estrito – abstraído o caráter predominantemente mercantil que as relações econômicas e a própria noção de economia adquiriram sob o sistema do capital –, significa o oposto de *desperdício*. É o que nos lembra Mészáros, destacando a relevância política decisiva desta noção: “o sucesso de qualquer modo de produção, inclusive o socialista, é inconcebível sem um sistema de administração de recursos racional e eficiente. O significado essencial do termo “economia” é, precisamente, o resumo desta proposição em uma palavra.”<sup>32</sup>

<sup>29</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 35.

<sup>30</sup> Mais uma vez, vale aqui lembrar que a distinção conceitual de Marx entre valor e preço é fundamental para que se entenda corretamente sua teoria econômica. A demanda tem influência direta nos preços, não nos valores. Quanto a estes, a demanda só os pode influenciar indiretamente, por exemplo no caso de um aumento de demanda que estimule o desenvolvimento de novas tecnologias, as quais aumentam a produtividade daquele ramo produtivo, reduzindo assim o valor unitário de cada produto mediante um acréscimo na extração de mais valia relativa.

<sup>31</sup> Isso interessa diretamente a uma crítica da economia política da comunicação sobretudo na medida em que a escala de socialização dos bens simbólicos, conseqüentemente do repertório de valores e referências culturais de uma sociedade, irá depender da propriedade desses bens de valorizarem valor, acima de quaisquer outros critérios.

<sup>32</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 512.

Essa dimensão *política*<sup>33</sup> da noção de economia remete ao caráter propriamente humano das atividades econômicas, ou seja, à idéia de que se deve fazer o melhor uso possível dos meios para que se atinja determinado fim. Remete igualmente à discussão dos fins: quais são? Quem os determinou? A que gostos atendem?

É aí que se revela a diferença essencial entre a economia burguesa e o projeto de uma economia verdadeiramente socialista: na primeira, os setores administrativos do sistema tratam coisas e pessoas indiscriminadamente, do modo mais eficiente possível,<sup>34</sup> visando a valorização do valor, restando a satisfação dos gostos restrita ao consumo e dependente do objetivo econômico fetichista visado; no segundo, as pessoas devem administrar as coisas e a si mesmas distintamente, de modo eficiente, autônomo e colaborativo, visando a satisfação dos gostos, no consumo, é óbvio, mas *também* na produção, tanto quanto possível.

Numa acepção mais dilatada, *economia* refere-se ao conjunto dos processos de produção, circulação e consumo de bens, ou seja, de coisas úteis. Esse processo ocorre, como não poderia deixar de ser, em algum território, físico ou virtual, cujos contornos vão da cidade ao planeta. Trata-se porém, como já sabiam os clássicos, de contornos não só geográficos, mas *políticos*.<sup>35</sup> A economia é, assim, necessariamente economia política. A exclusão do segundo termo da expressão, que atribui uma autonomia fantasmática aos processos econômicos, é simplesmente um absurdo, ainda que sob a justificativa (duvidosa) de um “recorte metodológico”, e mesmo sabendo que os processos econômicos se tornaram praticamente autônomos sob o capital.

É por Marx saber muito bem que os processos econômicos tanto determinam quanto são determinados por processos extra-econômicos, com os quais se articulam dialeticamente, que Lukács lhe dirige os seguintes elogios: “[...] por mais audaciosas que sejam as abstrações que ele desenvolve nesse campo, [...] permanece sempre presente e ativa – nos problemas teóricos abstratos – a vivificante interação entre economia propri-

<sup>33</sup> “Política”, aqui, no sentido empregado por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, como visto no segundo capítulo desta pesquisa.

<sup>34</sup> “Eficiência” que contraditoriamente resulta, cada vez mais, em desperdício, não só de gente, mas até de coisas. Em sua análise crítica desta tendência alarmante, Mészáros desenvolveu o conceito de “taxa de utilização decrescente”. Ver MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 634-700.

<sup>35</sup> Aqui, “política” congrega as noções de unidade territorial e administrativa.

amente dita e realidade extra-econômica no quadro da totalidade do ser social.”<sup>36</sup>

Em nosso caso, enfatizar a relevância de momentos extra-econômico em interação com a economia, com destaque para o momento político, ou melhor, para o caráter imperativamente político da economia, significa assumir um posicionamento metodológico que põe em primeiro plano o fato de a economia compor um conjunto de atividades concretas, mais ou menos conscientemente orientadas<sup>37</sup> a partir de opções *políticas* de pessoas reais, o que por sua vez implica em levar em conta o conteúdo classista do objeto da análise econômica. Isso é fundamental para nós, na medida em que a questão do *controle político* das atividades econômicas traz ao centro do debate o gosto e a comunicação, *em sua atualidade conservadora e em sua potência revolucionária* – *potência concreta*, pois embora o controle consciente do conjunto das atividades econômicas, sob quaisquer circunstâncias atualmente concebíveis, talvez só possa ser parcial, isso não significa que estejamos eternamente condenados aos imperativos caóticos da economia capitalista, já que esta carrega em si desde o início as contradições que permitiram que fosse concebida a sua superação efetiva. A este propósito, propõe Mészáros:

O *ethos* positivo da nova sociedade apenas poderia ser encontrado na auto-atividade emancipada dos seus membros e nos complexos institucionais e instrumentais correspondentes que respondem de forma flexível às necessidades dos indivíduos sociais, em vez de os opor por meio de sua própria – predeterminada – inércia material. Apenas em tal moldura institucional e instrumental pode-se levar a sério a categoria da totalização coletiva *consciente* – isto é: a complexa harmonização cooperativa – dos objetivos livremente escolhidos dos indivíduos sociais, em agudo contraste com o sistema regido

<sup>36</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 43. Para Lukács, essa articulação possibilita a compreensão de aspectos da própria economia e da realidade extra-econômica que, de outro modo, permaneceriam incompreensíveis.

<sup>37</sup> A orientação dessas atividades é “mais ou menos conscientemente orientada” porque a complexidade das inter-relações entre as diversas atividades e agentes econômicos, sobretudo se considerarmos o caráter caótico da economia capitalista globalizada, torna a possibilidade de um controle plenamente consciente (por quem?) uma impossibilidade prática, como aliás foi tragicamente demonstrado pelas malfadadas experiências do chamado “socialismo realmente existente”, o qual nem chegou perto de arranhar o núcleo duro do sistema: o fetiche do valor. Isto foi demonstrado de forma magistral por Kurz (1993) e Mészáros (2002).

pela ‘mão invisível’ do mercado, pois este último se caracteriza pela absoluta *totalização inconsciente* que faz com que os objetivos próprios do capital prevaleçam por trás do indivíduos particulares [...].<sup>38</sup>

Temos insistido que todos os esforços direcionados no sentido da implementação de uma ordem econômica mais humana, isto é, conscientemente orientada, na medida técnica possível, pelo conjunto dos agentes econômicos, em nome da satisfação dos gostos de todos e não da valorização do valor, requer desde o princípio do seu empreendimento uma *crítica* radical da economia política, capaz de desmistificar seus pressupostos, categorias e orientação classista. A razão desta insistência é que, como é sabido, a própria economia política é uma ciência que se desenvolveu em grande parte como discurso ideológico apologético da burguesia em seu momento de conquista da hegemonia social. Perder isto de vista é perder-se no emaranhado dos efeitos da economia capitalista sem atingir suas causas, é não atingir o ponto de vista da totalidade, ou seja, é não enxergar a dinâmica estrutural que a sustenta, cuja força motriz é o princípio cego da valorização do valor, o que dificulta a busca dos caminhos teóricos e práticos para superá-la.

Por tudo isso, e não por uma questão meramente retórica ou ideológica, deve-se ter o cuidado de distinguir o caráter *positivo* (embora pretensamente neutro) da economia política enquanto ciência burguesa, da *negatividade* da *crítica* da economia política fundada por Marx, a qual impõe ao estudo da economia o elemento histórico e revolucionário. Quero crer que o mesmo cuidado é bem vindo no universo dos estudos em economia política da comunicação, ainda mais se considerarmos que uma instrumentalização dos dispositivos das ITCs é condição necessária para a viabilização do controle consciente do conjunto das atividades econômicas pelos produtores associados.

Nesse ponto, Robert Kurz se mostra de acordo conosco:

[...] o que até agora foi forma inconsciente da sociabilidade terá de ser extinto e substituído pela *comunicação direta entre os homens*, numa forma muito mais organizada e ligada em rede. A “forma” inconscientemente reguladora será substituída pela “ação comunicativa” (Habermas) dos homens, que

<sup>38</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*, pp. 453-4.

refletirão conscientemente sua própria sociabilidade e as suas ações sociais, organizando-as com base nisso.<sup>39</sup>

Essa passagem de Kurz pode servir como uma boa definição do objetivo geral *positivo* de uma crítica da economia política da comunicação, enquanto o conjunto das atividades de produção, circulação e consumo de bens simbólicos, tal qual se dá na realidade, constitui o objeto desta crítica, sendo que o momento econômico é o que diz respeito aos meios e o político, aos fins – embora, em uma realidade invertida, seja o oposto que ocorra.

Recapitulando, na trilha aberta por Marx, é na articulação entre as categorias *forças produtivas e relações de produção*, que compõe a noção mais geral de *modo de produção*, que está contido o vínculo dinâmico e por assim dizer visceral entre economia e política. É a partir da análise deste vínculo que se desenvolve a crítica da economia política de Marx, a qual situa no fetiche do valor tanto a fonte de sua coesão sob o regime do capital quanto da dissolução potencial deste regime. Essa dissolução, porém, não se dará sozinha na economia, sendo necessárias intervenções no campo da política para “aliviar as dores do parto” da mudança histórica, conforme a conhecida passagem do prefácio do *Capital*.

A comunicação – conjunto de dispositivos técnicos e campo de batalha ideológico – deve ser um dos objetos dessas intervenções e ao mesmo tempo um dos agentes interventores. O gosto, por sua vez, deve ser pensado neste contexto também como objeto dessas intervenções, no sentido de que as pessoas tomem gosto por elas, mas também como a sua razão de ser, já que o objetivo maior das próprias intervenções consiste, em última análise, na satisfação do gosto de todos os que não obstarem a satisfação do gosto de todos.

### 11.3 Necessidade e consumo (ou a jibóia)

Iremos agora discutir um outro tópico bastante atual e, a nosso ver, polêmico nos estudos de comunicação, a questão do consumo. O que é o consumo humano?<sup>40</sup> Primariamente, e em termos mais gerais, é o ato de o ser hu-

<sup>39</sup> KURZ, Robert. **Dominação Sem Sujeito**. Documento eletrônico: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz86.htm>. Acesso em: mai. 2005.

<sup>40</sup> Não nos referimos aqui ao consumo produtivo fabril, quando matérias primas, energia e trabalho são consumidos na produção de mercadorias.

mano suprir alguma carência ou necessidade,<sup>41</sup> *incorporando* a si algo que lhe era exterior. Essa incorporação pode se dar na esfera *estritamente material* – o consumo involuntário de oxigênio, por exemplo, de carga simbólica zero; em uma esfera *material e simbólica* – consumo de algo de algum modo carregado de pregnância simbólica, mas cuja razão de ser pertence à ordem das necessidades materiais: um sanduíche Big Bob, quando a fome e não a sociabilidade predomina no ato do consumo; *simbólica e material* – consumo de algo cuja corporeidade possua em si mesma um valor de uso, apesar de seu consumo ser orientado predominantemente por seu caráter simbólico: caviar / luxo; *estritamente simbólica* – consumo de algo cujo valor de uso pertença exclusivamente à ordem simbólica, mas que possua algum resíduo corpóreo: livro, cd etc.<sup>42</sup>

Em um sentido econômico, em termos estritamente capitalistas, o consumo está relacionado à operação de compra de um determinado serviço ou produto – em todos os casos, está relacionado à *apropriação* e ao *uso*, que devem atender alguma carência ou necessidade humana.<sup>43</sup>

Marcuse, partindo do reconhecimento de caráter sócio-histórico dessas necessidades, propõe uma distinção entre as *verdadeiras* e as *falsas*:

“Falsas” são aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser assaz agradável ao indivíduo, mas a felicidade deste não é uma condição que tem de ser mantida e protegida caso sirva para coibir o desenvolvimento da aptidão (dele e de outros) para reconhecer a moléstia do todo e aproveitar as oportunidades de cura. Então, o resultado é euforia na infelicidade. A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com

<sup>41</sup> Para uma maior clareza na exposição, iremos agora abstrair da noção de gosto enquanto conceito que articula a noção de necessidade biológica e desejo socialmente mediado. Partiremos, assim, da necessidade para retomamos adiante o gosto, mas desta vez tendo agregado à sua significação novos elementos.

<sup>42</sup> Essa classificação pode ser lida como um desdobramento, no plano do consumo, da distinção efetuada na Introdução da presente pesquisa, entre bens materiais e simbólicos.

<sup>43</sup> Não confundir a noção de “uso” com um utilitarismo mais rasteiro. Ao afirmarmos que o consumo supre alguma necessidade ou carência, incluímos aí a necessidade humana de que as coisas façam algum *sentido*, e o próprio ato do consumo é co-responsável, junto a outros fatores, pela produção de sentido. Por exemplo, ler (“consumir”) um livro é sempre, em algum grau, interpretá-lo, julgá-lo, fazer associações, tecer considerações etc.

os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades.<sup>44</sup>

Debord apresenta o problema em termos parecidos:

Sem dúvida, a pseudonecessidade imposta no consumo moderno não pode ser oposta a nenhuma necessidade ou desejo autêntico, que não seja, ele próprio, modelado pela sociedade e sua história. Mas a mercadoria abundante está lá como a ruptura absoluta de um desenvolvimento orgânico das necessidades sociais. A sua acumulação mecânica liberta um *artificial ilimitado*, perante o qual o desejo vivo fica desarmado. A potência cumulativa de um artificial independente conduz, em toda parte, à *falsificação da vida social*.<sup>45</sup>

Se substituirmos o termo *falsificação* por *fetichização*, talvez possamos abrir um novo horizonte teórico para o debate, ou melhor, resgatar uma perspectiva crítica extremamente vigorosa e equivocadamente tida por superada. Qual a diferença? É que a fetichização da vida social não diz respeito a uma falsificação qualquer, mas a uma forma específica, contingente e *funcional* de falsificação, necessária à sobrevivência do sistema.

Afinal, se as pessoas só podem consumir de acordo com o dinheiro que possuem (cuja origem, para a maioria, é o salário)<sup>46</sup> e com seu repertório simbólico, e se este é por sua vez estruturado pela sua cultura (entendida aqui como conjunto de códigos indexadores do mundo, de que as pessoas dispõem e são herdeiras e reprodutoras, resultado de sua formação e do espaço social que ocupam), na medida em que essa cultura é em grande parte alimentada, ou retroalimentada, pelas ITCs, estas acabam determinando em grande parte o próprio consumo, na medida em que atuam reorganizando de acordo com seus próprios fins políticos e contábeis o conjunto dos demais elementos que compõem a cultura dos sujeitos (haja a recepção ativa que houver), sujeitos estes que ocupam uma posição de

<sup>44</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional, p. 26.

<sup>45</sup> DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo, tese 68. Documento eletrônico. Acesso em: julho de 2003. <http://www.terraviva.pt/IlhadoMel/1540/>

<sup>46</sup> Eis uma definição do *salário* em sua essência sócio-material: “[...] o salário é apenas uma parte do produto constantemente criado pelo operário, a parte que se transforma em meios de subsistência e portanto em meios para a conservação e o aumento da capacidade de trabalho necessário ao capital para a sua autovalorização, para o seu processo vital”. Cf. MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, p. 135.

classe, isto é, uma posição concreta em meio às relações de produção – uma posição econômica, portanto, e é esta, em última instância, que determina a fatia que lhes cabe do capital econômico e simbólico global disponível, e, conseqüentemente, seu gosto e seu consumo. Na formulação sintética de Bourdieu: “Se tudo leva a crer na existência de uma relação direta entre rendimento e consumo, é porque o gosto é sempre o produto de condições econômicas idênticas àquelas nas quais ele atua”.<sup>47</sup>

Ora, se o vetor que norteia a produção das ITCs é a acumulação de capital e a manutenção da hegemonia política de determinados setores da classe dominante, é necessariamente isto que todos temos que engolir sob a forma de espetáculo.

Quanto à problemática específica das práticas de resistência “populares”, vejamos uma perspicaz ponderação de Jameson:

Toda política cultural se confronta necessariamente com uma alternância retórica entre o orgulho desmedido da afirmação da força do grupo cultural e a diminuição estratégica dessa força, e isso por razões políticas. Pois essa política pode ressaltar [...] imagens inspiradoras de heroísmo do subalterno [...] a fim de encorajar o público alvo; ou pode insistir na miséria do grupo [...] para tornar a situação dos oprimidos mais conhecida [...] Mas essas estratégias de representação são necessárias na arte política e não podem ser conciliadas. Talvez correspondam a diferentes momentos históricos de luta [...]<sup>48</sup>

Ou seja, pode ser que o tratamento retórico das classes subalternas (ou das chamadas minorias) enquanto *oprimidas*, perca de foco sua força e sua capacidade de resistência, fragilizando-as em termos de auto-representação e incentivo à luta, mas não é absolutamente seguro afirmar que a representação do subalterno enquanto resistente efetivamente o incentive à luta, e, com certeza, não fragiliza *em nada* a força hegemônica para além de alguns setores da retórica acadêmica. E, ainda que seja o caso de se optar por uma entre essas duas estratégias de representação, enquanto “arte política”, o momento histórico exige que se enxergue, no mínimo com

<sup>47</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**, p. 375.

<sup>48</sup> JAMESON, Fredric. **A Cultura do dinheiro**; ensaios sobre a globalização, p. 21.

perplexidade, o esmagamento gradual de qualquer perspectiva emancipatória coletiva séria e estrategicamente eficaz, e que a maioria das práticas coletivas resistentes em curso, ao que tudo indica, não são mais que espetaculares, ou paliativas, ou acomodatórias, ou reacionárias, ou históricas, ou ainda suicidas. Vivemos um vazio de “resistências” efetivamente capazes de transformar as relações de força vigentes. E isto é muito sério – e mais urgente do que ficar buscando cabelo em ovo.

Como teria dito Napoleão, o paladar humano pode, com o tempo, acostumar-se a qualquer coisa. Ora, admirar e estudar a criatividade das minorias, dos excluídos, em sua capacidade de se acostumar com “qualquer coisa”, enquanto necessidade de, adaptando-se e recriando-se, lidar com situações adversas e inevitáveis, é um gesto bastante louvável e cientificamente fecundo. Mas transformar a necessidade em virtude, e pretender esgotar neste ponto a discussão, tolerando o intolerável, é indefensável.

É nessa perspectiva que lemos um discurso como o que segue, de Michel de Certeau:

[...] diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como consumo, que tem como característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas ‘piratarías’, sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma, uma quase-invisibilidade, pois ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria o seu lugar?) mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos.

Já faz muito tempo que se vem estudando em outras sociedades as inversões discretas e no entanto fundamentais ali provocadas pelo consumo. Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia:<sup>49</sup> mesmo subjugados, ou até consentindo, esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam

<sup>49</sup> “[...] o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia”? Foi mesmo? Substancialmente? Onde isto ocorreu? Quando? O que centenas de milhões de indígenas humilhados, massacrados, estropiados, desencarnados diriam disto? A prata de Potosi não ficou em Potosi, nem as almas. A idéia de Michel de Certeau só começará a fazer algum sentido relevante se o movimento de massas capitaneado por Evo Morales conseguir melhorar de fato a vida daquela gente.

com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir.<sup>50</sup>

O problema é que se os indígenas colonizados pelos espanhóis “não podiam fugir da colonização”, e só lhes restava inventar “astúcias” etc. no “consumo”, esse não é o caso das massas contemporâneas. Ou não há saída para a fissura social, para a exploração de classe? Se não houver, ok, e que o mundo exploda, enquanto etnólogos, secretarias municipais de turismo, a indústria cultural e as máfias locais (tráfico, milícias, bicheiros etc.) do terceiro mundo descobrem / revelam “astúcias” populares e investem em livros e espetáculos folclóricos, ou contemporâneos, ou ainda “híbridos” para os turistas e a burguesia local deixarem em troca alguns dólares ou reais, de modo que uma ínfima parte dos marginalizados seja integrada na “cidadania” do consumo econômico mediante sua participação em grupos de percussão ou de circo. É o espetáculo da esmola pós-moderna na forma de ciência e “inclusão social”.

Isto, é claro, não desmerece o empenho de tantos teóricos e ativistas sociais sinceros, apenas delimita de modo realista a capacidade desse tipo de teoria e de ação, quando desvinculada de uma perspectiva de transformação mais radical, no sentido de promover efetivamente inclusão social.

---

<sup>50</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**, pp. 94-5. Poucas páginas antes, tratando da questão do “trabalho científico sobre as culturas populares”, de Certeau faz menção a uma “urgência”: “Sem voltar a insistir sobre as implicações sócio-econômicas do *lugar* onde se produz um estudo etnológico ou histórico, nem sobre a política que, desde as origens da pesquisa contemporânea, inscreveu o conceito *popular* numa problemática de repressão, é necessário levar em conta uma urgência: caso não se fique esperando que venha uma revolução transformar as leis da história, como vencer hoje a hierarquização social que organiza o trabalho científico sobre as culturas populares e ali se repete?” (idem *ibidem*, p. 87) Ora, sem entrar no mérito específico da questão, a forma como é feita a menção a se ficar “esperando que venha uma revolução transformar as leis da história” sugere que a própria idéia desta revolução esteja fora de questão. E, de fato, se assim é, estamos na mesma situação dos indígenas colonizados pelos espanhóis, cuja sina feliz é promover “inversões discretas e no entanto fundamentais” na colonização, “pelo consumo” – na realidade, estamos pior, posto que a urgência *atual* diz respeito não só a projetos científicos, mas ao risco de destruição da civilização e da própria biosfera, que só pode ser enfrentado de modo radicalmente realista a partir de uma perspectiva revolucionária.

Neste sentido, o gosto social *solvente* ou *em ato* (no consumo) oculta o gosto potencial recalçado socialmente pela pré-seleção de bens disponibilizados no mercado, determinada pela necessidade capitalista de assegurar a reprodução ideológica e a valorização do valor. Como bem disse Kurz, “o mandamento da sensibilidade, por parte do consumo, já é *a priori* desmentido pela obrigação à insensibilidade da produção do trabalho abstrato”,<sup>51</sup> no que pesem as “astúcias” dos consumidores.

A idéia de um consumo astucioso, resistente etc. parece desconsiderar um fato muito grave e que não deveria ser desconsiderado por intelectuais efetivamente preocupados com as mazelas sociais, fato este que Marx já diagnosticava e denunciava há mais de cento e cinquenta anos:

[...] assim como a indústria especula com o refinamento das carências, especula da mesma forma com sua *crueza*, mas sobre a sua *crueza* artificialmente gerada, cuja verdadeira fruição é, por isso, a *autonarcose*, esta *aparente* satisfação da carência, esta civilização no *interior* da crua barbárie da carência.<sup>52</sup>

Apesar disso, diz-se que as massas socialmente marginalizadas de receptores, que muitas vezes vivem diante de esgotos a céu aberto e em meio a enxames de tiros, interpretam as mensagens midiáticas de maneira ativa, e mesmo, eventualmente, se apropriam dos sentidos hegemônicos, atribuindo-lhes significados imprevistos, criativos etc. Perfeitamente. *Mas estudar isto só importa na medida em que contribui para a compreensão da configuração atual da luta de classes*, compreensão esta que deve orientar a práxis no sentido de uma alteração desta configuração, a favor da emancipação do trabalho. Caso contrário, citando Hall, “não interessa”.

Em outras palavras: é sabido que para exercer o seu domínio, o capital faz concessões ao trabalho; a hegemonia, como queria Gramsci, é o resultado de uma disputa dinâmica. Não obstante, é uma disputa entre forças desiguais, e superestimar a capacidade de resistência semiótica do oprimido, por assim dizer, a despeito das boas intenções de quem o faz, não contribui para efetivamente fortalecer sua posição e reverter o quadro,

<sup>51</sup> KURZ, Robert. *O Colapso da modernização*, p. 144.

<sup>52</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 144.

criando uma nova hegemonia etc. Além disso, é tal atitude que justifica uma crítica como a seguinte: “Estudiosos da abordagem culturalista começaram a procurar sinais de energia oposicional na cultura popular que eles não conseguiam encontrar na atividade política em sentido estrito”.<sup>53</sup>

Vejamos uma outra maneira de se pensar a mercantilização da produção simbólica, ainda sob um certo viés antropológico relativamente influente nos estudos de comunicação contemporâneos:

Parto da idéia de que a cultura de massa é paradoxalmente universal nas sociedades integradas ao modo de produção capitalista, ou mundo globalizado, mas extremamente diversificada em forma e conteúdos. Existem expressões musicais de diversas ordens, e sua especificidade não se anula em função da equivalência fundada no valor de troca. Isto é, música na cultura de massa não se reduz ao estatuto de mercadoria; mas enquanto mercadoria, além de ser produto de trabalho, de interações sociais específicas, é potencialmente um continente de significados coletivamente atribuídos.<sup>54</sup>

Tudo o que autora diz é verdade, mas há um problema gravíssimo nesta verdade: realmente, nas sociedades capitalistas, “a cultura de massa é [...] extremamente diversificada em forma e conteúdos” e a especificidade das variadas expressões musicais “não se anula em função da equivalência fundada no valor de troca”, e ainda bem que é assim, mas o simples fato de alguém ter de dizer isto significa que a tendência historicamente crescente à equivalência não só existe mas é imperativa. Se há diversidade nos produtos da indústria cultural, e mesmo “potencialmente um continente de significados coletivamente atribuídos”, isso ocorre *apesar* de sua lógica interna, não graças a ela; ocorre porque produtores e consumidores, afinal, são bilhões e estão vivos, pensam, sentem e, de alguma maneira, interagem. Mas suas vidas, pensamentos e sentimentos são impossibilitados de se desenvolverem em toda a sua potência, são coagidos à infantilidade, são cooptados pelo conformismo mercantil: tudo é permitido, desde que venda muito ou não prejudique as vendas.

<sup>53</sup> GITLIN, apud SILAS DE PAULA, op. cit., p. 131.

<sup>54</sup> VIANA, Letícia C.R. Movimentos musicais e identidades sociais no contexto da cultura de massa no Brasil: uma reflexão caleidoscópica. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.). **Antropologia e Comunicação**, p. 71.

Neste sentido, a variedade e a elasticidade cultural das sociedades humanas não formam um obstáculo, são um “prato feito” para o capital, às vezes literalmente, conforme demonstra Barber:

A cultura mundial americana – a cultura McWorld – é menos hostil do que indiferente à democracia: seu objetivo é uma sociedade universal de consumo que não seria composta nem por tribos nem por cidadãos, todos maus clientes potenciais, mas somente por essa nova raça de homens e mulheres que são os consumidores. [...] Tal qual a jibóia, McWorld fantasia-se um instante com as cores das culturas que ingurgita: a *pop music*, enriquecida pelos ritmos latinos e pelo *reggae* nos bairros de Los Angeles; os Big Mac, servidos com cerveja francesa em Paris ou fabricados com carne Búlgara na Europa do Leste [...] <sup>55</sup>

A imagem da jibóia, que adquire por um tempo a forma daquilo que devora, é uma excelente ilustração da captura do gosto pelo capital.

## 11.4 Solvência e consumo cidadão

Canclini, por outro lado, identifica consumo e cidadania: “Lembrar que nós cidadãos também somos consumidores leva a descobrir na diversificação dos gostos uma das bases estéticas que justificam a concepção democrática da cidadania.” <sup>56</sup> Para ele, então, o fato de a jibóia ter assumido a forma do sapo que devora demonstra o quão democrática a jibóia é. Só pode ser isto, pois, se no mundo atual *consumo* pressupõe *mercado*, associar consumo a cidadania implica em associar mercado a democracia. É exatamente essa a posição do neoliberalismo. Como acusa Barber:

Os advogados da privatização propugnam que os mercados são, em essência, democráticos. É, uma vez mais, confundir as escolhas particulares do consumidor com os direitos cívicos do cidadão. A liberdade de escolha entre 27 variedades de aspirina e a liberdade de optar por um sistema de saúde universal

<sup>55</sup> BARBER, Benjamin R. Cultura McWorld. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, pp. 41-2.

<sup>56</sup> CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**, p. 34.

não são comparáveis. Mas a pretensa autonomia dos consumidores permite que os mercados mantenham um discurso populista: se você não gosta da homogeneidade do McWorls, não culpe os seus criadores, mas seus consumidores.

Como se os cerca de US\$ 200 bilhões despendidos nos Estados Unidos em publicidade fossem apenas decoração! Como se os gostos dos consumidores fossem criados a partir de nada! Como se os desejos e as necessidades sobre as quais prosperam os mercados não fossem, eles mesmos, engendrados e moldados por estes mesmos mercado!<sup>57</sup>

Nos termos de Mészáros:

[...] as condições reais pelas quais a esmagadora maioria da sociedade é excluída, de forma estruturalmente prejudgada e legalmente protegida, da possibilidade de controlar o processo socioeconômico de reprodução – inclusive, naturalmente, os critérios de regulação da distribuição e do consumo – são ficcionalizados como “soberania do consumidor” individual.<sup>58</sup>

Em um nível mais alto de abstração, Kurz discute o consumo a partir do caráter contraditório da constituição do sujeito moderno cindido em produtor e consumidor, caráter este determinado por uma estrutura de divisão do trabalho na qual os pólos da produção e do consumo, necessariamente mediados pela circulação, se afastam cada vez mais, tornando-se independentes e mesmo opostos. Em outras palavras, o sujeito, que é necessariamente produtor e consumidor, torna-se uma auto-contradição, pois enquanto produtor é levado a posicionar-se em relação ao produto de uma forma diametralmente oposta àquela que ele assume enquanto consumidor:

Como produtor, o sujeito-mercadoria ou sujeito da troca não está interessado no valor de uso de seus produtos [...] pois não se produz para o consumo próprio, mas sim para o mercado anônimo, e a finalidade do processo não é a satisfação de necessidades concretas, mas sim a transformação do trabalho em dinheiro (salário e lucro). [...]

<sup>57</sup> BARBER, op. cit., p.50.

<sup>58</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 109.

Como outro lado de sua existência à maneira de Dr. Jekyll e Mr. Hyde, no entanto, cada produtor, em seu alter ego de consumidor, tem também um interesse exatamente oposto, pois, no papel de consumidor, está naturalmente muito interessado naquele valor de uso material que, em princípio, nada importa para ele no papel de produtor. Isso aplica-se tanto aos indivíduos como às empresas. [...] como indivíduos que comem, bebem, moram e se vestem, os homens têm que ser sensíveis em pontos que, no papel de produtores, exigem sua insensibilidade.

Encontram-se, portanto, como produtores e consumidores, numa oposição recíproca constante. Assim, o produtor de gás tóxico ou macarrão contaminado cospe enojado seu vinho de glicol (ou tenta suicidar-se com ele), o gerente que fica desesperado com peças de reserva defeituosas ou fornecidas contrárias ao contrato, tenta vender, sem escrúpulos, mercadoria de péssima qualidade como se fosse de primeira, de modo que todos estão constantemente montando armadilhas uns para os outros, nas quais, em virtude do entrelaçamento social universal, acabam por cair eles mesmos.<sup>59</sup>

Outra grave conseqüência desta divisão é o convívio perverso de um super-consumo minoritário com um subconsumo massivo:

[...] a *produção* e o *consumo* adquirem uma independência e uma existência separada extremamente problemáticas, de modo que, no final, o “excesso de consumo” mais absurdamente manipulado e desperdiçador, encontre seu corolário macabro na mais desumana negação das necessidades elementares de incontáveis milhões de pessoas.<sup>60</sup>

Se Barber, Kurz e Mészáros estão certos, é espantoso o que se lê já na quarta capa da tradução brasileira de *Invenções do Cotidiano*: “[...] a multidão sem qualidades não é obediente e passiva, mas abre seu próprio caminho no uso dos produtos impostos, numa ampla liberdade em que

<sup>59</sup> KURZ, Robert. **O Dilema Estrutural dos Mercados Planejados**. Documento eletrônico. <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz145.htm>. Acesso em: mar. 2004.

<sup>60</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p.105.

cada um procura viver do melhor modo possível a ordem social e a violência das coisas.”<sup>61</sup>

Cada um procurar “viver do melhor modo possível a ordem social e a violência das coisas” equivale, aqui, a uma “ampla liberdade”! Na realidade:

[...] a escravidão da sociedade burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida [...] por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas.<sup>62</sup>

Ninguém, enfim, há de discordar que as coisas só podem ser consumidas após terem sido produzidas; para tanto, esta produção tem que ser antes de mais nada *viável*; a viabilidade de uma produção depende primeiramente da disponibilidade de recursos naturais e humanos (matérias primas, pessoas, projetos e instrumentos produzidos por pessoas a partir dos recursos naturais), mas igualmente da forma como um dado modo de produção estabelece as relações de produção, isto é, a forma como serão distribuídas e consumidas as forças produtivas e os próprios produtos. Em outras palavras, 1) só se pode consumir (comida, fórmula 1 ou música dodecafônica) o que é produzido, 2) só se pode produzir se houver recursos humanos e materiais para tanto, e 3) se esta produção atender aos imperativos mais ou menos conscientes da lógica econômica de um modo de produção dado.<sup>63</sup>

Ocorre que, embora todos os modos de produção, até hoje, tenham sido “automáticos”, e por isso geraram diversas formas de fetichismo, é *específico* do capital “abandonar [...] a dominância do valor de uso característica de sistemas auto-suficientes”.<sup>64</sup>

As conseqüências deste “abandono” são muito graves:

O que agora conta como “necessidade” não é a necessidade humana dos produtores, mas os imperativos da própria

<sup>61</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**, quarta capa. Citar um trecho de uma quarta capa pode não parecer muito rigoroso, mas se justifica aqui na medida em que a citação expressa um aspecto marcante do pensamento do autor, corretamente identificado pela editora, que decidi destacar-lo.

<sup>62</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, p. 135.

<sup>63</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 429.

<sup>64</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 109.

valorização e reprodução do capital. Os *valores de uso* se legitimam em relação (e em estrita subordinação) ao último. Sendo assim, o trabalhador somente pode obter acesso a uma determinada classe e quantidade de valores de uso – correspondendo ela ou não às suas necessidades reais – enquanto o capital [...] os *legitima* como viáveis e lucrativos no interior da estrutura da homogeneização corrente. Por essa via o trabalhador *internaliza* as necessidades e os imperativos do capital como seus próprios, como inseparáveis da relação de troca, e por isso aceita a imposição dos valores de uso *capitalisticamente viáveis* como se emanassem de suas próprias necessidades.<sup>65</sup> E, pior do que isso, simultaneamente o trabalhador também se acorrenta à sorte do sistema produtivo dominante pela *internalização* do que ele aceita serem suas próprias necessidades “legítimas”. De tal modo que, no devido tempo, sob as condições do “capitalismo de consumidores” internalizado, o trabalhador, se ousar desafiar a ordem estabelecida, tem de fato muito mais a perder que seus “*grilhões externos*”.<sup>66</sup>

Mesmo no que diz respeito a sociedades pré-capitalistas, na quais a produção de bens estava relacionada a razões extra-econômicas, nem por isso é sensato supor que algo jamais tenha sido produzido para além dos limites de uma dada capacidade produtiva, limitada não só pelos recursos disponíveis mas também pela dinâmica cultural da sociedade em questão, ancorada nas relações de produção do modo de produção vigente, ou melhor, em sua *estrutura econômica*. Como ensina Kosik:

A objeção apresentada pela crítica, de que a teoria materialista da História só seria válida para a época capitalista – porque nesta é o interesse material que predomina e a economia conquista a autonomia, enquanto ao contrário na Idade Média predominava o catolicismo e na Antiguidade, a política – equivale a uma evidente incompreensão da teoria de Marx. A predominância da política na Antiguidade, do catolicismo na Idade Média e da economia e dos interesses materiais na época

<sup>65</sup> Neste ponto, Mészáros propõe, em uma nota que convém reproduzir: “Comparar o mito apologético da ‘soberania do consumidor’ com a realidade de tais transformações.”

<sup>66</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 628.

moderna é explicável exatamente com base na teoria materialista, através da exegese da *estrutura econômica* de cada uma das sociedades citadas.<sup>67</sup>

Enfim, é somente a partir desse conjunto de premissas que faz sentido pensar em *consumo*, tanto em geral como no caso especificamente capitalista, ou, para sermos ainda mais precisos, na “Idade Mídia” em que vivemos: só se pode consumir o que existe e se o consumo for efetivamente “autorizado” pelos imperativos do modo de produção vigente. Hoje, o que “autoriza” o consumo é a *solvência*. Já dizia Marx: “A diferença da demanda efetiva, baseada no dinheiro, e da carente de efeito, baseada na minha carência, minha paixão, meu desejo etc., é a diferença entre *ser e pensar*, entre a pura representação *existindo* em mim e a representação tal como ela é para mim enquanto *objeto efetivo* fora de mim.”<sup>68</sup>

Quer dizer, só se pode consumir *efetivamente* os produtos existentes se se puder *pagar* por eles; é verdade que boa parte do consumo midiático é aparentemente gratuita. *Efetivamente*, isso não é verdade. Para assistir a uma telenovela “de graça” na tv aberta a pessoa deve ao menos dispor de um aparelho de tv, de corrente elétrica e, é óbvio, de uma habitação, própria ou alugada, ou viver com alguém que disponha dessas coisas. Além disso, sabemos muito bem que é a publicidade quem financia a programação “gratuita”. E quem financia a publicidade? A mais-valia extraída dos trabalhadores das empresas anunciantes e o salário dos consumidores dos produtos anunciados.

Para consumir, portanto, há que se pagar, ainda que o pagamento não esteja imediatamente ligado a um consumo específico, como no caso da tv aberta. Aí, o pagamento é mediado por casa, corrente elétrica, aparelho de tv, além da compra de parte dos produtos e serviços anunciados. Seja como for, de um modo ou de outro, chega a conta. Para pagá-la, é necessário possuir algum meio de circulação; para tanto, a maioria de nós precisa trabalhar;<sup>69</sup> em outras épocas, o consumo dependia de fatores ref-

<sup>67</sup> KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, pp. 113-4.

<sup>68</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, pp. 160-1.

<sup>69</sup> Se o que assegura o consumo moderno é a solvência, se o sistema é sustentado pela transformação de dinheiro em mais dinheiro através da exploração do trabalho, e se o trabalho se torna supérfluo, o salário também se torna, o que faz do consumo uma prática tendencialmente impossível, assim como a circulação de mercadorias e a própria *realização* de mais-valia, apesar da superprodutividade e de uma gigantesca demanda (insolvente).

erentes a hierarquias sociais de ordem extra-econômica,<sup>70</sup> mas que nem por isso “flutuavam” acima de determinadas relações sociais concretas, ancoradas em um dado modo de produção (embora a função monetária fosse em geral inexistente ou periférica). Ou seja, só se pode consumir o que foi produzido, e conforme os limites estabelecidos pela posição que se ocupa em meio às relações de produção, sejam estes limites de ordem diretamente econômica (solvência) ou cultural (formação, ideologia etc.). A produção e o consumo simbólicos em escala social não fogem à regra. Pode-se então perceber, em uma abordagem do consumo calcada na crítica da economia política da comunicação, que se trata de uma questão mais contraditória e prenhe de conseqüências desagradáveis do que parecia até então, quando a abordávamos de um viés antropológico.

Ao mesmo tempo, é mais promissora:

o estado saudável ou “disfuncional” da economia capitalista é, ao fim e ao cabo, determinado com fundamento nesta identidade estrutural [...] entre trabalho e “massa consumidora”, o que confere ao trabalho, em ambas as situações, uma posição estratégica objetiva no sistema como um todo, mesmo que as pessoas envolvidas não estejam ainda conscientes das potencialidades emancipadoras inerentes a esta posição.<sup>71</sup>

Tendo isto em conta, nunca é demais insistir no caráter *histórico* de um dado modo de produção, que traz em si, na base e na superestrutura, tanto tendências dominantes quanto *resquícios* de modos de produção passados e *potencialidades* de modos de produção ainda por nascer. As contradições resultantes da convivência conflituosa entre “universos simbólicos” do passado, do presente e do futuro (isto é, concretamente potenciais), bem como aquelas diretamente associadas à luta de classes *atual*, permanecem, deste modo, simultaneamente, *limitadas* e *possibilitadas* pelas tendências dominantes de um dado modo de produção em um dado período histórico. Só podem, portanto, ser concretamente superadas junto à superação do modo de produção que as limita (positiva e negativamente), e não através de discursos de fumaça como “consumo cidadão”.

Iremos agora dar mais alguns passos no sentido de pensar o papel estratégico da comunicação nesta superação (e no seu adiamento), tratando

<sup>70</sup> Ainda depende, em parte, mas só como fator secundário à solvência.

<sup>71</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002, pp. 672-3.

das complexas relações dos seus níveis discursivo e extradiscursivo, entre si e com as subjetividades objetivamente envolvidas no processo comunicacional.

## 11.5 Representação, realidade e comunicação

Uma crítica da economia política da comunicação deve também confrontar *as representações coletivas mediadas pelas ITCs e a realidade extradiscursiva*, tanto nos aspectos e momentos desta última aos quais se referem os discursos midiáticos mediadores das representações coletivas, quanto naqueles aos quais os mesmos discursos midiáticos deixam de se referir, visando reconhecer seus efeitos ideológicos e identificar os interesses concretos (quais e de quem) em jogo, bem como a correlação de forças envolvida.

Um exemplo aproximado de como isso pode ser feito na prática pode ser encontrado em um trabalho de Maia e França. A proposta das autoras, que reflete uma atitude relativamente difundida hoje – com a qual, aliás, simpatizamos –, defende que a especificidade da comunicação consiste precisamente no fato de que, para dar conta de seu objeto, não pode prescindir de alguma *articulação* entre as ciências sociais e as ciências da linguagem, as quais, tomadas isoladamente, não seriam suficientes.

Maia e França partem de uma posição epistemológica similar a nossa, a saber, que embora o conhecimento do real (discursivo e extradiscursivo) seja necessariamente mediado pela dimensão simbólica, pelo discurso (ainda que interior), o real não se esgota no discurso: “Existe um ‘fora do texto’ que, em nossos estudos, requer um olhar talvez mais específico e, de fato, para além do texto. O sujeito da comunicação é o sujeito da linguagem – mas é mais; é um sujeito social, um sujeito em relação. E tal relação é mediada pelo texto, mas não se resume a ele.”<sup>72</sup>

Para exemplificar de que modo um estudo de comunicação pode articular as ciências sociais e as da linguagem, elas descrevem em linhas gerais uma pesquisa em comunicação sobre eleições recentes no Brasil, da qual participaram, destacando as diferenças no tratamento dado ao mesmo tema por cientistas políticos, por sociólogos e por pesquisadores que adotam um “viés comunicacional”. Assim, após apresentarem a abordagem

<sup>72</sup> MAIA, Rousiley C.M. e FRANÇA, Vera V. A Comunidade e a conformação de uma abordagem comunicacional dos fenômenos. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.): **Epistemologia da Comunicação**, p. 199.

dos cientistas políticos, voltadas a questões como “o atual quadro partidário no Brasil, a expressão ideológica das forças em disputa”, e a dos sociólogos, que discutem “o quadro de desemprego, violência, descrença na política tradicional, o novo perfil dos movimentos sociais” etc., as autoras questionam:

E o viés comunicacional, como e por onde se constrói? Na apreensão de como [...] essas forças e valores se fazem discurso; na identificação dos interlocutores e lugares de fala; nos movimentos que as diferentes intervenções vieram provocando no posicionamento dos atores, na caracterização do papel das diferentes mídias (do uso da Internet às novas cores do PT.)<sup>73</sup>

Essas observações possuem uma grande importância metodológica e política, na medida em que remetem à dimensão ideológica das formas específicas como a objetividade sócio-histórica é articulada discursivamente, na forma de “verdades” que orientam a ação das massas ao impregnarem o senso comum, em certa medida compondo e regendo as subjetividades, a ponto de se converterem com frequência em uma espécie de dogmatismo tácito, inconsciente – que seria um outro modo de se definir “reificação”. É o que nos ensina Hegel sobre o “dogmatismo”, que “não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida.”<sup>74</sup> Marcuse diz algo similar, ao argumentar que o “conceito ritualizado é tornado imune à contradição” por “poderes que moldam o respectivo universo da locução”: “Assim, o fato de a forma existente de liberdade ser servidão e de a forma existente de igualdade ser desigualdade [...] é impedido de ser expresso pela definição fechada desses conceitos [...]”<sup>75</sup> Ilyenkov, por sua vez, partindo da distinção hegeliana entre *universal-concreto* e *generalidade-abstrata*,<sup>76</sup> tece uma análise crítica contundente do que ele

<sup>73</sup> Idem, p. 200.

<sup>74</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito. Parte I**, p. 42.

<sup>75</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional, p. 96.

<sup>76</sup> “Hegel distinguia claramente a universalidade, que dialeticamente continha em si e em suas determinações toda a riqueza do particular e do singular, da simples generalidade abstrata [...] de todos os objetos singulares de um mesmo tipo. [...] A tarefa do pensamento não estava limitada a registrar empiricamente atributos comuns. O conceito central da lógica de Hegel era então o *universal-concreto* [...]” Cf. ILYENKOV. Op. cit.

denomina “pensar abstratamente”, uma forma de pensamento que se expressa somente por meio de frases feitas e clichês:

Pensar abstratamente significava ser escravizado pela força de frases feitas e clichês correntes, por definições unilaterais e vazias; significava enxergar nas coisas reais, intuídas, somente uma parte insignificante de seu conteúdo real, somente aquelas determinações suas que já estavam “amalgamadas” [jelled] na consciência e funcionavam aí como estereótipos pré-fabricados. Daí a “força mágica” das frases feitas e expressões correntes, que impedem o acesso da pessoa pensante à realidade, ao invés de servirem como uma forma de expressá-la.<sup>77</sup>

Trata-se agora de se retomar a velha questão filosófica da relação entre realidade e representação no arcabouço teórico do marxismo, isto é, em bases históricas concretas, dedicando uma atenção especial à mediação das ITCs na produção das subjetividades e das representações coletivas que orientam a ação das massas.

Vimos, com Hegel, o caráter fixo e fechado do *dogmatismo*. Já Marcuse demonstrou a função politicamente conservadora do *conceito ritualizado*. Ilyenkov, por fim, ensinou de que modo as frases feitas “impedem o acesso da pessoa pensante à realidade”. Estamos aqui no próprio coração da dimensão política da subjetividade, e da intersubjetividade, tendo em vista o forte papel da linguagem e das comunicações na subjetivação de certas representações da realidade, isto é, na sua incorporação ao “mapa cognitivo” (Jameson) das massas.<sup>78</sup> É na capacidade de efetuar essa incorporação, junto à captura do gosto, que reside a potência conservadora ou revolucionária das ITCs.

Avançando um pouco mais nessa linha de investigação, Bourdieu nos fornece uma boa explicação para o caráter claramente classista das formas de subjetivação possíveis, na medida em que “a relação entre realidade e representação é estabelecida através das disposições que são a forma internalizada das probabilidades associadas a uma dada posição na

<sup>77</sup> Idem ibidem.

<sup>78</sup> Jameson defende que a tarefa do intelectual é realizar um “mapeamento cognitivo” da época, empregando o conceito como “um código para ‘consciência de classe’ [...] de um tipo novo”. Cf. JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica cultural do capitalismo tardio*, p. 413.

divisão do trabalho.”<sup>79</sup> Ou seja, a realidade da posição que o sujeito ocupa em meio às relações de produção (ou à divisão de trabalho), mediante disposições internalizadas, cuja forma possível é delimitada por essa posição, estabelece a relação entre realidade e representação que ele poderá desenvolver. Temos assim descrito o processo através do qual a posição de classe objetiva, mediada por disposições subjetivas, cujo campo de possibilidades é por esta posição de classe delimitado, estabelece a relação entre realidade e representação.

Ora, na medida em que a representação que se faz da realidade orienta a ação sobre essa mesma realidade, somos remetidos a uma outra relação igualmente importante, a saber, entre objetividade, subjetividade e práxis. A investigação dessa relação se mostra nesse momento necessária para uma compreensão mais acurada da primeira. Iremos, portanto, abandonar por um instante o tema da representação e investigar um pouco mais esta última.

Lukács, por exemplo, destaca o papel potencialmente revolucionário do “fator subjetivo” na história, potência esta determinada pelo desenvolvimento econômico (objetivo) apenas na medida em que este cria as condições para a sua atualização:

[...] o desenvolvimento econômico pode certamente criar situações objetivamente revolucionárias, mas não produz de fato ao mesmo tempo o fator subjetivo que nos fatos e na prática é determinante. [...] O fator subjetivo na história, portanto, é certamente em última análise, mas apenas em última análise, o produto do desenvolvimento econômico, enquanto as alternativas frente às quais é posto são provocadas por este processo, e todavia agem de modo relativamente livre, já que o seu sim ou não está ligado a ele somente pela possibilidade. Daí a grande importância da atividade histórica do fator subjetivo (e com ele a ideologia).<sup>80</sup>

Em outras palavras, o desenvolvimento econômico determina as condições de emergência de alternativas objetivas de ação, mas a escolha de uma das alternativas possíveis, isto é, a opção por uma delas, é sempre o resultado direto de uma decisão subjetiva. Entretanto, se aceitarmos a tese de Bourdieu sobre o caráter classista das disposições subjetivas, perceberemos

<sup>79</sup> BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 409.

<sup>80</sup> LUKÁCS, apud LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*, p. 113.

que Lukács deixa de considerar um fato importante: o desenvolvimento econômico determina não só as condições de emergência de alternativas objetivas de ação, mas as próprias disposições subjetivas de ação, embora não o ato subjetivo da escolha de uma das alternativas objetivamente disponíveis de ação. Ou seja, a própria subjetividade é objetivamente determinada pelo desenvolvimento econômico – o que este não pode determinar, senão muito indiretamente, somente em última instância, na medida em que “somente” estabelece o campo de possibilidades objetivas de ação e de disposições subjetivas para a ação, é a opção por uma ou outra alternativa objetiva de ação, o ato em sua singularidade. Este, sim, é fruto direto de uma decisão subjetiva.

Zizek, em um ensaio sobre Lukács e a “Escola de Frankfurt”, nos fornece mais alguns elementos para desenvolvermos essa questão: “O ponto realmente importante não é a objetividade,<sup>81</sup> mas a ‘totalidade’, entendida como processo global de ‘mediação’ entre o aspecto subjetivo e o objetivo. [...] o Ato nunca pode ser reduzido ao reflexo de condições objetivas.”<sup>82</sup>

Ora, pode-se ir mais longe: o momento decisivo, “o Ato”, é e só pode ser subjetivo, pois, falando em “hegelianês”, a objetividade enquanto exterior (tanto como ser-outro-em-si – exterior, independente da subjetividade – ou ser-outro-para-si da subjetividade – exterior mas contemplada ou compreendida pela subjetividade) é mais ou menos burra e cega, embora relativamente previsível (enquanto para-nós – sujeitos do discurso filosófico, ou, no caso, científico), dados alguns padrões observáveis – na natureza e na sociedade/história, que não são “entidades” independentes, mas conceitos dialetizáveis. Porém, a própria emergência, do ventre da subjetividade, de uma ação decisiva, e de sua maior ou menor possibilidade de sucesso, embora a ação nunca possa ser reduzida “ao reflexo de condições objetivas”, *dependem* de condições objetivas, pois não é concebível qualquer subjetividade fora do concreto, do mundo, exterior (em si) ou interiorizado (para nós) – isto é, não representado ou representado – a não ser para os espíritos, crentes etc. –, embora seja plenamente concebível uma objetividade (burra e cega, não teleológica mas com alto grau de sistematicidade e previsibilidade, ativa e aleatoriamente impregnante) independente de qualquer subjetividade, discurso, universo simbólico.

<sup>81</sup> Zizek refere-se nesta passagem às condições objetivas para um ato revolucionário.

<sup>82</sup> Cf. ZIZEK, Slavoj. **De História e Consciência de Classe a Dialética do Esclarecimento, e volta**. Documento eletrônico: <http://www.antivalor.cjb.net/>. Acesso em: jun. 2006.

Que tais possibilidades ou impossibilidades de concepção se dêem no nível do simbólico, da linguagem, não altera em nada as conclusões lógicas a que se chegou, permanecendo meras tautologias: só se concebe concebendo. É claro que o fato de só se conceber concebendo não pode ser deixado de lado, pois, como ensina Bourdieu:

É este o erro do objetivismo, que se esquece de incluir na definição completa do objeto a representação do objeto que ele teve que destruir de modo a atingir a definição “objetiva”; que se esquece de efetuar a redução final de sua redução, indispensável para agarrar a verdade objetiva dos fatos sociais, objetos cujo ser *também* consiste em serem percebidos.<sup>83</sup>

No que pese a correção do argumento de Bourdieu, uma crítica parecida, embora aparentemente invertida, pode ser dirigida ao relativismo e ao subjetivismo: a realidade objetiva dos fatos sociais *também* consiste naquilo que são aquém ou além da representação. Nos termos de Kosik:

A teoria materialista distingue um *duplo* contexto de fatos: o contexto da realidade, no qual os fatos existem originária e primordialmente, e o contexto da teoria, em que os fatos são, em um segundo tempo, mediatamente ordenados, depois de terem sido precedentemente arrancados do contexto originário do real. Como é possível, porém, falar do contexto real, em que os fatos existem de maneira primordial e originária, se *tal* contexto *só* pode ser conhecido pela mediação de fatos que foram *arrancados* do contexto real? O homem não pode conhecer o contexto do real a não ser arrancando os fatos do contexto, isolando-os e tornando-os relativamente independentes. Eis aqui o fundamento de todo conhecimento: a cisão do todo. Todo conhecimento é uma cisão dialética [...] entre os fatos e o contexto (totalidade), cujo centro ativamente mediador é o método da investigação.<sup>84</sup>

Em outras palavras, se a representação dos fatos é parte de sua realidade objetiva, esta não se esgota naquela.<sup>85</sup> O que significa que *há uma totalidade concreta cognoscível* – que só é composta pelo conhecimento na

<sup>83</sup> BOURDIEU, Pierre. *Distinction*, p. 256.

<sup>84</sup> KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, p. 57.

<sup>85</sup> Sem mencionar o fato de que a *representação* ainda não é o *conceito*, capaz de reproduzir o real concreto, enquanto unidade do diverso, na mente.

medida em que ela própria o compõe –, não um nível fenomênico (Kant) ou existente (Hegel) cognoscível (Kant e Hegel) e um numênico (Kant) ou essência (Hegel) incognoscível (somente Kant), ou ainda várias realidades, conforme a vontade e o gosto de cada freguês (Nietzsche) – e que só é acessível mediante o *ato* de conhecer, que sobre ela incide como um raio que a revela, não que a distorce. É por isso que Hegel, embora não tenha chegado a conceber o conceito de práxis enquanto *mediação ativa*, tem razão quando se opõe à concepção que defende que: “o absoluto esteja *de um lado* e o *conhecer de outro lado* – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro”.<sup>86</sup>

Se entendermos este “absoluto” hegeliano como sinônimo da totalidade concreta do ser em seu devir, a disputa teórica que se trava, a partir daí, é pela representação científica conceitual “mais correta” do ser (questão ontológica) e de como elaborá-la (questão metodológica), ou simplesmente pelo que é ou deixa de ser “científico” (questão epistemológica). Esta posição epistemológica, se não garante por si só o melhor método para que se elabore tal representação, ao menos limpa o terreno de discussões inúteis, ao mesmo tempo em que conserva o caráter aberto do conhecimento e evita as armadilhas de certos dogmatismos entranhados no senso comum, que, eventualmente, insinuam-se também no discurso científico.

Enfim, podemos dizer que não se concebe só concepções, mas também objetividades, referentes, coisas, fenômenos extradiscursivos ou como se queira chamar, e cumpre conceber tais existências e relações corretamente, isto é, tais quais são *em si*, para que as subjetividades tomem as decisões corretas, no seu *vir-a-ser* de em-si (existentes mas sem noção de si mesmas) a para-si (conscientes de sua própria existência), mediante o *vir-a-ser* do outro (objetividade) em-si (exterior, independente das subjetividades) ao para-si das subjetividades (compreendido pelas subjetividades) em sua objetividade.

Kosik formula esse ponto em termos da “dialética da atividade e da passividade do conhecimento humano”:

---

<sup>86</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito. Parte I**, p. 64. Trata-se de uma crítica implícita a Kant e a qualquer teoria do conhecimento que advogue a impossibilidade de conhecermos o real – o que, por outro lado, não é o mesmo que reduzir a totalidade do existente ao conhecimento.

A dialética da atividade e da passividade do conhecimento humano manifesta-se sobretudo no fato de que o homem, para conhecer as coisas em si, deve primeiro transformá-las em coisas para si; para conhecer as coisas como são independentemente de si, tem primeiro que submetê-las à própria *práxis*: para poder constatar como são elas quando não estão em contato consigo mesmo, tem primeiro de entrar em contato com elas. O conhecimento não é contemplação. A contemplação do mundo se baseia nos resultados da *práxis* humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele *cria a realidade* humana e se comporta antes de tudo como ser prático.<sup>87</sup>

Ilyenkov, por sua vez, nos oferece mais alguns subsídios fundamentais para uma compreensão adequada desta importante questão epistemológica, demonstrando, de um modo bastante similar ao de Kosik, a relação que se dá entre *contemplação* e *atividade* no processo de conhecimento:

Na contemplação imediata (intuição) os aspectos objetivos da “natureza em si” estão grudados nos aspectos e formas que foram nela impressos pela atividade transformadora do homem, e todas as características puramente objetivas da matéria natural, além disso, se oferecem à contemplação através da imagem que a matéria natural adquiriu durante e como um resultado das atividades subjetivas do homem social. A contemplação diz diretamente respeito não ao objeto mas à atividade objetiva (ou seja, atividade sobre objetos), transformando-os, e aos resultados desta atividade (prática) subjetiva.

Um quadro da natureza puramente objetivo é então desvelado ao homem não na contemplação, mas através da atividade e na atividade do homem produzindo socialmente sua própria vida. [...] Só a prática, conseqüentemente, é capaz de resolver quais aspectos do objeto dado à contemplação pertencem ao objeto da natureza em si, e quais deles foram nele introduzidos pela atividade transformadora do homem, ou seja, pelo sujeito.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 28.

<sup>88</sup> ILYENKOV. Op. cit. Sobre esse tema, ver a “Segunda Tese sobre Feuerbach”, de Marx, à qual, aliás, Ilyenkov faz menção na seqüência da presente citação.

Em outras palavras, de um ponto de vista materialista, negar a transparência do real não pode significar reduzi-lo a mera representação, de um lado, ou, de outro, a uma qualquer exterioridade (ao pensamento) incognoscível, mas compreender a relação concreta entre representação e realidade, que tem na práxis sua mediação ativa e no conceito sua possibilidade de solução discursiva.

Podemos agora retomar a questão da relação entre representação e realidade, articulando essas considerações com uma reflexão sobre os discursos midiáticos, aqui entendidos como os atuais mediadores hegemônicos do conhecimento coletivo, “falso” ou “verdadeiro”, do real.

Um bom ponto de partida para este movimento é o clássico artigo “Codificação / Decodificação”, onde Stuart Hall discorre sobre a relação entre o que ele denomina “evento histórico bruto” e o “discurso televisivo”. Para Hall, o fato de um evento não poder ser transmitido pela tv em sua forma bruta, isto é, em sua singularidade fenomênica no tempo e no espaço, mas somente enquanto discurso (audiovisual, no caso da tv), faz como que o evento, convertido em discurso, em uma “forma-mensagem”, torne-se “sujeito a toda a complexidade das ‘regras’ formais pelas quais a linguagem significa”.<sup>89</sup>

Deste modo, um evento extradiscursivo ou extratextual só pode ser coletivamente conhecido ao converter-se em *evento comunicativo*; para tanto, deve submeter-se às regras da linguagem. Isso demonstra a importância das ciências da linguagem para os estudos de comunicação. Por outro lado, a “dominância” das regras da linguagem no evento comunicativo não pode anular a singularidade extradiscursiva do evento, tampouco “as relações sociais nas quais as regras [da linguagem] são postas em funcionamento ou as conseqüências políticas e sociais do evento terem sido significadas dessa maneira.”<sup>90</sup> Temos então a determinação das relações sociais nas regras da linguagem que operam a conversão do evento em “evento comunicativo”, numa “forma mensagem” específica, e a determinação desta forma sob a forma de “conseqüências políticas e sociais”.

Assim, não obstante as regras da linguagem ou do discurso serem, em última instância, subordinadas às “relações sociais” nas quais emergem e atuam, sua relativa dominância na conversão do fato bruto em evento comunicativo – que envolve, enquanto tal, sua codificação e suas possíveis

<sup>89</sup> Cf. HALL, Stuart. Codificação/Decodificação. In: SOVIK, Liv (org.). Da Diáspora, pp. 388-9.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*.

decodificações – nem por isso é desprezível. Essas regras merecem, portanto, ser melhor compreendidas.

Para fazê-lo, acompanhemos um pouco mais o pensamento de Hall a respeito de algumas especificidades fundamentais da “forma-mensagem”, em especial em sua variante televisiva, pois esta favorece, talvez mais do que qualquer outra, a reificação, devido ao “realismo” de sua iconicidade: “O signo televisivo é [...] um signo icônico, na terminologia de Peirce, porque ‘possui algumas das propriedades da coisa representada’. [...] O cão, no filme, pode latir, mas não consegue morder!”<sup>91</sup>

O signo icônico, porém, como as demais modalidades de signos,<sup>92</sup> só pode significar dentro de um determinado código, ou sistema de regras, menos ou mais explícitas. Por esta razão os signos icônicos também são codificados, “mesmo que aqui os códigos trabalhem de forma diferente daquela de outros signos.”<sup>93</sup> Assim, no caso do signo icônico da imagem televisiva, “[...] a aparente fidelidade da representação à coisa ou ao conceito representado – é o resultado, o efeito, de uma certa articulação específica da linguagem sobre o ‘real’. É o resultado de uma prática discursiva.”<sup>94</sup>

Ora, se “não há discurso inteligível sem a operação de um código”, a “aparente fidelidade da representação à coisa” na “forma mensagem” icônica não se deve à transparência do real ser aí reproduzida diretamente, mas às especificidades empíricas do signo icônico e ao código no qual ele atua. A partir desta concepção, Hall desenvolve uma contundente crítica ao risco de reificação a ser realizado pela televisão, devido à atuação do que ele denomina “códigos naturalizados”:

Certos códigos podem [...] ser tão amplamente distribuídos em uma cultura ou comunidade de linguagem específica, e serem apreendidos tão cedo, que aparentam não terem sido construídos [...] mas serem dados “naturalmente”. Nesse sentido, simples signos visuais parecem ter alcançado uma “quase-universalidade”, embora permaneçam evidências de que até mesmo códigos visuais aparentemente “naturais” sejam es-

<sup>91</sup> Idem, *ibidem* pp. 392-3.

<sup>92</sup> Na terminologia de Peirce, além dos signos icônicos, temos os *indiciais* (que são uma marca do referente, como uma pegada) e *simbólicos* (criados por convenção arbitrária, como a notação musical).

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*.

pecíficos de uma dada cultura.<sup>95</sup> Isto não significa que nenhum código tenha interferido, mas, antes, que os códigos foram profundamente *naturalizados*. A operação de códigos naturalizados revela não a transparência e “naturalidade” da linguagem, mas a profundidade, o caráter habitual e a quase-universalidade dos códigos em uso. Eles produzem reconhecimentos aparentemente “naturais”. Isso produz o efeito (ideológico) de encobrir as práticas de codificação presentes.<sup>96</sup>

Hall ainda propõe, no mesmo artigo, uma nova compreensão das noções de “denotação” e “conotação”. Recusando a idéia de um sentido literal para a primeira, mas conservando-a enquanto sentido “fixo” (em um dado contexto sócio-histórico), que *parece* natural, ele conclui que a disputa política que se trava no campo discursivo visa a hegemonia significante da denotação.

Zizek diz algo bastante parecido, ao afirmar que a “[...] luta pela hegemonia ideológica e política é sempre a luta pela apropriação dos termos que são espontaneamente vivenciados como apolíticos [...]”.<sup>97</sup>

Essa importância atribuída a códigos naturalizados, a sentidos denotativos fixos, que parecem naturais, e à “apropriação de termos que são espontaneamente vivenciados como apolíticos” nos reconduz à dimensão política do gosto, da qual trataremos mais detidamente a partir de agora.

---

<sup>95</sup> A imagem de uma vaca, por exemplo, pode significar um animal sagrado, a noção de bucolismo ou um valor de troca, conforme seja decodificada por um hindu, por um cidadão de uma grande cidade ou por um fazendeiro.

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*. Toda esse conjunto de conceitos e argumentos desenvolvidos por Hall poderia ser visto como o esboço de uma teoria propriamente comunicacional da reificação, que agrega à sua problemática central as contribuições conceituais e metodológicas da semiótica. Neste ponto, os estudos culturais e a crítica da economia política da comunicação se encontram, em um terreno comum aparentemente fértil.

<sup>97</sup> ZIZEK, Slavoj, apud AIDAR PRADO, José Luiz, O Campo da comunicação e a comunicação entre os campos na era da globalização. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.): **Epistemologia da Comunicação**, p. 148.

## Capítulo 12

# A DIMENSÃO POLÍTICA DO GOSTO

É indispensável integrar a “vivência interior” na unidade da vivência exterior objetiva. (Bakhtin)<sup>1</sup>

Vimos no início deste trabalho que o gosto está envolvido nas decisões que orientam a ação, na medida de nossa autonomia ou liberdade de escolha, pois nos diz o que parece ser, ou não, desejável. Vimos também que as ITCs exercem atualmente a hegemonia em sua formação, predominantemente voltada para contribuir de algum modo com a reprodução ampliada do capital.

Iremos agora desenvolver uma análise crítica de como o gosto participa de nossas decisões, de como as ITCs se ocupam de sua formação e das conseqüências políticas disso tudo, partindo da própria gênese do gosto. Isto requer que articulemos o que descobrimos até agora com a seguinte reflexão dos *Manuscritos* de Marx, a qual, embora não trate diretamente do tema *gosto*, nos fornece excelentes pistas para fazê-lo:

[...] a força do meu ser é em si uma disposição subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim só possui um sentido para um sentido correspondente e vai tão longe quanto meu sentido; é por isto que os sentidos do homem social são diferentes dos do homem que não vive em sociedade; é somente através do desdobramento objetivo da riqueza do ser humano

---

<sup>1</sup> BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**, p. 48.

que a riqueza dos sentidos humanos subjetivos, que um ouvido musical, um olho sensível à beleza das formas, em uma palavra, os sentidos capazes de gozos humanos tornam-se os sentidos que se manifestam como força do ser humano e são ou desenvolvidos ou produzidos. Pois não se trata apenas dos cinco sentidos, mas também daqueles ditos espirituais (vontade, amor etc...), em uma palavra, os sentidos humanos, o caráter humano dos sentidos, que só se formam graças à existência de um objeto, através da natureza tornada humana. A formação dos cinco sentidos é o trabalho de toda a história do mundo até o dia de hoje.<sup>2</sup>

Na verdade, no que pese o alto nível de abstração da passagem acima, Marx embasou suas reflexões sobre esse assunto na mais concreta *educação* dos sentidos, que se dá na práxis histórica. Kosik, partindo de Marx, depreende dessa relação dialética entre sentidos subjetivos e objetivos os contornos de uma autêntica teoria conhecimento:

[...] os dois elementos constitutivos de *cada* modo humano de apropriação do mundo são o *sentido* subjetivo e o *sentido* objetivo. Qual a intenção, qual a visão, qual o *sentido* que o homem deve desenvolver, como deve “preparar-se” para compreender e descobrir o *sentido objetivo* da coisa? O processo de captação e descobrimento do *sentido* da coisa é ao mesmo tempo criação, no homem, do correspondente *sentido*, graças ao qual ele pode compreender o *sentido* da coisa. É possível, portanto, compreender o *sentido objetivo* da coisa se o homem cria para si mesmo um *sentido* correspondente. Estes mesmos sentidos, por meio dos quais o homem descobre a realidade e o sentido dela, coisa, são um produto histórico-social.<sup>3</sup>

Ora, embora o gosto não diga respeito à compreensão racional do sentido objetivo das coisas, ele possui uma função prática tão simples quanto decisiva na relação do sujeito com o objeto: é ele quem atribui ao último, de forma pronta e imediata, a qualidade de útil ou inútil, belo ou feio, agradável ou desagradável. Ou seja, o gosto é o resultado de uma ação qualquer do objeto sobre os sentidos, capaz de identificar e avaliar, na

<sup>2</sup> MARX, Karl e Friedrich Engels. **Sur la littérature et l'art**. Textes Choisis, pp. 171-2. Trecho dos *Manuscrits économiques et philosophiques, Oeuvres*, t. III, pp. 120-121, Mega.

<sup>3</sup> KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, p. 29.

forma simples mais vigorosa de um sim ou um não, se o objeto possui o sentido objetivo de ser desejável ou indesejável para os sentidos subjetivos do sujeito. Porém, por não dizer respeito à compreensão racional – embora não seja necessariamente incompatível com esta – o gosto pode estar *errado*, no caso de o sujeito não ter desenvolvido os sentidos adequados à correta apreensão do sentido objetivo do objeto. O desenvolvimento desses sentidos é fruto da experiência, ou melhor, de um conjunto de experiências singulares. A oportunidade de se ter ou não essas experiências, e com que frequência, e em qual contexto etc., são fatores socialmente condicionados.

Trata-se então de pensar o gosto a partir da *materialidade histórica*, isto é, em transformação, dos sentidos humanos, tendo em conta o duplo sentido da palavra *sentidos*: os sentidos, por assim dizer, semióticos e os sentidos fisiológicos, em uma dialética que passa longe de todo essencialismo de ordem semiótica ou fisiológica, bem como do racionalismo normativo dos estetas em geral.

Por este caminho, a questão do papel do gosto e das ITCs na reprodução material e ideológica da sociedade capitalista pode ser vista sob um novo ângulo.

No que tange exclusivamente à reprodução material, ao menos desde Sweezy e Baran<sup>4</sup> se conhece o papel necessário das marcas para o capitalismo contemporâneo. Bem antes, Marx já havia se dado conta de que o “principal meio de abreviar o tempo de circulação [do capital] é o progresso dos transportes e comunicações”.<sup>5</sup> Mais recentemente, novas técnicas administrativas,<sup>6</sup> viabilizadas pela revolução digital, junto às as novas mídias interativas, têm favorecido uma aceleração espetacular nas rotações do capital, agilizando os cálculos, os fluxos de informação e capital, poupando despesas de armazenamento e minimizando o risco da superprodução ou da obsolescência não-planejada dos produtos,<sup>7</sup> o que reafirma, em novos termos, o importante papel da circulação na reprodução ampliada do capital.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Cf. RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Comunicação e política**, pp. 30-1.

<sup>5</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro III, p. 79.

<sup>6</sup> Cf. ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**.

<sup>7</sup> E, como era de se esperar, aumentando o desemprego, não tempo livre para a fruição. Sobre a noção de “obsolescência planejada”, ver MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 634-700.

<sup>8</sup> Cf. MARX, Karl. **O Capital**. Livro II.

Quanto à reprodução ideológica propriamente dita,<sup>9</sup> em meio à qual as ITCs também têm um papel decisivo, não se trata de um fenômeno restrito, de um lado, às idéias ou à cultura, nem, de outro, ao puro desejo lacunar<sup>10</sup> (ambos, em certa medida, capturáveis pela mídia), mas um fenômeno que se dá precisamente na síntese da contradição dialética entre esses dois pólos, e que tomamos a liberdade de denominar *gosto*.

Dissemos que o gosto é a síntese da contradição dialética entre cultura e desejo lacunar. Por quê? Porque, por um lado, é a cultura que fornece ao sujeito o repertório de valores positivos e negativos sobre as coisas, que antecedem sua experiência pessoal e, em grande medida, a orientam. É a cultura que determina, de antemão, o que é para ser gostado ou não.<sup>11</sup> Por outro lado, é a experiência do sujeito que irá ou não corroborar essas determinações culturais, na medida em que a ação assim orientada preencherá ou não, menos ou mais satisfatoriamente, as demandas do desejo. O gosto é e não é culturalmente determinado, assim como é e não é determinado pelas experiências concretas do sujeito. A questão posta nesses termos, mostra-se contraditória. Não se trata, porém, de uma contradição lógica, mas de uma contradição dialética constitutiva do gosto em sua concreticidade.

Sobre a noção de “contradição dialética”, cabe aqui lembrar, com Ilyenkov: “A contradição enquanto a unidade concreta de opostos mutuamente excludentes é o núcleo real da dialética, sua categoria central. [...] A dialética sempre obriga a enxergar, por detrás da relação de uma coisa com outra coisa, sua própria relação consigo mesma, sua própria relação interna.”<sup>12</sup>

Nos termos de Hegel:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem,

<sup>9</sup> Condição necessária para a reprodução material – a qual, por sua vez, em última instância a determina.

<sup>10</sup> Para a psicanálise, o desejo humano é *lacunar* pois não dispõe de objetos de satisfação dados aprioristicamente na natureza. A natureza desses objetos seria sempre cultural, ou simbólica.

<sup>11</sup> Para uma maior clareza da exposição, abstraímos aqui a importante relação entre diferenças culturais e as cisões de classe – além das de gênero, étnicas, etárias etc. Sobre essas questões, ver Gramsci (s/data), Bourdieu (2000) e Hall (2003 b).

<sup>12</sup> ILYENKOV, op. cit.

mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.<sup>13</sup>

Tratemos agora de pensar o gosto nessa chave metodológica.

## 12.1 A Dialética do gosto

O gosto diz respeito a decisões práticas, orienta a ação do sujeito. É ao mesmo tempo o resultado da ação do objeto sobre o sujeito e a mediação entre o desejo do sujeito e sua ação sobre o objeto. O objeto pode ainda não ser uma coisa ou uma pessoa, mas uma noção, pois o vazio do desejo é preenchido não só com coisas, mas também com noções sobre a desejabilidade ou indesejabilidade das coisas, das idéias, das pessoas. Essas noções são tanto oferecidas de antemão ao sujeito, prontas, pela própria cultura em meio à qual ele se faz sujeito, quanto podem ser refutadas ou refeitas pelo sujeito a partir de sua experiência singular.

O gosto é ao mesmo tempo uma percepção e um juízo: é um sentido, não somente na dupla acepção do termo, como dito acima, mas em uma acepção tripla: a acepção *sensível*, a acepção *significante* e a acepção *vetorial*, esta última designação entendida como sinônimo de direção ou caminho a seguir. É um sentido que se forma mediante sucessivas situações de satisfação de desejos, a começar pela sucção do seio materno, e que se atualiza e reconfigura conforme a natureza dos objetos dessas satisfações. Mas dizer que o gosto se reconfigura implica reconhecer que o desejo se reconfigura, e assim é, pois a satisfação do desejo *depende* do objeto. Desejo e objeto determinam-se mutuamente. E cada reconfiguração do desejo exige novos objetos, que por sua vez, graças à mediação da saciedade, despertarão novos desejos e assim por diante.

<sup>13</sup> HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p.22.

O desejo em si, sem objeto, ao deparar-se com um possível objeto de sua satisfação, faz dele um objeto para si, transformando a si mesmo mediante o contato com o objeto: a cisão entre desejo e insatisfação foi suturada, seu vazio foi preenchido e o gosto do sujeito começa a ser formado, o que é o mesmo que dizer que o próprio sujeito, enquanto identidade ou individualidade, começa a ser formado. Cada momento de saciedade tem um sabor próprio, e é o conhecimento, ou seja, o saber desses sabores que deverá orientar a ação do indivíduo, na medida de sua autonomia. O saber dos sabores é o resultado da saciedade, da suprasunção da contradição entre o desejo insatisfeito em si e o objeto externo de satisfação em si, e os sabores são os elementos mediadores. Por outro lado, o saber dos sabores torna-se por sua vez o elemento mediador e os sabores a suprasunção da contradição entre o desejo insatisfeito e o objeto, dado que o primeiro (saber dos sabores) orienta a ação do sujeito visando os últimos (sabores). E o objeto, por fim, atua como elemento mediador entre a insatisfação e a satisfação. O processo, enquanto há vida, não tem fim, pois os sabores e saberes da saciedade nunca bastam de uma vez por todas – a negatividade da saciedade é sua finitude, e o vazio do desejo sempre retorna, mas não da mesma forma, não em sua forma primária, dado que as saciedades que a sucederam a cada vez o reconfiguram, convertendo-o de puro desejo em gosto, e de gosto em novos gostos, embora alguns se repitam praticamente idênticos até o fim. Nos termos de Marx:

Ser (sein) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*.

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padeedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft*, *Passion*) é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto.<sup>14</sup>

O “tormento” que faz do homem “padeedor” advém do fato de que, por ser sensível, isto é, efetivo, o homem necessita de objetos externos para a satisfação de suas necessidades e desejos. Tomemos o exemplo da fome, a qual, como sabemos, está na base da relevância do gosto para a vida em todos os seus desdobramentos: “A fome é uma *carência* natural; ela

<sup>14</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 128.

necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele [...]”.<sup>15</sup>

Ora, se a paixão é a “força humana essencial”, que move o sujeito para os objetos de desejo, o gosto é, por assim dizer, o senso de orientação da paixão rumo a objetos *determinados*. Pois o gosto, que é ao mesmo tempo saber dos sabores e sabor dos saberes, é desejo lacunar (ou pulsão) convertido em desejo civilizado, consciente, que é o que orienta a práxis de cada um – ainda que o desejo a ser satisfeito seja de uma ordem tão distante das necessidades primárias como aquele tipo, por exemplo, que se encontra em gestos de sacrifício. Mas da mesma maneira que a negatividade da saciedade é sua finitude, a negatividade dos saberes é sua incompletude. O confronto da insatisfação surgida daí com o já sabido e saboreado gera o desejo de uma nova satisfação e de um novo saber dos sabores, que conduz ao enriquecimento e à variedade do desejo e do saber, isto é, do gosto, conseqüentemente dos objetos potenciais de prazer, que são, enquanto meramente potenciais, o momento negativo deste estágio de desenvolvimento do gosto. Aqui, ele se vê obrigado a lidar com a contradição entre os limites atuais do saber e os novos gostos, os novos desejos conscientes criados, que demandam novos objetos, e a suprasunção dessa negatividade remete aos limites naturais da produção consciente de velhos e novos objetos de prazer, estando a potência de realizá-la no caráter sócio-histórico dessa produção.

No dizer de Marx:

[...] nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado.

E como tudo que é natural tem que *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Idem ibidem, p. 127.

<sup>16</sup> Idem ibidem, p. 128.

Temos, enfim, no gosto, a expressão de duas cisões constitutivas do sujeito humano: a mais simples e da qual vimos falando, entre sujeito (do desejo) e objeto; e a segunda, de uma natureza mais complexa e contraditória, que é a essência da outra: entre o sujeito e ele próprio, entre o sujeito *em si* e o sujeito *para si*, entre o sujeito do gosto cindido, *sujeito* ao vazio autoritário do desejo, preenchido eventualmente por objetos estranhos que lhe são ofertados em troca de trabalho forçado, *sujeito* aos saberes esclerosados, de um lado, e, de outro, o sujeito do gosto suturado, o sujeito do saber dos sabores e do sabor dos saberes em permanente processo de conscientização e enriquecimento.

Vimos falando em um indivíduo, em uma identidade individual, buscando uma maior clareza na exposição. Na realidade, do que se trata todo o tempo é da constituição do gosto do *sujeito social*, cindido além de tudo em classes antagônicas, cujas identidades, em permanente construção, são fruto da história ao mesmo tempo em que a produzem. O gosto cindido, bem como seu potencial de sutura, ocupam uma dimensão política fundamental nessa produção.

Em suma, o homem é o sujeito de um desejo lacunar que se confronta com a exterioridade do objeto de desejo, o qual se reconforma de modo culturalmente mediado conforme o telos humano, que ora corresponde, ora se contrapõe aos objetivos particulares das pessoas, na dialética da satisfação e da insatisfação, no caráter aberto e produtivo da história.

Tendo em conta o aspecto empírico dessa produção como realização histórico-social do gosto, como cisão constitutiva e potência de sutura do sujeito social, negada desta vez pelas contradições sociais geradas no processo, que possibilitam e obstaculizam a práxis emancipatória como atualização da potência de sutura, podemos agora formular as seguintes questões: para além da natureza bruta, isto é, nas sociedades humanas, o que determina quais objetos estarão disponíveis, e para quem – conseqüentemente, que desejos, que gostos: que sensibilidades, significados e linhas de ação? Por que certos gostos se tornam comuns a certos segmentos sociais e não a outros? Por que alguns gostos atravessam praticamente todos os segmentos sociais?

Propomos que a busca da resposta para essas questões deve partir da seguinte reflexão de Marcuse:

Sob o jugo de um todo repressivo, a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação. O alcance da escolha aberta ao indivíduo não é o fator decisivo para

a determinação do grau de liberdade humana, mas o que pode ser escolhido e o que é escolhido pelo indivíduo. O critério para a livre escolha jamais pode ser absoluto, mas tampouco é inteiramente relativo. A eleição livre dos senhores não abole os senhores ou os escravos. A livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se esses serviços e mercadorias sustentam os controles sociais sobre uma vida de labuta e temor – isto é, se sustentam alienação. A reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece autonomia; apenas testemunha a eficácia dos controles.<sup>17</sup>

Marcuse, aqui, denuncia com veemência como “a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação”. O problema da argumentação de Marcuse é que se limita ao diagnóstico e à denúncia – embora ambos justos – do problema. Não pode, porém, ir além, por ter perdido de vista a luta de classes. Ao reintroduzi-la na reflexão, contudo, abrimos a possibilidade de perceber o que é que a liberdade “da escolha aberta ao indivíduo”, isto é, a liberdade dos gostos, tem a ver não só com o “controle social”, mas também com a sua contestação e potencial superação.

Seguindo esta trilha, nos deparamos com a complicada questão da consciência de classe e de sua relação com o gosto. A hipótese que iremos investigar a partir de agora é que os gostos são, a princípio, um registro da *inconsciência* de classe, registro que corresponde às disposições “espontâneas” das classes sociais, entendidas aqui em sentido estritamente econômico.<sup>18</sup> Nas atuais circunstâncias, isso faz do gosto, tendencialmente, como indicado na introdução deste trabalho, o substrato sensível da ideologia hegemônica.

Por outro lado, a compreensão, por parte das classes subalternas, dos mecanismos reais que determinam a sua própria condição econômica, e do caráter *histórico* e *revogável* dessas determinações, favorece a emergência da consciência política dessa condição econômica, conseqüentemente a consciência de sua posição econômica e política de classe. Esta consciência é condição para a sua conversão de classe social em sentido

<sup>17</sup> MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional, p. 28.

<sup>18</sup> Sobre a distinção entre a noção de classe em sentido político e em sentido econômico, ver acima, pp. 107-8, referência ao *18 Brumário*, onde a distinção é explicitada.

estritamente econômico (*classe em si*) a classe social em sentido também político (*classe para si*). Tal conversão, contudo, para ser efetivamente eficaz no sentido de contribuir para a sua emancipação, e é neste ponto que pretendemos acrescentar algo novo ao debate, deve resgatar os gostos do cativo do capital, visando fortalecer a organização da classe tornada consciente de si para a ação transformadora, pois os gostos, rearticulados com a consciência de classe, podem atuar como elementos integradores e motivacionais; como substrato sensível de uma ideologia contra-hegemônica, socialista, racional e não dogmática;<sup>19</sup> como *paixão*, no sentido empregado por Marx,<sup>20</sup> já que a paixão é o gosto em alta voltagem.

## 12.2 Gosto, ideologia e inconsciência de classe

A “consciência de classe” é – ou foi – um dos tópicos mais debatidos do legado marxiano, junto à problemática da ideologia, da “falsa consciência” etc. Numa formulação controversa mas fundamental, Marx afirma: “Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*.”<sup>21</sup>

Uma leitura apressada desta passagem de *A Sagrada Família* pode justificar as velhas críticas ao caráter fatalista da “missão histórica” atribuída ao proletariado pelo marxismo, que teria sido desmentida pela história etc. Tal leitura, porém, pode ser evitada, considerando-se por exemplo que aquilo que o proletariado “será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*” *ainda* não pôde ser feito, ou *talvez* não dê certo, ou “ele” pode jamais se dar conta da “obrigação” etc.

Além dessas hipóteses, outras passagens de Marx e Engels refutam a acusação de fatalismo, deixando menos margens a dúvidas ao apresentarem

<sup>19</sup> O gosto é aqui importante porque a consciência da exploração sem a correspondente motivação à ação, sem o *pathos* revolucionário, conduz em última análise ao niilismo; já a disposição à ação sem a consciência correta, conduz à mera rebeldia, que pode descambar em um esquerdismo infantil, inseqüente e eventualmente perigoso, na medida em que favorece o dogmatismo ou a reação; na pior das hipóteses, pode conduzir ao fascismo.

<sup>20</sup> Ver passagem dos *Manuscritos* que reproduzimos pouco acima: “A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto.” MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 128.

<sup>21</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*, p. 49.

uma concepção da ação revolucionária do proletariado como possibilidade real, como uma tendência histórica necessária, como uma potência concreta do seu *ser*, não como uma determinação absoluta, garantida, irrevogável e cuja vitória esteja assegurada de antemão.<sup>22</sup>

Tendo isto em conta, e partindo da hipótese de que a substituição do capitalismo por formas superiores de socialização não é de todo inviável, mas ao mesmo tempo sabendo que uma operação de tal magnitude traz consigo a exigência da ação revolucionária de um sujeito coletivo, cuja identidade corresponde à posição que este ocupa em meio às relações de produção e, simultaneamente, em meio à luta de classes, a consciência de classe permanece necessária à ação revolucionária, ainda nos dias de hoje. Por isso é importante atualizar o debate teórico a seu respeito.

Mészáros, em um texto intitulado *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente*,<sup>23</sup> inicia sua reflexão comentando precisamente a passagem acima citada de *A Sagrada Família*, e confrontando-a com uma outra, de Gramsci. Para Mészáros, ambas “ilustram, melhor que qualquer outra coisa, o dilema central da teoria marxista das classes e da consciência de classe.”<sup>24</sup> Por esta razão, é pertinente conhecermos também o texto de Gramsci:

Pode-se excluir a idéia de que, por si só, as *crises econômicas* produzem diretamente eventos fundamentais; elas podem apenas criar *circunstâncias mais favoráveis* para a propagação de certas maneiras de pensar, de colocar e resolver questões que envolvem todo o desenvolvimento futuro da vida e do estado. O elemento decisivo em toda a situação é a força, permanentemente organizada e pré-ordenada por um longo período, que pode ser utilizada quando se julgar que a situação é favorável (e ela é favorável apenas até o ponto em que esta força exista e seja plena de ardor combatente);<sup>25</sup> portanto, a tarefa essencial é a de atentar, paciente e sistematicamente, para a formação e o desenvolvimento dessa força, tornando-a

<sup>22</sup> Sobre a certeza da vitória proletária, vale lembrar, como mencionado acima, a passagem dos primeiros parágrafos do *Manifesto Comunista*, onde é aventado o risco do “aniquilamento das classes em confronto”.

<sup>23</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. *Filosofia, ideologia e ciência social*, pp. 75-119.

<sup>24</sup> Idem ibidem, p. 75.

<sup>25</sup> O que é o mesmo que dizer plena de paixão, de gosto em alta voltagem.

até mesmo mais homogênea, compacta, *consciente de si mesma*.

26

Na seqüência, Mézáros esclarece que a contradição entre a idéia de Marx de que o proletariado será “forçado a realizar sua tarefa histórica”,<sup>27</sup> e a de Gramsci, que “insiste em que a própria situação histórica é favorável somente na medida em que o proletariado já tiver conseguido desenvolver uma força organizada completamente consciente de si mesma”, é só aparente.<sup>28</sup> Porque Marx e Gramsci estão tratando de coisas diferentes: o primeiro refere-se ao *ser social* do proletariado, isto é, aos “determinantes complexos de uma ontologia social”, não a “crises econômicas” – termos da polêmica de Gramsci contra o ‘economicismo vulgar’.<sup>29</sup> Ou seja, não são posições antagônicas, mas complementares, pois as crises econômicas são apenas um entre outros fatores que podem favorecer a ação revolucionária das massas, embora não um dos menos importantes. Para Gramsci, porém, ainda mais importante é a pré-existência, em relação às crises econômicas, de “uma força organizada completamente consciente de si mesma”, condição para que essas crises se tornem, efetivamente, um elemento desencadeador da ação revolucionária. Esta, por sua vez, também faz parte do ser social do proletariado enquanto potência, cuja atualização depende em grande parte não só de crises econômicas em termos genéricos, mas mais especificamente do desenvolvimento das forças produtivas entrar em contradição com as relações de produção e da emergência da consciência de classe.

A questão ainda não se encerra aí. Afinal, como se dá esta “emergência” concretamente? A resposta para isso deve partir da constatação de que “a consciência de classe, de acordo com Marx, é inseparável do reconhecimento – sob forma de consciência ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ – do interesse de classe, baseado na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade.”<sup>30</sup> Mas o que há de efetivamente decisivo na relação entre “posição social objetiva” e consciência de classe “verdadeira” ou “falsa”? O “conceito de subordinação estrutural necessária do trabalho ao capital na sociedade de mercadorias. [...] O interesse de

<sup>26</sup> GRAMSCI, Antonio. The Modern Prince and other writing, apud MÉSZÁROS, ibidem, p.76.

<sup>27</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Ensaio de negação e afirmação. São Paulo: Editora Ensaio, p. 76.

<sup>28</sup> Idem ibidem.

<sup>29</sup> Idem ibidem.

<sup>30</sup> Idem ibidem, pp. 88-9.

classe do proletariado é definido em termos de mudança dessa subordinação estrutural.”<sup>31</sup>

Disponemos então de um fundamento teórico sólido para o desenvolvimento de nossa investigação em seu estado atual. Porém, dada a vastidão de recursos à disposição das forças que se opõem a essa emergência, permanece o problema de *como* a consciência “falsa” pode ser superada pela “verdadeira”, ou como a consciência *contingente*, imediata, pode elevar-se à consciência *necessária*, que *parte* da posição econômica de classe do proletariado mas é *mediada* pelo conhecimento acerca da subordinação estrutural do trabalho ao capital e do interesse (ainda predominantemente inconsciente) do trabalho de suprasumir essa subordinação estrutural. Marx denominou esta “contradição entre a contingência sociológica da classe [...] em um momento determinado [...] e de seu ser como constituinte do antagonismo estrutural do capitalismo [...] de contradição entre o *ser* e a *existência* do trabalho”,<sup>32</sup> considerando que “o fator crucial na resolução dessa contradição é [...] o desenvolvimento de uma consciência de classe adequada ao ser social do trabalho.”<sup>33</sup>

Temos, então, que a consciência de classe necessária não brota espontaneamente do solo econômico, ao mesmo tempo em que certas condições econômicas são necessárias para o seu florescimento. Contudo, diante da hipótese de essas condições já terem sido atingidas, o desafio presente é descobrir (ou inventar) o que pode ser feito para estimular a emergência da consciência de classe necessária, articulada com um *pathos* que lhe corresponda, em uma escala que torne a perspectiva revolucionária efetivamente viável em um horizonte de tempo calculável em algumas décadas.<sup>34</sup>

Enfrentar este desafio requer, metodologicamente, o exame atento de um determinado grupo de conceitos, que nos permita pensar adequadamente a questão, bem como uma revisão dos esforços anteriores empreendidos no mesmo sentido, ao menos daqueles mais relevantes, de modo a podermos identificar sua eventual atualidade. O exame pode começar pela controversa noção de “falsa consciência”, sinônimo, às vezes, de con-

<sup>31</sup> Idem ibidem, p. 92.

<sup>32</sup> Idem ibidem, p. 95.

<sup>33</sup> Idem ibidem, p. 95.

<sup>34</sup> Dizemos “em algumas décadas” porque “não temos um cronograma tão folgado para a necessária transformação da potencialidade em realidade. Isto deve acontecer com a agravante de uma enorme urgência.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 267.

sciência de classe contingente, outras simplesmente de *ideologia*, um dos conceitos mais polissêmicos das ciências sociais.

O termo *ideologia* foi cunhado na passagem do século XVIII para o XIX, por Cabnis e Destutt de Tracy, para denominar seu projeto de uma teoria das idéias.<sup>35</sup> Algumas décadas depois, adquiriu, com Marx e Engels, um novo sentido, claramente *negativo*. *Ideologia*, então, passou a designar especificamente as idéias que, de um modo ou de outro, legitimam a dominação de classe, estejam essas idéias situadas no discurso religioso, filosófico, jurídico ou econômico. A ideologia, porém, não deve ser confundida com a superestrutura, pois esta última envolve também a ciência e as artes, as quais, para Marx e Engels, não eram ideologias.

Um sentido mais genérico do termo ideologia, popularizado por Engels, é expresso na noção de “falsa consciência”.<sup>36</sup> Aqui, é importante fazer alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, *falsa consciência* não é necessariamente o mesmo que *consciência contingente*, dado que esta última pode, em um determinado momento, corresponder à *consciência necessária*. Assim, a falsa consciência é a *consciência contingente* somente quando esta não corresponde à *consciência necessária*. Em segundo lugar, a noção de falsa consciência pressupõe, de fato, uma consciência verdadeira, mas esta não está na ciência, em termos genéricos, como pensa o positivismo, mas especificamente na compreensão da subordinação estrutural do trabalho ao capital. Assim, *falsa consciência* não é sinônimo de uma ilusão qualquer, mas de uma forma determinada de ilusão, necessária a perpetuação do sistema e por ele mesmo possibilitada. Em uma observação no livro 3 do *Capital*, a respeito do seu método, Marx nos ajuda a entender melhor essa questão: “[...] as configurações do capital desenvolvidas neste livro abeiram-se gradualmente da forma em que aparecem na superfície da sociedade, na interação dos diversos

<sup>35</sup> Cf. ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**, p. 81: “Sabe-se que a expressão: ideologia, foi forjada por Cabnis, Destutt de Tracy e seus amigos, e que designava por objeto a teoria (genérica) das idéias. Quando, 50 anos mais tarde, Marx retoma o termo, ele lhe confere, desde as suas Obras da Juventude, um sentido totalmente distinto. A ideologia é, aí, um sistema de idéias, de representações que domina o espírito de um homem ou de um grupo social.” Ver também HALL, Stuart. O interior da ciência; ideologia e a “sociologia do conhecimento”. In: **Da Ideologia**, e LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais**.

<sup>36</sup> Ver LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**.

capitais, na concorrência e ainda na *consciência normal*<sup>37</sup> dos próprios agentes da produção.”<sup>38</sup>

Mais adiante, na mesma obra, ele aprofunda este ponto:

A relação entre uma porção de mais-valia, de renda monetária [...] com a terra é em si *absurda e irracional*; pois as magnitudes que aqui são aferidas, uma em relação à outra, são *incomensuráveis* – por um lado, um *valor de uso particular*, um pedaço de terra de tantos metros quadrados, e, por outro, o *valor*, especialmente a mais-valia. Isso na verdade expressa apenas que, sob determinadas condições, a propriedade de tantos metros quadrados de terra permite ao proprietário conseguir à força uma certa quantidade de trabalho não-remunerado, que o capital conseguiu chafurdando nestes metros quadrados, como um porco em batatas. Mas, ao que parece, a expressão é a mesma se alguém desejasse falar da relação entre uma nota de cinco libras e o diâmetro da Terra.

Entretanto, a *reconciliação das formas irracionais* sob as quais certas relações econômicas aparecem e se afirmam na prática não diz respeito aos agentes ativos destas relações em sua *vida cotidiana*. E, como estão *acostumados* a se movimentar em meio a tais relações, não acham nada estranho ali. Uma *absoluta contradição* não lhes parece *nem um pouco misteriosa*. Sentem-se tão à vontade quanto um peixe dentro d’água, entre manifestações que estão separadas de suas conexões internas e são *absurdas* quando isoladas. O que Hegel diz em relação a certas fórmulas matemáticas se aplica aqui: o que *parece irracional* ao senso comum é racional, e o que *lhe parece racional* é irracional.<sup>39</sup>

Isto ocorre porque, com o advento do capitalismo, radicaliza-se o processo mediante o qual a consciência normal, imediata, contingente dos sujeitos objetificados passa a constituir-se em função da posição que ocupam enquanto forças produtivas (ou improdutivas) no circuito de pro-

<sup>37</sup> Ou “contingente”.

<sup>38</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro III, p. 30. O grifo (itálico) é meu.

<sup>39</sup> MARX, O Capital, livro 3, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 478.

dução e troca de mercadorias, ou seja, a partir de sua posição de classe.<sup>40</sup> Para o marxismo, esta consciência é consciência necessária quando compreende o caráter fetichista do processo e orienta a ação dos sujeitos objetificados no sentido de sua superação; é “falsa consciência” quando se rende à realidade “invertida”, quando não compreende este caráter e não se empenha em superá-lo na prática. Contudo, essa inversão não é uma espécie de “falha” fortuita do pensamento, mas uma forma coerente de pensamento derivada de uma realidade invertida: “A inversão não está no pensamento acerca dos ‘objetos’ (mercadorias), mas nos próprios ‘objetos’ (mercadorias), de modo que as representações ideológicas são reflexos corretos de uma realidade por assim dizer ‘falsa’, e não espelhamentos falsos ou invertidos da realidade.”<sup>41</sup>

Nessa mesma linha de raciocínio, Mészáros pensa a “falsa consciência” como um momento subordinado da ideologia em um sentido mais amplo,<sup>42</sup> enquanto consciência prática (de classe) necessária em uma sociedade dividida em classes antagônicas:

O reconhecimento das necessárias limitações da ideologia – originadas do papel que ela foi instada a desempenhar na preservação de sociedades profundamente divididas – significava que a questão da emancipação humana radical não poderia ser vislumbrada sem se considerar também a supressão final das formas distorcidas de consciência social.<sup>43</sup>

Além disso, e isto é muito importante, “[...] a ideologia não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialistamente ancorada e sustentada.”<sup>44</sup> É por isso que:

[...] se as causas identificáveis de mistificação ideológica fossem primariamente ideológicas, elas poderiam ser contrapostas e revertidas na esfera da própria ideologia. [...] o im-

<sup>40</sup> Não que as consciências dos sujeitos sejam *reduzíveis* a sua posição de classe. O que se quer dizer é que esta posição é o fator em última instância determinante do complexo de mediações que formam as consciências.

<sup>41</sup> MAAR, Wolfgang Leo, A Reificação como realidade social. Práxis, trabalho e crítica imanente em *hcc*, in: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria. **Lukács. Um Galileu no século XX**, p. 45.

<sup>42</sup> Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 67.

<sup>43</sup> Idem, p. 469.

<sup>44</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 65.

pacto maciço da ideologia dominante na vida social como um todo só pode ser apreendido em termos da profunda *afinidade estrutural* existente entre as mistificações e inversões práticas, por um lado, e suas conceituações intelectuais ideológicas, por outro.<sup>45</sup>

Nesse sentido, o pensamento de Mészáros aproxima-se e complementa o do seu antigo mestre, o “velho” Lukács, de *Ontologia do ser social*:

[...] a correção ou falsidade [de uma ideação] não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria etc., científica, correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem apenas [...] tornar-se [uma ideologia]. Somente após se tornar veículo teórico ou prático para combater os conflitos sociais, quaisquer que sejam eles, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da humanidade, elas são ideologia.<sup>46</sup>

Essa compreensão do conceito, para Mészáros, é decisiva, pois “sem se reconhecer a determinação das ideologias pela época como a *consciência social prática das sociedades de classe*, a estrutura interna permanece completamente ininteligível.”<sup>47</sup>

Mészáros, assim, emprega o conceito em um sentido mais neutro, na linha de Lênin, Gramsci e Lukács, diferente – mas não oposto – do sentido negativo popularizado por Marx e Engels.<sup>48</sup> Nesta acepção neutra, *ideologia* corresponde àquelas idéias capazes de mobilizar amplos contingentes da população, sejam falsas ou verdadeiras, permanecendo diretamente atrelada à luta de classes. Neste registro, podemos tranqüilamente falar em uma *ideologia socialista* – o que para Marx e Engels não faria sentido – e em uma *ideologia burguesa* – o que para Marx e Engels seria uma redundância. Em *todos os casos*, a ideologia não é uma mera ilusão, correspondendo sempre, ainda que de forma altamente mediada, a um deter-

<sup>45</sup> Idem *ibidem*, p. 479.

<sup>46</sup> LUKÁCS, apud LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 108. A esta citação de Lukács segue o comentário de Lessa: “Não é, portanto, o conteúdo gnosiológico de uma ideação que a torna ideologia, mas sim sua função social específica: ser veículo dos conflitos sociais (...)”.

<sup>47</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 67.

<sup>48</sup> Cf. WILLIAMS, Raymond. **Key words**, pp. 154-5.

minado estágio da articulação dialética entre forças produtivas e relações de produção, ou, em outras palavras, da luta de classes.

Agora podemos retomar a questão da passagem da consciência de classe contingente, enquanto falsa consciência, à consciência de classe necessária. Talvez tenha sido o “jovem” Lukács, em *História e Consciência de Classe*, quem avançou mais nesse sentido, em seu esforço de teorizar a ideologia a partir da *forma concreta* como aquilo que ele denominava consciência “psicológica” poderia elevar-se, na prática, à consciência “atribuída”.<sup>49</sup>

Tratando das diferenças ideológicas (na acepção neutra, não faz mal lembrar) entre, de um lado, os operários empíricos, e de outro o proletariado enquanto “classe universal”, Lukács diferenciou a “consciência psicológica” dos primeiros da “consciência atribuída” da última, enxergando no *partido comunista bolchevique* a mediação entre contingência e necessidade, por ser a incorporação atuante, a mediação ativa, o portador da verdadeira consciência de classes do proletariado, à qual as massas operárias empíricas fatalmente teriam que ascender.

A idéia do Partido como encarnação da consciência de classe “atribuída” do proletariado, contudo, se pode ter feito algum sentido conjuntural, em termos teóricos e práticos, por ocasião da revolução de Outubro e até meados da década de 20, revelou-se a longo prazo irrealista e mesmo trágica, dado que o Partido, enquanto mediação singular entre o particular – o proletariado empírico – e o universal – o proletariado enquanto “classe universal”, ao invés de superar dialeticamente sua contradição, efetuando sua conciliação em um nível superior – a extinção de todas as classes e a superação da sociedade de classes –, por assim dizer estagnou a contradição em um estágio a longo prazo insustentável, mediante a subordinação do particular e do universal concretos ao “universal abstrato” encarnado na hipostasia do singular. Em termos menos abstratos, o Partido converteu-se, de unidade organizacional revolucionária, em unidade gerencial de extração de trabalho excedente sob uma forma estatizada, ainda que em nome de uma quimérica “acumulação primitiva socialista”. Como bem questionou Kurz (1993), acumulação de quê? De capital! Acumulação de

<sup>49</sup> As noções de consciência de classe psicológica e atribuída, em Lukács, correspondem, respectivamente, às noções de consciência contingente e necessária, em Marx. Nos termos de Mészáros: “[...] a famosa distinção de Lukács entre a consciência de classe ‘atribuída’ ou ‘imputada’ e a consciência ‘psicológica’ tem sua origem na idéia marxiana que opõe consciência de classe verdadeira ou necessária – ‘atribuída ao proletariado’ em virtude de ele ser ‘consciente de sua tarefa histórica’ [...] – à contingência do ‘que este ou aquele proletário, ou mesmo todo o proletariado, no momento, considera como sua meta.’” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**, p. 86

recursos ou de riquezas a serem distribuídos, ainda que de modo menos desigual do que nos estados capitalistas, como legitimação de uma “relação social” (Rubin, 1980) ainda calcada na extração de trabalho excedente como fim em si mesmo, apesar dos discursos apologéticos.

Enfim, os rumos tomados pelo estalinismo e pelos demais PCs por ele orientados desacreditaram, até segunda ordem, a elegante mas problemática articulação entre método dialético e estratégia revolucionária de Lukács, em *História e Consciência de Classe*.<sup>50</sup> A esperança de Rosa Luxemburgo de que essa consciência emergiria quase que espontaneamente das massas, no decorrer da própria luta, mostrou-se igualmente irrealista.

Permanecemos, assim, com nosso dilema: como efetuar, na práxis, a passagem da consciência de classe *contingente/psicológica* à consciência de classe *necessária/atribuída*? Não se pretende aqui resolver de uma vez por todas as complicadas implicações dessa problemática. Mas talvez o projeto gramsciano de composição gradual de um bloco histórico não *putchista*, que aproxime intelectuais e trabalhadores, visando a conquista da hegemonia ideológica na sociedade civil mais do que a conquista do estado, siga sendo a mais fértil para se pensar a questão nos dias de hoje.<sup>51</sup> Para atualizar esse projeto, contudo, é absolutamente necessário destacar a centralidade econômica e ideológica que as ITCs exercem na sociedade civil – e, em certa medida, no estado. O que significa *ocupá-las, aparelhá-las, conquistá-las, socializá-las*.<sup>52</sup>

Há um argumento de Bourdieu que indica um caminho aparentemente promissor para articular esse projeto com a abordagem aqui desenvolvida do gosto: “uma aderência imediata, no nível mais profundo do *habitus*, aos gostos e desgostos, às simpatias e aversões, às fantasias e fobias é o que forja, mais do que opiniões declaradas, a unidade inconsciente de uma classe.”<sup>53</sup>

É a partir desta perspectiva que o gosto adquire uma dimensão política merecedora de atenção – a partir do momento em que é inserido na prob-

<sup>50</sup> Não obstante, o esgotamento do papel histórico do partido comunista de inspiração bolchevique (“marxista-leninista”) é um tema controverso. Sobre este tema, ver ZIZEK, Slavoj. **Às Portas da revolução e Repeating Lenin**. Ver também MAZZEO, Antônio Carlos. **Sinfonia Inacabada**. A Política dos comunistas no Brasil.

<sup>51</sup> Embora, ao que saibamos, Gramsci não tenha colocado a questão em termos de consciência de classe contingente ou necessária.

<sup>52</sup> Este ponto será retomado adiante.

<sup>53</sup> BOURDIEU, Pierre. **Distinction**, p. 77. Em uma obra anterior, *A Reprodução*, a expressão “inconsciência de classe” é mencionada, mas só de passagem, na pág. 194. Ao que me consta, Bourdieu não teria desenvolvido essa idéia.

lemática da (*in*)consciência de classe. Pois, como sabemos, o gosto não é somente uma categoria estética e gastronômica, mas também *política*, na medida em que disposições, simpatias, aversões e indiferenças, ideológicas ou personalistas, são politicamente *decisivas*, seja no jogo político liberal da democracia representativa, seja para o projeto socialista da democracia direta;<sup>54</sup> e é também uma categoria *econômica*, pois o gosto está diretamente ligado à questão do valor de uso dos bens materiais ou simbólicos, pelo papel que desempenha imediatamente no consumo e mediatamente na produção.

Iremos agora investigar a hipótese de que, pelas razões que fazem do gosto uma categoria econômica, talvez seja no terreno da *economia* que a dimensão política do gosto se mostre ainda mais decisiva que no próprio terreno da política.

### 12.3 O Valor de uso, o gosto e a cultura

Dissemos na introdução deste trabalho que o gosto pode ser entendido como expressão e medida do valor de uso dos bens materiais e simbólicos, tanto considerando seu caráter de mercadoria quanto dele abstraindo. Sabemos também que os gostos, conseqüentemente os valores de uso, são econômica e culturalmente mediados. Desenvolveremos agora este ponto, partindo do seguinte ensinamento de Rosdolsky sobre o pensamento econômico de Marx:

[...] para julgar se o valor de uso tem significação econômica ou não, a referência é a relação que ele estabelece com as relações sociais de produção. Na medida em que influi nessas relações ou recebe sua influência, é uma categoria econômica. Mas, fora disso, em seu caráter meramente “natural”, está fora da esfera de considerações da economia política.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Alguém poderia levantar aqui a objeção de que legitimamos a atuação de elementos irracionais na prática política, inclusive em uma perspectiva socialista. Ocorre que o gosto não é necessariamente irracional, mas mais propriamente *arracional*, conceito que Morin (1982) utiliza para referir-se à pura facticidade de certos aspectos da realidade, os quais, por não serem exatamente “racionais”, nem por isso são “irracionais”, como a dureza da madeira, a altura da montanha, a paixão humana etc. Creio que é à racionalidade não aparente deste elemento “arracional”, enquanto motivação necessária à ação, mesmo diante de circunstâncias adversas, que Gramsci (sem data) se referia com a célebre defesa do “otimismo da vontade” a despeito do “pessimismo da razão”.

<sup>55</sup> ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 79.

Ou seja, um valor de uso tem significação econômica somente na medida em que sua materialidade influi nas relações sociais de produção ou é por elas influenciada, seja na esfera do consumo, seja na esfera da produção – considerando-se, neste último caso, o consumo produtivo na esfera da produção.<sup>56</sup> Nem sua materialidade, tampouco sua propriedade de satisfazer necessidades humanas, tomadas em si mesmas, bastam para fazer dele uma categoria econômica.

Pode-se aqui objetar que este ensinamento de Rosdolsky é tautológico, pois, em última instância, o valor de uso de qualquer coisa *sempre* possui alguma influência nas relações sociais de produção, ou é por elas, em alguma medida, influenciado. Ocorre que esta influência pode ser tão mediada ou insignificante a ponto de ser tornar desprezível. Por exemplo: o valor de uso de uma manga, que eu colho para comer da única mangueira existente no sítio de um parente, encontra-se em sua propriedade de satisfazer o meu desejo de comer manga. Mas isto não faz dele uma categoria econômica, pois a insignificância do episódio para as relações sociais de produção é tanta – não é nula, pois, mal ou bem, a manga contribui para a minha alimentação, portanto para a reprodução da minha força de trabalho –, assim como a influência das relações sociais de produção no ato de eu colher a manga da árvore e comê-la – minha viagem ao sítio durante as férias pressupõe a própria noção de trabalho e férias, a existência de estradas e meios de transporte etc. –, que podemos desprezá-la. O mesmo não acontece se me refiro a um sítio que tenha na produção de mangas para o comércio uma de suas atividades, ao qual me dirijo com o intuito de comprá-las para revendê-las, ou se pensarmos no valor de uso de um alimento substancialmente necessário à saúde e disponível em quantidade significativa para influir na reprodução da força de trabalho de quem o devora. Seu valor de uso, nesses dois casos, é uma categoria econômica, sendo que no último assim permanece, ainda que fora do âmbito de uma economia capitalista.

<sup>56</sup> “Cometemos” a redação redundante – “consumo produtivo na esfera da produção” – para evitar a confusão entre a expressão “consumo produtivo” enquanto categoria econômica clássica, referente ao consumo de matérias primas, ao desgaste da maquinaria etc. no processo produtivo, e a noção derivada de “consumo produtivo”, noção econômica de origem mais recente e presente em estudos de marketing e comunicação, que se referem à interação, ao *feedback* entre consumidor e produtor viabilizado pelas novas tecnologias de comunicação interativas, as quais possibilitam que o próprio ato do consumo em parte oriente a quantidade (escala) e a qualidade (tipo) da produção, ou seja, que “a oferta” “conheça”, mais rápido e mais “de perto”, “a demanda”, minimizando o risco de superprodução, suprimindo ou diminuindo custos de estocagem, superando em certo grau o modelo fordista de produção massificada, mas, acima de tudo, como visto acima, favorecendo a aceleração dos ciclos e rotações do capital.

Diante dessas considerações, para compreendermos melhor a dimensão econômica do valor de uso sem nos limitarmos aos seus aspectos mais óbvios, seria útil redimensionar a própria noção de “uso” ou “utilidade”, para além do utilitarismo vulgar, parta este de um essencialismo fisiológico rasteiro, parta da concepção do ser humano como um eterno calculista obsessivo, que só pensa em otimizar recursos e desempenhos, ao modo capitalista.

Refutando esta noção, e ao mesmo tempo conservando a atribuição de momento predominante ao “modo de produção”, Lukács nos recorda uma instrutiva reflexão de Marx sobre as hordas mongólicas, o roubo e a produção:

[...] quando Marx [...] atribui o papel de momento predominante ao modo de produção, isso não deve ser entendido no sentido de um praticismo ou utilitarismo econômicos. O modo de agir determinado pela produção pode ter inclusive um caráter destrutivo, como Marx indica, dando como exemplo as devastações das hordas mongólicas na Rússia. Mas até mesmo um tal modo de agir resulta das relações de produção, da economia pastoril, cuja condição fundamental era constituída pela existência de grandes extensões desabitadas. Logo após, Marx se refere à rapina como modo de vida de determinados povos primitivos. Todavia, não se esquece de observar: “Mas, para poder saquear, é necessário que exista algo que saquear, isto é, produção.”

É evidente que a produção, enquanto momento predominante, é aqui entendida no sentido mais lato, no sentido ontológico, como produção e reprodução da vida humana, que até mesmo em seus estágios extremamente primitivos (a economia pastoril dos mongóis) vai muito além da mera conservação (biológica), não podendo portanto deixar de ter um acentuado caráter econômico-social. [...] o que está em jogo aqui são os homens, cujas capacidades, hábitos etc., tornam possíveis determinados modos de produção; essas capacidades, porém, são por seu turno geradas sobre a base de modos de produção concretos. Essa constatação nos envia à teoria geral de Marx, segundo a qual o desenvolvimento essencial do homem é determinado pela maneira como ele produz. Mesmo o modo de produção mais bárbaro ou mais alienado plasma os homens de determinado modo, um modo que desempenha nas inter-relações

entre grupos humanos – ainda que essas possam aparecer imediatamente como “extra-econômicas” – o papel decisivo em última instância.<sup>57</sup>

Nos termos de Mészáros:

A advertência dialética sobre a natureza das determinações econômicas, que prevalecem “somente em última análise”, tem como objetivo enfatizar que, ao mesmo tempo em que o conceito das “condições materiais de vida” ocupa, estrutural e geneticamente, uma posição essencial no sistema marxiano – isto é, tanto em relação à *gênese* histórica das formas mais complexas de intercâmbio humano, como diante do fato de que as condições materiais constituam a *pré-condição* de vida humana estruturalmente necessária em *todas* as formas concebíveis de sociedade –, tal conceito não é, de forma alguma, capaz, por si só, de explicar as complexidades do próprio desenvolvimento social.<sup>58</sup>

Portanto, ainda que concordando, por exemplo, com a crítica de fundo da antropologia estrutural ao funcionalismo e ao marxismo vulgar – a saber, que a ordem simbólica não pode ser reduzida a um mero reflexo automático de impulsos biológicos inatos ou de um utilitarismo econômico rasteiro –, nenhum antropólogo sério há de negar que as diversas ordens simbólicas estudadas por eles mesmos ou por seus pares possui *também* algum sentido prático, útil, que assegure a “produção e a reprodução da vida social” (Marx), ainda que isto não se dê de modo imediatamente biológico ou dentro dos parâmetros de utilitários estreitos.

A este propósito, Marshall Sahlins, que ocupa boa parte de seu excelente livro “Cultura e Razão Prática” tentando demonstrar que, nas sociedades humanas, a cultura não ocupa um papel subordinado ao que ele chama de “razão prática”, tem certa hora que admitir, em outros termos, que “a natureza é sempre suprema”:

Mesmo em condições materiais muito semelhantes, as ordens e finalidades culturais podem ser muito diferentes. Porque as condições materiais, se indispensáveis, são potencialmente

<sup>57</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, pp. 72-3.

<sup>58</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**, p. 78.

“objetivas” e “necessárias” de muitas maneiras diferentes, de acordo com a seleção cultural pelas quais elas se tornam “forças” efetivas. Claro que, em um certo sentido, a natureza é sempre suprema. Nenhuma sociedade pode viver de milagres, enganando-se com ilusões. Nenhuma sociedade pode deixar de prover meios para a continuação biológica da população ao determiná-la culturalmente – não pode negligenciar a obtenção de abrigo na construção de casas, ou de alimentação ao distinguir comestíveis de não-comestíveis.<sup>59</sup>

O que Sahlins parece não ter compreendido, porém, é que a base econômica de um dado modo de produção, sua infra-estrutura, não se limita às suas “condições materiais”, que são apenas uma parte sua, mas às formas como as pessoas se organizam e atuam sobre essas condições. É dessas formas práticas que derivam as superestruturas, a cultura, que a partir de então sobre elas atua, contribuindo para a sua manutenção ou transformação e, conseqüentemente, para a sua própria manutenção ou transformação, e assim por diante. É, aliás, ninguém menos que o próprio Lévi-Strauss quem afirma categoricamente; “[...] a análise dos mitos de uma sociedade, ainda que formal, atesta o primado das infra-estruturas.”<sup>60</sup>

Em outras palavras, a noção de determinação em última instância da infra-estrutura econômica sobre a superestrutura é outra forma de designar o fato de o inevitável metabolismo do homem com a natureza<sup>61</sup> ser a *condição necessária* para tudo o que se pensa, crê, concebe etc., enquanto a recíproca não é verdadeira, ou seja, embora, para que esse metabolismo (que é uma categoria universal) se dê, seja necessário algum tipo de pensamento, crença, concepção, nenhum pensamento, crença ou concepção singulares tem o direito de reivindicar o estatuto de única condição necessária para que o metabolismo se dê. Este, enquanto universal, é *necessário*; aqueles, enquanto singulares, são *contingentes*. Por

<sup>59</sup> SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**, p. 168.

<sup>60</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**, pp. 180-1, nota 41.

<sup>61</sup> Em meio ao qual o *trabalho* é a categoria principal. Nos termos de Ilyenkov (op. cit.): “A concepção materialista a essência do homem enxerga (em total acordo com o dados da antropologia, etnologia e da arqueologia) a forma universal da vida humana no trabalho, na transformação direta da natureza (tanto a exterior quanto a sua própria) que o homem social realiza com o auxílio de ferramentas feitas por ele mesmo. É por isso que Marx sentida tanta simpatia pela famosa definição de Benjamin Franklin (citado em *Life of Johnson*, de Boswell) sobre o homem como um animal fazedor-de-ferramentas: um animal fazedor-de-ferramentas e só então um animal que também pensa, fala, compõe música, obedece a normas morais e assim por diante.”

outro lado, para cada modo de produção particular, há particularidades infra-estruturais contingentes igualmente determinadas pelo princípio universal de que pensamentos, crenças, concepções, ou seja, elementos superestruturais, enquanto universais, são condições necessárias para que o metabolismo se dê em alguma forma singular. Porém, ainda assim, a universalidade do *conceito* e da *facticidade* do metabolismo do homem com a natureza como condição absolutamente necessária da vida faz de ambos universais (em nível epistemológico, quanto ao conceito, e ontológico, quanto à facticidade) em última instância determinantes de quaisquer outros, como pensamentos, crenças, concepções etc., que só podem então existir no plural, na forma de mediações contingentes, enquanto singulares (únicas no tempo e no espaço) ou particulares (típicas, singulares conceitualmente), mas jamais como uma particularidade universal na forma de O pensamento, A crença, A concepção, etc., a não ser no terreno lamacento da teologia, enquanto podemos sem medo de incorrer em desvios metafísicos falar no metabolismo do homem com a natureza, que é um modo poético de se dizer História, com agá maiúsculo, que envolve a primeira natureza – biológica – e a segunda natureza – social. É uma categoria social cuja universalidade não se deixa englobar por nenhuma outra categoria social. É, portanto, o mais alto nível de totalização social a que se pode chegar, em meio ao qual podem ocorrer as mediações que forem, mas sempre subordinadas a essa totalidade. Nos termos de Lukács:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É algo semelhante à tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica em relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência [...] O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções. Quando Engels, no discurso pronunciado junto à tumba de Marx, fala do “fato elementar [...] de que os homens devem primeiro de tudo comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião

etc.”, está falando precisamente de uma relação de prioridade ontológica. E o próprio Marx o afirma claramente, no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Onde é sobretudo importante o fato de que ele considere “o conjunto das relações de produção” como a “base real” a partir da qual se explicita o conjunto das formas de consciência; e como essas, por seu turno, são condicionadas pelo processo social, político e espiritual da vida.<sup>62</sup>

Ou, em uma outra formulação bastante similar:

Para o materialismo, a prioridade do ser é, antes de mais nada, a constatação de um fato: há um ser sem consciência, mas não há consciência sem ser. Disto, porém, não se segue uma subordinação hierárquica da consciência ao ser. Pelo contrário, somente esta prioridade e o seu reconhecimento concreto, teórico e prático, por parte da consciência, cria a possibilidade de dominar realmente o ser com a consciência. O simples fato do trabalho ilustra esta situação com meridiana evidência.<sup>63</sup>

Ou seja, pense-se (ou creia-se ou conceba-se) o que se pensar, se nada for feito, ou melhor, se certas atividades práticas absolutamente necessárias e universais – alimentação, proteção contra as intempéries, cuidados com a saúde etc. – não forem realizadas de alguma forma *eficaz*, em pouco tempo não haverá mais pensamentos, crenças, concepções. Por outro lado, não é verdadeira a recíproca “faça-se o que se fizer, se certos pensamentos (ou crenças etc.) absolutamente necessários não forem pensados de forma eficaz, em pouco tempo não haverá mais atividades práticas”, *a não ser na medida em que esses pensamentos sejam necessários*

<sup>62</sup> LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, p. 40-1. Pouco antes, na mesma obra (pp. 14-5), Lukács dizia, sobre os *Manuscritos Econômico Filosóficos*, que “sua originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas o fato de que a economia seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o ‘economicismo’. (Isso surge apenas em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico).”

<sup>63</sup> LUKÁCS, apud Oldrini. Em Busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSE e LESSA (orgs.), **Lukács e a atualidade do marxismo**, p. 71.

à *eficácia dessas práticas*, ou seja, pensamentos só adquirem o estatuto de necessários e não contingentes quando necessários a certas práticas necessárias, isto é, enquanto contingentes a práticas necessárias: quanto. Portanto, mesmo pensamentos necessários são contingentes, ou seja, determinados por uma necessidade prática que os transcende.<sup>64</sup>

Toda e qualquer ordem simbólica é, assim, a seu modo, “útil”, na medida em que organiza as referências das ações necessárias – sem as quais as ações não necessárias mas de algum modo desejadas, também ordenadas pela ordem simbólica, não seriam realizáveis –, e toda determinação emanada dessa ordem também o é, ainda que de forma não aparente, imediata ou consciente. A *utilidade* de uma dada ordem simbólica não se limita a suas funções econômicas diretas, de favorecer a produção e reprodução do ser humano, mas também ao seu papel na satisfação dos gostos e paixões. Combater o utilitarismo mais rasteiro não deve portanto conduzir à defesa de alguma espécie de “inutilitarismo”. Trata-se, então, de redimensionar a própria noção de utilidade, que não pode ser restringir à biologia, ao cálculo econômico ou mesmo a um pragmatismo rasteiro. Por exemplo, a poesia é *útil* por causa das satisfações intelectuais e afetivas que provoca.

Neste ponto, devemos refletir sobre um importante alerta metodológico de Kosik, que nos lembra da centralidade das categorias *práxis e trabalho* para que o primado da economia na dialética materialista não seja confundido com um economicismo qualquer. Kosik ilustra sua argumentação relacionando precisamente poesia e economia. Ele nos lembra, em primeiro lugar, que “a poesia não é uma realidade de ordem inferior à economia: também ela é do mesmo modo realidade humana, embora de gênero e de formas diversos, com tarefa e significados diferentes”.<sup>65</sup> Na seqüência, acrescenta:

A economia não gera a poesia, nem direta nem indiretamente, nem imediata nem mediata: é o homem que

<sup>64</sup> É claro que tudo isso só faz algum sentido partindo do pressuposto de que a reprodução da vida e da vida humana em particular, em sua universalidade, é necessária. Diante do pensamento de que não o é, ou seja, diante do niilismo, o que foi exposto acima perderia o sentido, não fosse pelo fato de que o niilismo é uma posição teoricamente *indefensável*, na medida em que só se legitima na prática, seja a do suicídio, seja a do homicídio, e não é disso que se trata aqui, pelo contrário, mas da vida, da emancipação da vida humana de seu estágio alienado, estranhado do vivente, ainda que o suicídio ou mesmo o homicídio, conforme as “astúcias da razão”, eventualmente desempenhem seu papel na trama.

<sup>65</sup> Cf. KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, pp. 121.

cria a economia e a poesia como produtos da *práxis* humana. [...] Somente sobre a base desta determinação *materialista* do homem como sujeito objetivo – ou seja, como ser que, dos materiais da natureza e em harmonia com as leis da natureza como pressuposto imprescindível, cria uma *nova* realidade, uma realidade social humana – podemos *explicar* a economia como a estrutura fundamental da objetivação<sup>66</sup> humana, como a ossatura das relações humanas, como a característica elementar da objetivação humana, como o fundamento econômico que determina a superestrutura. O primado da economia não decorre de um superior grau de realidade de alguns produtos humanos, *mas do significado central da práxis e do trabalho na criação da realidade humana.*<sup>67</sup>

Nesse sentido, atrelar o problema do gosto ao valor de uso retém o que há de teoricamente fértil na noção econômica de interesse ou necessidade, mas se livra dos *a priori* biologistas ou utilitaristas mais rasteiros, dado que os interesses ou necessidades podem ser os mais diversos; são sempre culturalmente mediados, mas são também biologicamente mediados, em muitos aspectos de modo inconsciente, às vezes de modo consciente e racional. Além disso, é importante não se perder de vista que cultura, biologia e razão não são entidades abstratas, mas conceitos que pretendem expressar aspectos concretos da *práxis* humana, cuja história não se desenrola somente no campo simbólico, mas também no mundo exterior às idéias.

Por isso, pode ser produtivo pensar o gosto enquanto categoria econômica, enquanto expressão do valor de uso dos bens materiais ou simbólicos, relacionando o valor de uso de um bem à sua propriedade de satisfazer o gosto, ao invés de meramente atender a exigências biológicas ou a presumidos cálculos utilitaristas. Afinal, ao falarmos em gosto, falamos na seleção de objetos de satisfação sensível e intelectual em um sentido mais amplo, sem desconsiderar o caráter determinante do universo simbólico ou cultural onde o processo ocorre, mas ao mesmo tempo não reduzindo o processo a uma mera atualização de “imperativos estruturais incon-

<sup>66</sup> Não confundir *objetivação* com *objetificação*. O primeiro conceito diz respeito ao ato de o homem realizar sua humanidade materializando seus desejos e pensamentos subjetivos em atos, situações e coisas objetivos, a partir da transformação de situações e coisas objetivas pré-existentes, mediante a *práxis* e o trabalho. Já *objetificação* diz respeito ao processo mediante o qual o homem se converte de sujeito em objeto da *práxis* de outrem.

<sup>67</sup> Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, pp. 121-2.

scientes e invariáveis” deste universo simbólico ou cultural – quando isto é tudo o que ocorre, quando a satisfação do gosto não traz também consigo uma *abertura* sensível e cognitiva em relação a estes imperativos, estamos no terreno do gosto enquanto substrato sensível da ideologia, em sua acepção negativa, no sentido de falsa consciência, de ilusão funcional do sistema – que é, como sabemos, um momento possível da noção marxiana de consciência contingente. A superação da falsa consciência só é possível mediante a superação da *subsunção do trabalho ao capital*, base operacional do fetiche do valor, encarnado no fetiche da mercadoria.

Há, entretanto, um autor que em apenas algumas poucas linhas refuta a própria validade dos conceitos *valor de uso*, *falsa consciência* e *fetiche da mercadoria*. Trata-se de Baudrillard, recentemente falecido. Por sua influência nos estudos de comunicação, nos parece útil, agora, discutir alguns de seus argumentos a este respeito.

## 12.4 Baudrillard e o fetiche do fetiche do fetiche

Caminhando em um sentido diametralmente oposto ao que vimos trilhando, Baudrillard praticamente descarta alguns conceitos-chave da teoria social de Marx, com os seguintes argumentos:

O que significa o conceito “fetichismo da mercadoria”, senão a idéia de uma “falsa consciência”, de uma consciência dedicada ao culto do valor de troca [...] o que supõe em alguma parte o fantasma ideal de uma consciência não alienada, ou de um estatuto objetivo “verdadeiro” do objeto: seu valor de uso? <sup>68</sup>

Ele não percebe, entretanto, que a despeito de sua intenção irônica (sugerida pelas aspas que envolvem o termo *verdadeiro*), a resposta da questão formulada já está contida em sua própria formulação: a verdade (sem aspas) de um objeto encontra-se precisamente em seu valor de uso, isto é, em sua propriedade de satisfazer o gosto. Se este gosto é orientado por fins utilitários imediatos ou por sensibilidades altamente mediadas,

<sup>68</sup> BAUDRILLARD, Jean. *Pour Une Critique de l'Économie Politique du Signe*, p. 97. Este livro de Baudrillard, aliás, é citado algumas vezes por Sahlins em defesa da supremacia da cultura sobre a “razão prática”. Nosso debate com Baudrillard se restringe às posições a nosso ver antimarxistas que ele defende nesse livro.

isso não muda nada quanto a esta verdade simples. Pois a própria contradição dialética do gosto faz com que sua objetividade, sua efetividade, sua “verdade” consista na tensão entre o caráter objetivo e o subjetivo de um valor de uso qualquer. Como vimos, a solução desta contradição reside no movimento de objetivação dessa subjetividade mediante a saciedade do desejo lacunar propiciada pela ação do objeto sobre o sujeito, seguida pela apropriação do objeto pelo sujeito. Esta apropriação pode se dar de tal modo que o objeto se desvaneca ao tornar-se parte do sujeito, como no caso da alimentação, ou permanece em si tal qual era, mas se torna diferente *para nós*, como na diferença que há entre uma habitação vazia e uma ocupada, ou entre um livro não lido e um livro lido.

Dito deste modo, parece que o pólo subjetivo e particular da contradição é o seu momento predominante. Mas isso só é verdadeiro na aparência. Pois o universo dos objetos, em sua concreticidade, bem como as formas efetivas de apropriação, são, em princípio, universais, já que são comuns a todos.<sup>69</sup> Essa universalidade objetiva dos objetos concretos, porém, é cindida em várias formas particulares, determinadas 1) pelas diversas disposições dos sujeitos singulares em meio à luta, mais aberta ou mais velada, entre as classes sociais e suas frações; 2) pelas conseqüentes formas de fruição que lhes são ou não acessíveis (incentivadas, interdidas ou desestimuladas); e 3) pela disponibilidade de um repertório simbólico (bens, códigos e juízos de valor) específico, em um determinado estágio do desenvolvimento histórico da sociedade. Entretanto, apesar do caráter histórico de todos esses fatores, o “estatuto objetivo verdadeiro do objeto”, além de suas propriedades físicas, permanece e só pode permanecer em seu valor de uso (onde mais buscá-lo?), potencialmente universal, efetivamente histórico e parcial nas formas específicas de atualização dessa potência, mas nem por isso falso.

Quanto a essa dialética entre potência universal e efetividade particular, tomemos um exemplo empírico. Vamos admitir que seja verdadeira a idéia amplamente difundida de que as classes cultas, modernas e contemporâneas, tendem a privilegiar experiências de prazer mais mediatas, e as classes “populares” as mais imediatas. Novamente temos a impressão de que o pólo subjetivo e particular é o dominante. Porém, essas distinções (particulares) aparentemente subjetivas são uma reprodução, no campo da estética, de formas de distinção classista bastante objetivas, que remetem ao universal cindido e se manifestam nas oposições *raro/comum*, *no-*

<sup>69</sup> Diferenças derivadas das singularidades individuais (inatas ou adquiridas) têm pouca relevância, em escala social, na definição da utilidade das coisas.

*bre/vulgar, refinado/grosseiro* etc., identificáveis tanto no gosto artístico quanto na gastronomia, nas falas, nos gestos, na decoração, no modo de se abrir a boca quando se ri, conforme Bourdieu demonstra exaustivamente em seu *Distinction*. A própria noção de distinção de classe, aliás, pode ser vista sob o prisma da potência universal concreta do homem como ser genérico, cindida em efetividades particulares, que são as classes. A concreticidade atual deste universal, ou totalidade, se dá na forma contraditória da unidade do diverso. Tal contradição, porém, não pode permanecer estática, dada a natureza específica da relação entre esses particulares, as classes, que é de antagonismo estrutural.

Dito isso, a verdade dos objetos permanece, sim, em seu valor de uso, mas esta não é uma verdade do tipo matemático, é uma verdade histórica, determinada pela luta de classes. Além disso, reconhecer o fato de ser do interesse das pessoas que fazem as coisas em uma sociedade que essas coisas atendam às necessidades destas pessoas, sejam elas fisiológicas ou simbólicas, do estômago ou da fantasia, esse reconhecimento não é nenhum “fantasma ideal”. Não se está agora discutindo, quando falamos em fetiche ou alienação, se as necessidades humanas bio-historicamente determinadas são falsas ou verdadeiras sob um prisma universal-abstrato, somente que universalmente não são levadas em consideração, ou o são como mera *contingência* para a transformação de capital em mais capital. É por isso que um dos maiores desafios para a efetivação do projeto socialista consiste em descobrir “como solapar o processo produtivo capitalista constantemente renovado pela homogeneização orientada para a quantidade e o valor de troca e substituí-lo pelo processo qualitativo orientado para a necessidade e o valor de uso?”<sup>70</sup>

Baudrillard, todavia, não se limita a questionar a verdade do “valor de uso”. No mesmo lance, ele também põe em dúvida o valor de uso dos conceitos *falsa consciência* e *fetichismo da mercadoria*. Conforme a sua argumentação, ambos seriam praticamente sinônimos – o que está rigorosamente errado, pois a falsa consciência é um fenômeno *derivado* do fetichismo da mercadoria. Este, por sua vez, não consiste em nenhum “culto” ao valor de troca, ao qual se oporia uma fantasmática consciência não alienada como o seu outro necessário, mas em um *processo* social bastante concreto, que pode ser corretamente apreendido por qualquer consciência empírica, desde que interessada.

<sup>70</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*, p. 629.

Na realidade, Baudrillard parece se ressentir da ausência da semiótica no próprio coração da teoria do valor de Marx, que é a teoria do fetichismo da mercadoria (ou do valor). O problema é que a teoria do valor de Marx *não precisa* da semiótica, pois o fato de o valor de uso estar carregado das mais variadas significações simbólicas em nada altera que se trata de propriedade distinta do valor de troca, e é na supremacia desta propriedade sobre aquela, característica exclusiva do modo de produção capitalista, que se dá o caráter fetichista deste modo de produção, no qual as coisas não são produzidas para a satisfação de necessidades humanas (pelo seu valor de uso), mas por si mesmas como etapas da transformação de trabalho em capital, convertendo-se o valor de uso em propriedade derivada do valor econômico. Como esclarece Mészáros:

Para tornar a produção de riqueza a finalidade da humanidade, foi necessário separar o valor de uso do valor de troca, sob a supremacia do último. Esta característica, na verdade, foi um dos grandes segredos do sucesso da dinâmica do capital, já que as limitações das necessidades dadas não tolhiam seu desenvolvimento. O capital estava orientado para a produção e a reprodução ampliada do valor de troca, e portanto poderia se adiantar à demanda existente por uma extensão significativa e agir como um estímulo poderoso para ela.<sup>71</sup>

E já que Baudrillard mencionou fantasmagorias, embora as situando no lugar errado, retomemos a passagem clássica de Marx sobre o assunto:

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre [...] do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, p. 606.

<sup>72</sup> MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 1, p. 81.

Um pouco adiante, Marx acrescenta: “Para este [os participantes da troca], a própria atividade social possui a forma de uma atividade das coisas sob cujo controle se encontram, ao invés de as controlarem.”<sup>73</sup>

Portanto, quanto à questão “de uma ‘falsa consciência’ [...] que supõe em alguma parte o fantasma ideal de uma consciência não alienada”, não há nenhum “fantasma ideal”, nem mistério: consciência não alienada, em Marx, significa simplesmente a compreensão do processo capitalista concreto – e de seus desdobramentos superestruturais –, como um modo de produção historicamente dado, que expropria trabalho produzindo mais valia etc., e consciência alienada, falsa consciência, o desconhecimento deste processo, a crença em sua inevitabilidade, sua naturalização, seu “direito” de determinar todas as atividades humanas, legitimado pela aparência de liberdade na superfície do mercado (aparência esta, por sinal, que tanto tem deslumbrado antropólogos e teóricos da comunicação recentemente). Consciência não alienada, em Marx, não tem nada a ver com fantasmas ideais, mas com o simples reconhecimento de que, no capitalismo, o trabalhador (que, não se deve esquecer, é também consumidor, e seu consumo está diretamente condicionado por sua condição de trabalhador, o que inclui o seu salário) não domina os meios de produção, a ciência e os frutos do trabalho, mas é por eles dominado; ou seja, não é dono do seu nariz; significa que as coisas não são produzidas pelo homem para satisfazer suas necessidades, sejam elas fisiológicas ou espirituais, mais apenas para multiplicar capital; significa que o trabalho, na aparência “livre”, é trabalho forçado, e ocupa a maior parte do tempo de vida do sujeito em troca de merda. Significa que, sob tais condições, a falsa consciência é a que reifica o processo ao invés de compreendê-lo como estágio histórico passível de superação, conduzindo a ação do sujeito neste sentido.

No desenvolvimento de sua crítica à noção de fetiche, Baudrillard ilustra sua posição com uma descrição do efeito social benéfico do “mana”, um elemento central no pensamento mágico dos *bantos*. Ora, se o *mana* gera resultados benéficos para os indivíduos e para o coletivo, não poderia com justiça ser pejorativamente designado de fetiche. A questão, porém, não é essa, pois Marx não utilizou o termo *fetiche* em estudos etnográficos ou etnológicos; além disso, o fato de a antropologia contemporânea tê-lo descartado não é motivo para que não possa ter outras aplicações teóricas, como alegoria, onde se mostre útil. É como se Baudrillard, em sua defesa

<sup>73</sup> Idem, p. 83.

politicamente correta do “pensamento mágico” *des tribus bantous*, de repente descobrisse que a “força difusa” do *mana*, ou melhor, seu *fluxo*, não mais fosse “desviado” para o “proveito” do “indivíduo ou do grupo”, mas que, ao contrário, toda atividade do indivíduo ou do grupo fosse desviada para o proveito do *mana*.

Retomando a questão do valor de uso, se a realidade positiva é a do fetiche, só podemos conceber *negativamente* o “*statut objectif ‘vrai’ de l’object*” desfeticizado, para além da realidade imediata. Pois se o próprio uso, sob o capital, permanece atrelado ao fetiche, na medida em que o re-produz, este é o seu *übergreifendes Moment* sob o capital. Só o objeto que seja fruto de trabalho não alienado, executado pelo homem livre para o homem livre, não para o capital, está imune ao fetichismo da mercadoria, que não é um problema subjetivo, psicológico, dos consumidores: é uma dado objetivo da realidade econômica, facilmente perceptível na contemplação do fato tão banal de que quase todos os objetos que possuem algum valor de uso “possuem” também um preço em dinheiro, um valor de troca, como se este último fizesse parte de sua composição química. A naturalidade com que encaramos o fato de as coisas terem um preço é o sintoma mais óbvio da falsa consciência, expressão do fetiche da mercadoria ou do fetiche do dinheiro.

Fetiche do dinheiro, fetiche da mercadoria, fetiche do valor: diversas expressões particulares, articuladas entre si, de uma totalidade social fetichista: se nem os meios de produção, nem as mercadorias, nem o capital pertencem a quem os produz, o sistema é fetichista; enquanto as coisas não são feitas para satisfazer necessidades humanas (sejam quais forem), ou melhor, o gosto, mas os gostos são formados para que as coisas sejam feitas, como meros estágios para a multiplicação do capital, para sua concentração e reprodução ampliada, o sistema é fetichista; na medida em que os produtores não só não determinam quanto ou o quê será produzido, como também não têm suas necessidades supridas e seus gostos satisfeitos a contento pelo que é produzido, o sistema é fetichista, autônomo, auto-reprodutor, só se interessando pelas necessidades de quem produz e de quem consome – que, aliás, são as mesmas pessoas – na exata proporção em que lhe possam ser proveitosas em termos políticos e contábeis. As coisas são, deste modo, tornadas fetiches. E seus valores de uso refletem este processo.

O conceito de fetiche permanece, pois, útil para compreender, denunciar e combater um sistema onde, na prática, não se produz para viver, mas se vive para produzir; onde não se produz para se consumir, mas se é con-

sumido para produzir; onde quem produz não determina a coisa que será produzida, mas é pela coisa determinado. O não reconhecimento deste mecanismo é a alienação, a “*fausse conscience*” mencionada por Baudrillard, à qual não se opõe nenhuma consciência ideal, mas tão somente a compreensão *do* e o combate *ao* processo.

A sujeição do sujeito (o trabalho vivo) ao objeto (o trabalho morto) no processo de valorização do valor é a chave para a compreensão do fetichismo, se não na antropologia ou na semiótica, na crítica da economia política de Marx. Em seus próprios termos:

No processo de trabalho efetivo, o operário *consome* os meios de trabalho como veículo do seu trabalho e o objeto de trabalho como a matéria na qual o seu trabalho se representa. É precisamente por isto que transforma os meios de produção na forma, adequada para um fim, do produto.

Do ponto de vista do processo de valorização, contudo, as coisas apresentam-se de maneira diferentes. Não é o operário que emprega os meios de produção, são os meios de produção que empregam o operário. Não é o trabalho vivo que se realiza no trabalho material como seu órgão objetivo; é o trabalho material que se conserva e se acrescenta pela sucção do trabalho vivo, graças ao qual se converte num valor que se *valoriza*, em *capital*, e funciona como tal. Os meios de produção aparecem já unicamente como *sorvedouros* do maior quantum possível de trabalho vivo.<sup>74</sup>

Fetice, portanto, é a expressão conceitual da conversão do trabalho vivo – a única mercadoria capaz de produzir um valor superior ao seu próprio – à condição de principal mediação nas metamorfoses pelas quais passa, no curso de sua reprodução ampliada, o verdadeiro sujeito do processo, o “sujeito automático”, o capital, o único “fantasma” dessa história toda.

Mas a crítica de Baudrillard não pára aí, estendendo-se praticamente a todos os conceitos mais importantes da teoria social de Marx. Mais adiante, na mesma obra, nosso autor relaciona o conceito de fetice ao de produção ideológica, propondo a superação das categorias infra-estrutura e superestrutura, sobre as quais ele afirma, com a ironia que lhe é peculiar,

<sup>74</sup> MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata, pp. 53-4.

tratar-se de uma “teoria fetiche”.<sup>75</sup> Sugere por sua vez “uma teoria mais abrangente das forças produtivas, todas elas hoje estruturalmente implicadas no sistema do capital”. Por que “uma teoria mais abrangente”? O fato de o pensamento ser produzido pelo cérebro, que é corpo, desqualifica a filosofia ou a lingüística, por exemplo, como disciplinas autônomas? A filosofia então nos permite conhecer estruturalmente os mecanismos orgânicos do cérebro? Tanto quanto a neurologia nos diz algo de útil sobre a validade epistemológica de certas idéias! Como dizia Ilyenkov:

Os resultados exatos de uma investigação química sobre a composição das cores empregadas na pintura da Madonna Sistina se tornariam uma tremenda mentira a partir do momento em que o químico os visse como a única explicação científica da síntese sem igual criada pelo pincel de Rafael.<sup>76</sup>

Por outro viés, a indústria metalúrgica ou petroquímica não estão *diretamente* vinculadas à produção do pensamento pós-moderno de Baudrillard ou da Igreja Universal do Reino de Deus. Poderíamos, talvez, pensar numa *estrutura mais abrangente das forças produtivas* tomando como exemplo a tecnologia, que é ciência aplicada, é ao mesmo tempo superestrutura e base. Mas tal relação já está estabelecida nas noções de base e superestrutura e em sua interação dialética, cuja importância reside precisamente em enfatizar, ao contrário de todos os idealismos, o papel preponderante da estrutura econômica em qualquer formação social, como condição necessária e em última instância determinante das diversas manifestações da existência social. Se fizermos uma leitura correta deste princípio metodológico, entenderemos que a superestrutura não é um epifenômeno reflexo da base, mas a expressão do conjunto de possibilidades de simbolização que esta última, enquanto responsável pelas condições da própria existência, viabiliza; a base, a infra-estrutura é o que estabelece aquilo que Rappaport, citado por Sahlins,<sup>77</sup> chama de “limites de viabilidade”. A dialética do método desenvolvido por Marx está em identificar e esclarecer como base e superestrutura se relacionam e transformam historicamente, sendo a ênfase metodológica atribuída à base ao mesmo tempo uma reação ao idealismo vigente quando de sua formulação e expressão científica do princípio materialista elementar de que

<sup>75</sup> “Teoria fetiche” é a de Baudrillard, pois chamar a teoria do fetiche de fetiche é que é fetiche.

<sup>76</sup> ILYENKOV. Op cit.

<sup>77</sup> SAHLINS. Op. cit., p. 168.

o ser antecede a consciência: para haver símbolos (vivos), alguém deve estar vivo para poder simbolizar.<sup>78</sup> Como alguém pode estar vivo sem produção material?

Isto, porém, de forma alguma significa afirmar que pode haver produção material, portanto vida humana, sem cultura, ou que a cultura é secundária no processo. Metodologicamente, enfim, não se trata de estabelecer abstratamente quem determina o quê, mas de desvendar, em meio à dialética de um complexo de determinações, em cada situação concreta com a qual se está lidando, os fatores que devem ser estudados, a base ou superestrutura, e, principalmente, suas conexões. É o que, a seu modo, faz Foucault (que não pode ser corretamente acusado de marxismo ortodoxo) em sua “Arqueologia do Saber”, ao relacionar as formações discursivas (o saber, as *epistemes*) a suas “condições de emergência”, digamos, empíricas ou históricas (base), e lógicas (superestruturas), sem que uma prevaleça sobre a outra (embora, em Foucault, também haja uma certa “queda” pela última).

Por outro lado, a proposta de Baudrillard, “de uma teoria mais abrangente das forças produtivas”, *faz sentido*, desde que não tomemos as forças produtivas em geral, mas somente o conjunto de forças produtivas onde, efetivamente, estrutura e superestrutura tornaram-se uma só e a mesma coisa: a indústria cultural capitalista, ou melhor, as ITCs, o conjunto de meios de produção (e circulação e reprodução) de signos, dispositivo principal para a reprodução ampliada de capital hoje em dia, bem como dos discursos de legitimação. Nas palavras de Rubim:

Ao invés da antiga localização “superestrutural – recorrente inclusive em autores não-marxistas –, a comunicação e sua derivada cultura midiática passam a ocupar também um estatuto [...] de componente “infra-estrutural”, porque imprescindível à realização e reprodução (inclusive econômica) do capitalismo.<sup>79</sup>

Desconsiderando as ITCs, porém, não faz sentido afirmar que os conceitos estrutura e superestrutura não tenham relevância teórica atual, ou

---

<sup>78</sup> Ainda que alguém “opte” por morrer de fome, conforme alguma interpelação cultural, tem que estar vivo para poder morrer, tem que estar alimentado para realizar seu projeto. E, de toda forma, uma civilização cuja coletividade fosse marcada por esse tipo de prática não teria vida longa.

<sup>79</sup> RUBIM, Antônio Albino Canelas. Contemporaneidade, (idade) mídia e democracia. In: DOWBOR, Ladislau et al.: **Desafios da comunicação**, p. 31.

que sejam uma coisa só, pois possuem qualidades e padrões operacionais distintos, independentemente da afecção recíproca.<sup>80</sup> Afinal, ainda hoje, a produção material é predominante e caracteristicamente industrial, enquanto a produção simbólica, com exceção daquela advinda do universo das ITCs, é em grande parte, por assim dizer, artesanal, pré-capitalista, seja qual for sua coloração política ou estética. É inclusive graças a este fato que ainda resta alguma autonomia ao que Bourdieu define como *campo de produção simbólica*, do qual Baudrillard, recentemente falecido, fazia parte e sem o qual não poderia ter escrito seus livros com tanta originalidade. Esse campo, cuja socialização de sua produção é em parte mediada pela indústria cultural, consiste, materialmente, nas academias, nos produtores simbólicos independentes (escritores, compositores etc.), nas instituições jurídicas, religiosas e políticas: na superestrutura.

Poder-se-ia objetar que esta distinção tornou-se obsoleta, em função da crescente importância do “trabalho imaterial” em todos os setores da economia, ou seja, na infra-estrutura. Mas a incorporação em larga escala da produção simbólica ao trabalho assalariado não invalida a divisão conceitual entre base/estrutura/infra-estrutura e superestrutura, apenas reforça o fato de que sob o capitalismo a totalidade das atividades humanas é gradualmente incorporada à sua lógica econômica, é absorvida pela infra-estrutura.

Ricardo Antunes, ao debater o que denomina “nova polissemia” ou “nova morfologia do trabalho”, contrariando a noção corrente de “fim do trabalho”, afirma que, de fato,

[...] o mundo do trabalho hoje é caracterizado também pela ampliação do que Marx chamou de trabalho imaterial, realizado nas esferas da comunicação, publicidade e marketing, que são próprias da sociedade do logos, da marca, do simbólico, do involucral e do supérfluo. É o que o discurso empresarial chama de “sociedade do conhecimento”.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Baudrillard, por todo o livro, parece melindrado com o que ele chama de “marxismo hereditário”, por este tender a tomar seu objeto, os signos, como uma dimensão reflexa, superestrutural do sistema. Daí sua implicância com a divisão conceitual de estrutura e superestrutura. O problema é que o seu ataque ao “marxismo hereditário”, que deve querer dizer marxismo vulgar, acaba sendo um ataque a algumas categorias chave do mais autêntico marxismo. E, diga-se de passagem, um ataque fraco, como tentamos demonstrar aqui.

<sup>81</sup> ANTUNES, Ricardo. “Afinal, quem é a classe trabalhadora hoje?”. In: Margem Esquerda, no. 7, 2006, p. 59. Vale destacar que, no mesmo artigo, pouco antes, Antunes, ao comentar sobre a obsolescência de se “tratar de modo independente os três setores tradicionais da econo-

E acrescenta:

[...] é preciso [...] partir de uma concepção ampliada do trabalho, abarcando a totalidade dos assalariados, homens e mulheres que vivem da venda de sua força de trabalho e não se restringindo aos trabalhadores manuais diretos; devemos incorporar a totalidade do trabalho social e coletivo, que vende sua força de trabalho como mercadoria, seja ela material ou imaterial, em troca de salário.<sup>82</sup>

Além disso, a divisão da produção em material (estrutural) e simbólica (superestrutural), aqui não importa se dentro ou fora do âmbito das ITCs, continua realizando na prática social o princípio radicalizado pelo capitalismo da divisão do trabalho entre manual e intelectual, cujas graves conseqüências chamaram a atenção de Marx:

A manufatura [...] deforma o trabalhador monstruosamente levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial, à custa da repressão de um mundo de instintos e capacidades produtivas [...] As forças intelectuais da produção só se desenvolvem num sentido, por ficarem inibidas em relação a tudo que não se enquadre em sua unilateralidade. O que perdem os trabalhadores parciais, concentra-se no capital que se confronta com eles.<sup>83</sup> A divisão manufatureira do trabalho opõe-lhes as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina. [...] Esse processo desenvolve-se na manufatura, que mutila o trabalhador, reduzindo-o a uma fração de si mesmo, e completa-se na indústria moderna, que faz da ciência uma

---

mia (indústria, agricultura e serviços), dada a enorme interpenetração entre essas atividades” (p. 57), faz a seguinte ressalva: “Vale aqui o registro, até pelas conseqüências políticas: reconhecer a interdependência setorial é muito diferente de falar em *sociedade pós-industrial*, concepção carregada de significação política”. (p.57). Sobre a noção de “sociedade da informação”, ver Mattelart, Armand, “Rumo a que ‘nova ordem da informação?’”. In: Tramonte et al. (orgs.), *A Comunicação na Aldeia global*, pp. 237-245.

<sup>82</sup> Idem, p. 61.

<sup>83</sup> Essa “transferência de forças intelectuais” do produtor simbólico para o capital é o que chamo de acumulação de capital midiático, que é a própria base operacional e a razão de ser da indústria cultural, atingindo sua máxima potência social na produção de gosto social midiático, pois não só o produtor é alienado de suas forças intelectuais, mas o consumidor também.

força produtiva independente de trabalho, recrutando-a para servir ao capital.<sup>84</sup>

A essas observações, Marx acrescenta, em nota de pé de página, a seguinte citação:

O homem de saber e o trabalhador produtivo se separam completamente um do outro, e a ciência em vez de permanecer em poder do trabalho, em mãos do trabalhador, para aumentar suas forças produtivas em seu benefício, colocou-se contra Ele em quase toda parte [...] O conhecimento torna-se um instrumento que pode separar-se do trabalho e opor-se a ele.<sup>85</sup>

O mesmo não valeria em parte para a subsunção da produção simbólica ao capital?

De todo modo, fora da esfera das ITCs, o trabalho intelectual conserva ainda uma forma pré-capitalista, não industrial (embora seja aplicado na indústria, não é produzido de forma industrial), e sobrevive com relativa autonomia em relação ao capital nas academias, na política, nas artes etc., como superestrutura, enquanto o trabalho material pertence à ordem da infra-estrutura. O único espaço social onde ambas as instâncias encontram-se concretamente imbricadas, pode-se dizer fundidas, é nas ITCs.<sup>86</sup> Fora delas (embora o ensino esteja, em parte, caminhando na mesma direção), não faz sentido abolir a divisão teórica base / superestrutura, que não é nenhuma “teoria fetiche” se corretamente compreendida, permanecendo uma ferramenta crítica e analítica poderosa.

## 12.5 O Cavalo de Tróia do cavalo de Tróia

Cabe agora investigar a seguinte hipótese: caso permaneça produtivo o emprego dos conceitos *valor de uso*, *falsa consciência*, *fetiche*, junto ao

<sup>84</sup> Marx, Karl, O Capital, Livro 1, volume I, pp. 412-414.

<sup>85</sup> MARX, Karl. **O Capital**, Livro 1, volume I. Cf. W. Thompson, *An inquiry into the Principle of the Distribution of Wealth*, Londres, 1824, p. 274. Para uma visão contemporânea do tema, ver ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**.

<sup>86</sup> Cabe aqui uma ressalva: mesmo no âmbito das ITCs, a divisão entre trabalho material e imaterial está presente. O que se quer destacar é a crescente relevância econômica, infra-estrutural, das ITCs, que são ao mesmo tempo um conjunto de dispositivos tecnológicos de busca, transmissão, processamento e armazenamento de dados, e um conjunto de dispositivos de produção/codificação e recepção/decodificação de sentidos.

par conceitual *base e superestrutura*, tanto para os estudos sociais em sentido mais geral, quanto para aqueles mais específicos, como os do campo da Comunicação Social, essa verdade traz consigo uma espécie de bifurcação metodológica: ou se dedica atenção especial às inúmeras mediações de ordem extra-econômica que atuam no âmbito das ITCs, assumindo-se a posição de que os interesses políticos e econômicos envolvidos são somente dois fatores a mais entre tantos outros, de peso equivalente; ou se admite que, embora as mediações extra-econômicas, envolvidas nos processos de produção, circulação e consumo das ITCs, não devam ser deixadas de lado, publicidade, entretenimento e informação vêm se convertendo, de forma cada vez mais abrangente, no cavalo de tróia de determinados interesses políticos e econômicos, cujo peso é decisivo para uma compreensão adequada desses mesmos processos e de seu papel predominantemente conservador.

Nos termos de Ramonet:

Antes podíamos dizer que uma empresa jornalística vendia informação aos cidadãos, enquanto hoje uma empresa midiática vende consumidores a seus anunciantes. Quer dizer, a AOL-Time Warner, por exemplo, vende a seus anunciantes – Nike, Ford, General Motors – o número de consumidores que possui. Essa é a relação dominante.<sup>87</sup>

Desdobrando esse raciocínio, logo percebemos que as ITCs exercem um triplo papel nas sociedades contemporâneas: 1) enquanto dispositivo de *produção, circulação e consumo* de bens materiais e simbólicos, constituem um setor econômico de ponta; 2) enquanto dispositivo de *sedução*, participam ativamente na geração da demanda pelos bens materiais e simbólicos existentes, sejam aqueles diretamente produzidos por elas (produtos da indústria cultural e equipamentos necessários ao seu consumo), aqueles nos quais elas participam na produção (tudo que envolva informática e telecomunicações) e aqueles que elas simplesmente anunciam (qualquer mercadoria); e 3) enquanto dispositivo de *(in)formação*, socializa, em diversas escalas, um determinado repertório de representações do real, que incluem os bens materiais e simbólicos, junto a sistemas classificatórios,<sup>88</sup> ou códigos de valorativos, que dispõem esses

<sup>87</sup> Cf. RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**, p. 248.

<sup>88</sup> Poder-se-ia aqui objetar que as ITCs somente reproduzem alguns dos sistemas classificatórios preexistentes, contribuindo para que se tornem hegemônicos. Isso *foi* verdade em seus

bens e representações, uns em relação aos outros, em hierarquias entrecruzadas, menos ou mais complexas, dependendo do caso.<sup>89</sup>

Este é um dos lados da moeda, o lado mais forte atualmente, o lado da hegemonia. Não obstante, o fato de os interesses hegemônicos serem em grande parte contraditórios, entre si e, sobretudo, com os interesses da maioria das pessoas – que vivem do trabalho e compõem a massa consumidora –, mesmo que estas últimas não tenham clara consciência desses interesses, esse simples fato representa uma espécie de cavalo de tróia do cavalo de tróia.

Um exemplo dessa contradição está no jornalismo, principalmente no telejornalismo. Seu objetivo último é cativar imensas audiências para os anunciantes dos intervalos comerciais. Mas para fazê-lo, é necessário que os programas possuam e conservem credibilidade junto à população, o que requer que estejam minimamente comprometidos com a verdade factual, ainda que a divulgação desta verdade entre em choque com os interesses particulares da empresa de comunicação que produz o telejornal ou de setores mais amplos do capital dos quais ela é aliada. Além disso, há, entre os jornalistas, muitos que não pensam “como o patrão”, que possuem, em graus variados, consciência de classe, além de uma relativa autonomia produtiva.

No campo da música, do cinema e até da teledramaturgia, é inegável que, apesar de todas as tendências dominantes, canções, filmes e programas efetivamente inventivos e autênticos conseguem, aqui ou ali, aparecer no universo das ITCs.<sup>90</sup>

No caso da publicidade: para ser convincente, deve agradar. Assim, na busca da atenção da audiência, a despeito dos apelos grosseiros mais óbvios e de seu conteúdo ideológico fatalmente integrado, ela não deixa também de eventualmente socializar experiências formais que, de outro modo, talvez permanecessem restritas aos nichos de vanguarda, ou a cul-

---

primórdios. Hoje, são as pessoas que reproduzem os sistemas tornados hegemônicos pelas ITCs; as variedades de opiniões existentes, as divergências de gostos etc., derivam do simples fato de as pessoas serem diversas e de estarem vivas, e por isso serem capazes, em parte, de alterar esses sistemas.

<sup>89</sup> *Isso está na moda, aquilo é popular, a outra coisa é chique, fulano é radical, sicrano é realista, certo ambiente é clean, um outro é carregado, tal projeto é viável ou utópico etc.* Sobre um estudo da forma como esses e outros atributos, das coisas, pessoas e situações, são vivenciados pelas diversas classes e frações de classe, ver BOURDIEU, Pierre. **Distinction**.

<sup>90</sup> Ver MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. O Espírito do tempo. Ver também ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**, principalmente o subcapítulo intitulado *Cahiers de Doléances*.

turas distantes, contribuindo assim para uma maior abertura no repertório de referências culturais e na sensibilidade estética das audiências.<sup>91</sup>

Nesse ponto, Adorno entra em rota de colisão conosco, já que, para ele, “os padrões estéticos inconscientes das *massas* são precisamente aqueles de que a *sociedade necessita* para se perpetuar e perpetuar seu domínio sobre as massas.”<sup>92</sup>

É uma sentença intrigante, mas com a qual não podemos concordar integralmente. Porque se Adorno acerta na definição de um dos *aspectos* constitutivos do controle social, talvez mesmo do aspecto predominante nos últimos tempos, por outro lado não se dá conta que o momento revolucionário, que existe em estado latente como *potência concreta*, igualmente pressupõe “padrões estéticos inconscientes”, mas de uma natureza não integrada, não mimética, que podem ser identificados no gosto das massas por alguns produtos das ITCs, ou por alguns elementos de *todos eles*, para não falar de formas estéticas de resistência ou híbridas / experimentais, no campo da produção simbólica extra midiática.

Há um importante artigo de Fredric Jameson que aponta nessa direção, cujo norte é, sem perder o gume crítico em relação às mercadorias culturais da indústria cultural e de sua importância política e econômica, distinguir o cavalo de Tróia do cavalo de Tróia, o *grão* revolucionário na cultura de massa, mesmo em produtos cujo caráter ideologicamente reacionário é mais ou menos óbvio. Nas palavras de Jameson:

[...] as obras de cultura de massa não podem ser ideológicas sem serem, em certo ponto e ao mesmo tempo, implícita ou explicitamente utópicas: não podem manipular a menos que ofereçam um grão genuíno de conteúdo, como paga ao público prestes a ser tão manipulado. Mesmo a “falsa consciência” de um fenômeno monstruoso como o nazismo nutriu-se de imaginários coletivos de tipo utópico, sob roupagem tanto socialista como nacionalista. [...] as obras de cultura de massa, mesmo que sua função se encontre na legitimação da ordem existente – ou de outra ainda pior – não podem cumprir sua tarefa sem

<sup>91</sup> Além disso, é possível supor que o aspecto atraente dos produtos oferecidos, bem como sua quantidade, podem sem querer contribuir para a emergência da consciência de classe, se as pessoas puderem sentir que há algo errado no fato de tudo aquilo existir e estar disponível, mas não *para elas*.

<sup>92</sup> Cf. ADORNO, *Aesthetic Theory*, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 157, nota 35.

desviar a favor dessa última as mais profundas e fundamentais esperanças e fantasias da coletividade, não importa se de forma distorcida.<sup>93</sup>

Mais adiante, o autor sintetiza este ponto da seguinte maneira:

Em meio a uma sociedade privatizada e psicologizada, obcecada pelas mercadorias e bombardeada pelos *slogans* ideológicos dos grandes negócios, trata-se de reacender algum sentido do inerradicável impulso na direção da coletividade, que pode ser detectado, não importa quão vaga e debilmente, nas mais degradadas obras da cultura de massa, tão certo como nos clássicos do modernismo. Eis a indispensável precondição de qualquer intervenção marxista significativa na cultura contemporânea.<sup>94</sup>

Essa hipótese de Jameson é muito importante no sentido de não se perder de vista o caráter contraditório interno da cultura de massa, reflexo das contradições sociais mais amplas, e para que não se caia no pessimismo imobilizante de Adorno.

Cabe então desvendar o que pode haver no gosto das massas de substrato sensível da ideologia, não só enquanto “falsa consciência” ou “generalidade abstrata”, mas também enquanto consciência de classe *necessária* (Marx) ou *atribuída* (Lukács), isto é, revolucionária. Esse desvendamento é necessário para que se possa pensar em deslocar o gosto da esfera passiva do consumo à esfera ativa da produção, reorientando a produção social – material e simbólica – no sentido da satisfação de gostos não cooptados pelas formas integradoras do capital.

Recapitulemos. Dado que a dimensão política decisiva do gosto está em sua própria dimensão econômica, quando Bourdieu menciona uma “unidade inconsciente de classe”, forjada no “nível mais profundo dos *habitus* etc.”, ele oferece um excelente ponto de partida para se enfrentar

<sup>93</sup> JAMESON, Fredric. Reificação e utopia na cultura de massa. In: **As Marcas do visível**, p. 30. O trecho refere-se a uma análise empreendida pelo autor do filme “Tubarão”, na qual Jameson demonstra que produtos como esse só obtêm sucesso na medida em que, de alguma forma, trazem em si um “potencial utópico e transcendente”. Jameson também coteja o livro e o filme “Tubarão”, o primeiro escrito por Peter Blanchley e o segundo dirigido por Steven Spielberg, em 1975 – ambos obtiveram enorme sucesso comercial.

<sup>94</sup> Idem *ibidem*, pp. 34-5.

o conjunto de questões acima proposto, no quadro de uma atualização da problemática da consciência de classe e da ideologia.

Trata-se, primeiro, de pensar a noção de gosto cindido em prazer e conhecimento, a qual, por sua vez, remete à negatividade dialética da inconsciência de classe, dado que, se esta é positivamente, imediatamente, atualmente, fator constituinte da classe-em-si, negativamente, mediatamente ou potencialmente o é da classe-para-si, capaz de extinguir a si mesma e a todas as classes, portanto a sociedade de classes, promovendo a sutura no gosto em prazer e conhecimento, *articulados em um nível superior*. Ou seja, a noção de inconsciência de classe deve ser entendida, ao mesmo tempo, 1) como tensão entre sua positividade de não-reflexão atual e sua negatividade de reflexão potencial, e 2) como identidade de classe inconsciente, pulsional, passível de simbolização, de exteriorização, de objetivação na práxis, de incorporação à consciência portanto, convertendo nesse momento a consciência em si em consciência para si, através dessa práxis transformadora.

O gosto, este saber dos sabores e vice-versa, é o substrato sensível de ideologias e práxis hegemônicas somente em sua positividade atual, passiva e imediata. Sua negatividade dialética, ativa e mediata, consiste em sua potência concreta de despertar práxis contra-hegemônicas. Ou seja, o gosto cindido, em um primeiro momento, não diz respeito diretamente, *imediatamente*, à consciência de classe necessária, mas *mediatamente*, isto é, enquanto momento de uma mediação possível da consciência de classe contingente à necessária. Diz, assim, respeito ao momento que Lukács denominava *consciência de classe possível*, na passagem da *consciência em si* à *consciência para si*. Porque o gosto cindido *traz em si um pathos revolucionário recalcado sob as mil manifestações do ethos conformista da ideologia hegemônica*. Em um segundo momento, porém, diante de circunstâncias objetivas mais favoráveis, a tensão entre esse *pathos* e esse *ethos* pode resultar em sutura, em uma unidade superior de sensibilidade e consciência, a qual deverá servir *imediatamente* como sustentação psicológica e motivacional da consciência de classe necessária.

Uma idéia parecida com essa está implícita nas esperançosas palavras de Muniz Sodré: “[...] no bojo das novas condições de existência geradas pela ciência e pela tecnologia, a força ético-política da paixão de viver poderia impedir que a integração harmônica da máquina seja equivalente à assimilação do capital como ‘natureza’ à consciência do homem”.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> SODRÉ, Muniz. *Estratégias Sensíveis*, p. 71.

Quanto à ideologia, no recorte proposto, ela, em qualquer acepção que se queira, é sempre uma formulação do gosto. Estes, por sua vez, não são variáveis reflexas de estruturas inconscientes invariáveis, mas estruturas historicamente variáveis das subjetividades e das práticas intersubjetivas, ambas determinadas positiva e negativamente, em última instância, pelos vetores econômicos contraditórios de cada formação social; em outras palavras, limitadas em suas possibilidades de objetivação pelas contradições entre o modo de produção hegemônico, os resquícios de sua pré-história e de seus estágios passados, e as possibilidades de superação de si que em si carrega. “Modo de produção” é a forma como as pessoas produzem e reproduzem em sociedade suas condições de vida. Se essas formas não são determinadas pela vontade dos sujeitos, mas por imperativos cegos, os gostos como todo o resto permanecem limitados por estes imperativos. É necessário libertá-los.

## 12.6 Lenin e a Microsoft

O gosto é a inconsciência sensível *da* ideologia e *na* ideologia; dela provém e ao mesmo tempo a sustenta; é sua inscrição no corpo. E a assimilação reificante dos gostos ao modo de vida capitalista foi a única forma, além da violência, de minimizar as contradições de seu desenvolvimento, e é a única forma de assegurar sua sobrevivência insana e destrutiva. As ideologias só “colam” se seduzirem os gostos.

O gosto só se torna restrito à esfera do consumo a partir do momento em que é subordinado aos imperativos do capital na esfera da produção.<sup>96</sup> O fim dessa subordinação constitui talvez o objetivo principal do projeto socialista. Nos termos de Marx, “em uma sociedade futura, na qual o antagonismo de classe tenha deixado de existir, na qual não haverá mais classes, o *uso* não mais será determinado pelo *tempo mínimo de produção*; mas o *tempo* de produção será determinado pelo grau de sua *utilidade social*.”<sup>97</sup>

Assim, para além dos limites do fetiche do valor (em um nível mais alto de abstração) ou da solvência monetária (em um nível mais imediato), se é o gosto que efetivamente orienta o consumo, ele passaria a constituir não somente a única *meta* da produção, mas carregaria a própria produção

<sup>96</sup> Raymond Williams nota, a propósito, “que a idéia do gosto não pode hoje ser separada da idéia do CONSUMIDOR.” (Cf. **Key Words**, pp. 314-15.)

<sup>97</sup> MARX, A Miséria da Filosofia, apud MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, p. 176.

de *inspiração*, no sentido empregado por Abraham Kook (1865-1935)<sup>98</sup> e seus comentadores:<sup>99</sup>

As árvores que dão o fruto [...] se tornaram matéria inferior e perderam seu gosto. Esta é a queda da ‘Terra’, em função da qual esta foi amaldiçoada, quando Adão foi igualmente amaldiçoado por seu pecado. Mas todo defeito é destinado a ser corrigido. Assim, estamos seguros que chegará o dia em que a criação retornará ao seu estado original, quando o gosto da árvore será o mesmo que o do fruto. A ‘Terra’ se arrepende de seu pecado e os caminhos da vida prática não mais obstruirão o deleite do ideal, que é sustentado pelos degraus intermediários apropriados em seu caminho rumo à realização, e irá estimular sua emergência de potência em ato.

A própria penitência, que ativa o espírito interior submerso nas profundezas do caótico e do antitético à meta ideal,<sup>100</sup> possibilitará que a aspiração do ideal penetre em todas as influências condicionantes, e em todas elas será degustado o esplendor da meta ideal. Ela o fará alargando a extensão da ação para o ideal de justiça. O homem não mais sofrerá a desgraça da indolência no caminho para a vida verdadeira.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Segundo Gershom Scholem, o último grande cabalista.

<sup>99</sup> Fazendo a ressalva de que obviamente o teor místico das citações a seguir deve ser abstraído para que sua inserção nesta tese faça sentido, tomo a liberdade de reproduzir uma passagem de minha dissertação de mestrado (Cf. Schneider, 2003), que ilustra com uma bela alegoria essa importante relação entre *gosto*, *inspiração*, *produção* e *consumo*. O texto que segue, em corpo reduzido e recuo igual ao das demais citações diretas ao longo deste trabalho, é da autoria de Abraham Kook (*The Lights of Penitence, The Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters and Poems*). Os comentários em itálico sobre o Rav Kook foram conseguidos através da Internet junto à Yeshivat Har Etsion – Virtual Beit Midrash – e-mail: yhe@jer1.co.il ou office@etzion.org.il, por intermédio de Ezra Bick – ebick@etzion.org.il, em 2002. Os comentários são de Rav Hillel Rachmani.

<sup>100</sup> Esta passagem sobre a “penitência” adquire um significado materialista extraordinário se lida à luz do seguinte trecho de A Sagrada Família (p. 49), de Marx e Engels, citado acima: “[...] o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. Não é por acaso que ele passa pela escola *do trabalho*, que é dura mas forja resistência.”

<sup>101</sup> KOOK, Abraham Isaac. **The Lights of penitence**; the moral principles, lights of holiness, essays, letters and poems, 1978, pp. 59-60. Na p. 121 da mesma obra, o tema é retomado: “A própria Terra tinha medo e não fez crescer a árvore em sua perfeição, de modo que seu gosto

Nesta passagem, Rav Kook lida com o famoso midrash<sup>102</sup> concernente ao “pecado da Terra durante os Seis Dias da Criação”. No terceiro dia, Deus ordenou à Terra que “produza ÁRVORES FRUTÍFERAS que dêem frutos”. A Terra desviou-se do comando original e limita-se a produzir “árvores que dão frutos”. Aos olhos dos Sábios, a Terra pecou por não produzir “árvores frutíferas”, isto é, árvores cujos troncos e galhos tenham o gosto do fruto. Ao invés disso, temos somente o exterior marrom usado para fogueiras, enquanto somente o fruto possui um gosto bom. [...] Rav Kook explica este midrash como uma parábola: fruto = os fins; gosto [ta’am]<sup>103</sup> = a inspiração; árvore = os meios para que se atinja os fins. [...] Originalmente os meios para se atingir os fins deveriam estar plenos do mesmo sentimento de prazer e inspiração que resulta dos fins. A satisfação dos fins penetraria o processo dos meios. Porém, o pecado da Terra deixou toda a inspiração nos fins, restando os meios sem gosto.[...]

A Terra, pois, “pecou” (isto é, *falhou*), já que os troncos e galhos das árvores não possuem o gosto dos frutos. Se os troncos e galhos simbolizam os meios para se atingir a meta (o fruto), e deveriam ser da mesma ordem de inspiração (de gosto, sabor/saber) que os fins, não o são porque a Terra *falhou*. É aqui, pois, um problema ontológico da matéria (da imanência). Por outro lado, a missão do homem seria redimir o pecado da Terra (e o seu próprio, pois a raiz da palavra hebraica que designa o primeiro homem, *Adam*, é a mesma de *Adamá*, a *Terra*) e restaurar a ordem “divina”, tornando os meios de se atingir um fim tão inspiradores (saborosos e plenos de significado) quanto este.<sup>104</sup>

Está dito aí que, através de sua prática, a princípio penosa, o homem deve transcender o “pecado original *da Terra*”, redimindo-a e redimindo-se, e estabelecer aquela ordenada por Deus, segundo a qual os meios têm que ser inspiradores e sagrados, isto é, plenos de sabor e significado.

Mas, em termos materialistas, no que consiste o “pecado da Terra”? Na ausência de gosto (sabor, significado e *inspiração*) nos meios de se obter satisfação, devido à escassez, à brutalidade dos elementos e das feras, à

---

fosse o mesmo que o do seu fruto [...] A humanidade tem medo dos luminosos e exaltados valores da liberdade; este mundo teme a emergência do mundo que virá...”

<sup>102</sup> Tópico narrativo da tradição oral talmúdica judaica, que inclui também suas interpretações.

<sup>103</sup> O termo hebraico “ta’am”, gosto, também relaciona as noções de *sabor* e *significado*.

<sup>104</sup> Afinal, como pergunta Abraham Kook, em verso: “Por que desperdiçar sua substância no que não alimenta / e o seu labor no que não satisfaz?” “*Radiante is the world soul*”. In: KOOK, Abraham Isaac. Op. cit., p. 376.

resistência, com frequência extrema, da natureza face ao homem, fatores com os quais ele, “ser padecente”, tem de lidar em busca mesmo da satisfação das necessidades mais elementares, o que gera, além de desgosto, medo, dor e trabalho pesado. Este último, no entanto, é a condição de sua própria superação: se todos os meios para que se atinja qualquer fim poderiam ser simplesmente chamados de *trabalho*, a “condenação divina” que pesa sobre o homem – *ganharás teu pão com o suor de tua face* – reproduz, de modo invertido,<sup>105</sup> uma condenação real, mas historicamente superável a partir de sua própria contradição interna: *a ausência de gosto – de sabor, de significado e de inspiração – no trabalho não-livre*, em todas as suas formas históricas.

Um dos principais objetivos do projeto socialista não é a extinção do trabalho não-livre em sua forma atual, ou seja, o fim da escravidão assalariada, carente de sabor e de significado? É disso que se trata quando falamos de resgatar o gosto cooptado pelo capital da esfera do consumo e inseri-lo na esfera da produção, como inspiração, na execução, da forma menos penosa que se puder, de tarefas coletivamente determinadas por pessoas livres e conscientes.

As ITCs podem ser instrumentalizadas no sentido de solucionar este problema. É Zizek, partindo de Lênin, que nos dá uma pista de como isso pode ser efetivamente posto em prática:

As idéias de Lenin sobre como a estrada para o socialismo corre através do terreno do capitalismo monopolista podem parecer perigosamente ingênuas hoje: “O capitalismo criou um aparato contábil na forma de bancos, sindicatos, correios, associações de consumidores e organizações de empregados de escritório. Sem grandes bancos o socialismo seria impossível. [...] nossa tarefa agora é meramente podar aquilo que capitalisticamente mutila esse excelente aparato, torná-lo ainda

<sup>105</sup> Cabe aqui reproduzir uma célebre reflexão de Marx – tão citada quanto descontextualizada e, por isso, mal interpretada, restando seu significado, conforme Mészáros, “tendenciosamente ignorado” – sobre a religião como o “ópio do povo”: “A miséria religiosa é ao mesmo tempo a expressão da miséria real e um *protesto* contra essa miséria real. A religião é o suspiro dos oprimidos, o *coração de um mundo sem coração*, o espírito de um mundo sem espírito. A religião é o ópio do povo. [...] A exigência de se abandonar as ilusões sobre o presente estado de coisas é a exigência de se abandonar um estado de coisas que *necessita* de ilusões. Portanto, a crítica da religião é, em estado embrionário, a *crítica do vale de lágrimas* cujo halo é a religião [...]. Assim, a crítica do céu se transforma na *crítica da terra*, a crítica da religião na *crítica do direito* e a crítica da teologia na *crítica da política*.” MARX, Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, apud MÉSZÁROS, **o Poder da Ideologia**, p. 469, nota 22.

maior, ainda mais democrático, ainda mais inclusivo. [...] seria [...] algo como o esqueleto da sociedade socialista.” [...] E se alguém substituísse o (obviamente datado) exemplo do banco central pela *World Wide Web* [...]? Dorothy Sayers sustentou que a Poética de Aristóteles é efetivamente a teoria das histórias de detetive *avant la lettre* — como o pobre Aristóteles ainda não conhecia as histórias de detetive, ele teve que fazer menção aos únicos exemplos que lhe estavam disponíveis, as tragédias... Nessa mesma linha de raciocínio, Lenin estaria efetivamente desenvolvendo a teoria do papel da *World Wide Web*, porém, dado que ele não conhecia a WWW, ele teve que fazer menção aos desafortunados bancos centrais. Conseqüentemente, alguém pode também dizer que “sem a *World Wide Web* o socialismo seria impossível. [...] nossa tarefa agora é meramente podar aquilo que capitalisticamente mutila esse excelente aparato, torná-lo ainda maior, ainda mais democrático, ainda mais inclusivo” [...] Não haveria na *World Wide Web* um potencial explosivo também para o próprio capitalismo? A lição do monopólio da Microsoft não seria precisamente a de Lenin: ao invés de combater o seu monopólio através do aparato do estado (recorde-se a divisão da Microsoft Corporation por decisão judicial), não seria mais “lógico” simplesmente SOCIALIZÁ-LA, tornando-a gratuitamente acessível?<sup>106</sup>

Isto é, as ITCs, em meio às quais a Microsoft Corporation ocupa um dos papéis mais ilustres, podem e devem ser instrumentalizadas em termos não só ideológicos mas, considerando-se a sua centralidade no conjunto da economia, *administrativos* e *logísticos*. Esta operação é absolutamente fundamental pois, como bem lembra Mészáros:

Não basta [...] argumentar a favor de uma nova orientação ideológico-política caso se mantenham tal como hoje as formas institucionais e organizacionais relevantes. Se, em sua resposta por inércia às circunstâncias históricas que já não são as mesmas, a desorientação corrente é a manifestação combinada dos fatores prático-institucional e ideológico, seria ingênuo esperar uma solução no que muitos gostam de descrever como “clarificação ideológica”. De fato, enquanto os dois

<sup>106</sup> ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin.** Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.

devem desenvolver-se juntos nessa reciprocidade dialética, o “*ubergreifendes Moment*” (momento predominante) na conjuntura atual é a estrutura prático/institucional da estratégia socialista, que precisa reestruturar-se de acordo com as novas condições.<sup>107</sup>

É por esta razão, não somente por uma questão de método, que temos insistido na defesa da noção de “determinação em última instância” da economia sobre o conjunto das atividades humanas (incluindo a formação dos gostos), conseqüentemente na pertinência atual de se pensar a comunicação nesses termos. Isso, como visto, implica entre outras coisas em conservar a clássica relação dialética entre base e superestrutura. Nessa linha de raciocínio, e buscando efetuar uma “análise concreta da situação concreta”, identificamos nas ITCs atuais um momento no qual a produção simbólica é absorvida pela base, não o contrário, como apregoam os defensores da “sociedade da informação”. A disputa ideológica contra a ideologia hegemônica, portanto, para ter alguma chance de sucesso, deve ser articulada com um disputa *político-jurídica* pela socialização da propriedade das ITCs.

## 12.7 Por Uma Pedagogia da autonomia

O que se tentou fazer ao longo da presente pesquisa foi demonstrar em detalhe que a *subsunção formal* do trabalho de produção simbólica ao capital (a subsunção real ainda não se efetivou plenamente) é o que determina, em última instância, a natureza da produção midiática, conseqüentemente da parte mais abundante do repertório cultural socializado, assim como dos gostos que são por ela *educados*. Chegou o momento de retomarmos a questão da educação, abordada no início deste trabalho.

A função essencial da educação, mais do que transmitir conteúdos, é, ou deveria ser, estimular o desejo de se adquirir conhecimento. Por isso toda educação é necessariamente uma educação do gosto, pois o gosto é ao

<sup>107</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 787-8. Por outro lado, em função da brutal capacidade de exercício da violência nas mãos do capital, Mézáros argumenta: “A violência pode ser usada seletivamente, contra grupos limitados do trabalho, mas não contra a organização de um *movimento de massa* revolucionário. Por isso é tão importante o desenvolvimento da ‘consciência comunista de massa’ (para usar a expressão de Marx), em contraste com a vulnerabilidade da orientação sectária estreita.” (Idem *ibidem*, p. 846).

mesmo tempo expressão de sabor (prazer ou desprazer) e saber (conhecimento ou ignorância). Nos termos de Montesquieu:

A definição mais geral do gosto, sem considerar se se trata de um bom gosto ou de um mau gosto, um gosto adequado ou não, é que gosto é aquilo que nos liga a uma coisa por meio do sentimento, o que não impede que ele possa aplicar-se às coisas do intelecto, cujo conhecimento dá tanto prazer à alma que essa é mesmo a única felicidade que certos filósofos conseguem compreender. A alma conhece por meio das idéias e dos sentimentos; ela sente prazer por meio das idéias e dos sentimentos, pois, embora possamos estabelecer uma oposição entre idéia e sentimento, quando a alma vê uma coisa ela a sente, e não há coisas tão intelectuais que ela não possa ver ou que acredite não ver e, por conseguinte, que não sinta.<sup>108</sup>

Sociedades divididas em classes, porém, fazem com que o acesso dos sujeitos aos objetos e formas disponíveis de conhecimento e prazer se dê, apesar da proclamada “igualdade de oportunidades”, não só de um modo socialmente desigual<sup>109</sup> mas também como uma experiência de níveis distintos, cindidos e até antagônicos da vida. Em outras palavras, além de o acesso ao conhecimento e ao prazer ser desigualmente socializado, em função de determinações classistas, conhecimento e prazer parecem a muitos vivências antagônicas.

A tradição autoritária – ainda que “liberal”, na aparência – da educação formal nas sociedades contemporâneas, por sua vez, reproduz e reforça tanto a cisão das diversas classes sociais como esta outra, entre prazer e conhecimento, opondo o último ao primeiro e idolatrando-o somente em

<sup>108</sup> MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**, p. 17.

<sup>109</sup> “Baran e Sweezy enfatizaram esse aspecto: ‘O igualitarismo da ideologia capitalista é uma de suas forças, que não se deve descartar levianamente. Desde a mais tenra infância as pessoas aprendem por todos os meios concebíveis que todos têm *oportunidades iguais* e que as desigualdades com que se deparam não são o resultado de instituições injustas, mas de seus dotes naturais superiores ou inferiores’. Portanto, assegurar a manutenção da gritante desigualdade e dos privilégios na educação, por exemplo, é algo que ‘se deve buscar indiretamente, garantindo amplos recursos para a subsistência da parte do sistema que atende à oligarquia, deixando, ao mesmo tempo, faminta a parte que atende às classes baixas e aos trabalhadores. Isto garante a desigualdade geral que é o coração e a essência de todo o sistema’. Assim, é possível sustentar a mitologia da igualdade – pelo menos na forma da proclamada ‘igualdade de oportunidades’ – e perpetuar seu oposto diametral na ordem vigente sob o domínio do capital.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**, pp. 273-4. As citações de Baran e Sweezy, entre aspas simples, são do livro *Monopoly Capital*.

sua variante positiva, instrumental,<sup>110</sup> acrítica, como *qualificação profissional* para o mercado, isto é, subordinação do trabalho ao capital.

Temos então, no conjunto, além de uma apropriação socialmente desigual dos objetos *degustáveis*, a reprodução da cisão entre sabor e saber, e ainda uma desqualificação das formas de prazer desvinculadas do consumo, bem como das variantes não instrumentais do conhecimento. O prazer é, assim, banido para a esfera do “tempo livre” – fora do ensino e fora do trabalho, que, portanto, não são livres – do qual se ocupa, como um agente ou aparelho classificador, legislador, (auto) legitimador, indutor, a indústria cultural – o que levou Adorno e Horkheimer, na trilha de Marx, a se questionarem o quão “livre” o “tempo livre” é.

Por outro lado, entendida a educação não somente como formação profissional para o mercado de trabalho, mas como o processo através do qual o indivíduo biológico se constitui enquanto sujeito social e cultural, tornando-se apto a se apropriar da parte que quiser ou puder do patrimônio simbólico produzido e acumulado pela humanidade, portanto de humanizar-se o mais plenamente possível, surge uma nova série de questões: como educar quem muitas vezes não tem interesse consciente em nada disso, ou prazer em fazê-lo? Como educar quem foi educado a não gostar de ser educado? Como estimular a emergência dessa consciência e desse prazer, ou seja, desse gosto? Como fazer para que o aluno perceba que “[...] aqueles que apreciam com gosto as obras do espírito têm uma infinidade de sensações que os demais não conhecem”?<sup>111</sup> Como contribuir para a emergência de autonomias cognitivas sedentas de saborear saberes? Como desenvolver uma pedagogia dialógica com quem entende *liberdade* como a faculdade de seguir os impulsos imediatos ou de moldar-se conforme os ditames do jogo aparentemente livre do mercado? Como escapar “[...] da estreita instrumentalidade e determinações fetichistas das práticas educacionais dominantes, administradas em subordinação às necessidades de expansão do capital (que, como já sabemos, precisam ser *internalizadas* pelos indivíduos como ‘suas próprias necessidades’).”<sup>112</sup>

Se tomarmos a liberdade de estender o conceito de *educação* – entendida como a própria constituição do sujeito, em sua humanidade degustante, isto é, de sujeito do prazer e do conhecimento, através de sua inserção em uma determinada cultura – para além dos muros da escola, podemos afirmar que as ITCs vêm ocupando cada vez mais um papel destacado nesse

<sup>110</sup> Cf. PARO, Victor Henrique. **Administração escolar**. Introdução crítica.

<sup>111</sup> MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**, p. 49.

<sup>112</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 48-9.

processo. Afinal, parece não haver dúvidas que a cultura hegemônica das últimas décadas é a chamada cultura de massa.<sup>113</sup>

O objetivo aqui, porém, não foi analisar em detalhe as especificidades dessa cultura em sua empiria, mas seu *fundamento econômico totalitário*, buscando atualizar a perspectiva crítica fundada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*,<sup>114</sup> onde foi cunhado o termo *indústria cultural* e se começou a problematizar as conseqüências sociais da mercantilização da cultura, sob um viés marxista.

A idéia chave desta problemática está contida no conceito *reificação*, o qual, além de remeter à objetificação (*coisificação*) dos sujeitos, também diz respeito ao ato de se representar e legitimar como natural, *necessário* (no sentido de inevitável), o que é contingente, passível de crítica e transformação mediante a práxis humana. O fundamento moderno da reificação (ou das formas modernas de reificação), como é sabido, é o fetichismo da mercadoria, expressão material do fetiche do valor, da subordinação da atividade humana ao imperativo cego de auto-expansão do capital.

Aplicando a noção de *subsunção do trabalho ao capital* à produção simbólica, vemos como suas conseqüências políticas são profundas, tanto no que tange a forma e conteúdo das mercadorias em geral, e da mercadoria cultural em particular, quanto na formação do gosto, na *educação* dos receptores tornados consumidores.

É necessário combater esse estado de coisas, mediante a implementação, nas escolas e nas ITCs, de uma verdadeira pedagogia da autonomia, que favoreça a sutura do sujeito cindido em produtor e consumidor, de modo que as pessoas, em conjunto, conforme seus próprios gostos conscientes, decidam não mais o que querem consumir no “tempo livre”, de acordo com a oferta do mercado e com seus salários, mas decidam o que querem consumir mediante o controle comum dos meios de produção, das formas de se trabalhar e do tempo.

---

<sup>113</sup> Cf. MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**; o espírito do tempo. Caso pareça contraditório o emprego alternado dos termos *cultura de massa* e *indústria cultural*, dado que Adorno e Horkheimer cunharam o último precisamente em oposição à noção de uma *cultura de massa*, que supostamente brotaria espontaneamente das massas, acredito que se possa escapar desta armadilha entendendo a *cultura de massa* como uma expressão equivocada, mas útil, posto que consagrada, para o conjunto da produção da indústria cultural.

<sup>114</sup> Cf. ██████████ ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**.

## Capítulo 13

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção simbólica foi atirada das nuvens macias da superestrutura para a terra dura da estrutura econômica, que passa a determinar sua qualidade e sua quantidade, de acordo com sua propriedade de *valorizar valor*. Conseqüentemente, a educação do gosto em escala social é igualmente determinada por esse imperativo. Mas isto não elimina o papel desempenhado por esses produtos em nível superestrutural, isto é, enquanto juízos ideológicos: sua função conservadora, aí, é reificar afetos e mundivisões adequados (ou inofensivos) aos imperativos econômicos e políticos hegemônicos.<sup>1</sup>

Tendo isto em conta, um estudo de comunicação de matriz marxista não pode se esquecer, como temos insistido, que:

O marxismo não é uma filosofia de gabinete que pode ser praticada independentemente das condições predominantes no movimento socialista internacional. Ao contrário, é uma visão de mundo que, desde o início, rejeitou conscientemente a idéia de uma mera *interpretação do mundo* e se comprometeu com a luta árdua para *modificá-lo*: tarefa cuja realização é inconce-

---

<sup>1</sup> Dado que as ITCs são, em última análise, um elo fundamental na fase contemporânea de reprodução ampliada do capital, a única explicação plausível para a existência de discursos nas ITCs que se oponham a este processo é serem elas, como as demais instâncias sociais, atravessadas pela luta de classes, expressão maior do conjunto de antagonismos e contradições característicos do modo de produção capitalista. Em outras palavras, nas ITCs o *trabalho* também faz valer a sua voz, embora não predominantemente. Além disso, se um discurso ideologicamente discordante é eficiente midiaticamente enquanto suporte da valorização do valor, ou não a prejudica, ele passa, até segunda ordem.

bível sem a implementação bem-sucedida de estratégias políticas adequadas. Portanto, o estado real dos instrumentos estratégicos necessários ao movimento da classe trabalhadora não pode ser uma questão indiferente para a teoria marxiana.<sup>2</sup>

Além disso,

[...] se deve insistir, com Rosa Luxemburgo, que “o socialismo [...] deve ser criado pelas massas, deve ser realizado por todo proletário”.

Evidentemente, tais objetivos não podem ser obtidos sem o trabalho da ideologia emancipadora, através da qual a estrutura de motivação necessária para a transformação de “toda a maneira de ser” dos indivíduos sociais é definida e constantemente redefinida. Não de cima, mas por uma atividade própria conscientemente buscada.<sup>3</sup>

Sob este prisma, o debate contemporâneo sobre a comunicação tem diante de si algumas tarefas fundamentais: 1) a disputa política pela *democratização das ITCs* e pela *não instrumentalização dos cursos de comunicação em um sentido estritamente técnico-profissionalizante*; 2) a produção de *contra-informação*, efetivamente comprometida com os interesses da “classe que vive do trabalho”, em oposição às práticas correntes do jornalismo hegemônico; 3) a *propaganda* das alternativas direta ou indiretamente voltadas para a construção de formas sociais contra-hegemônicas, onde quer que se manifestem, seja na política representativa convencional (partidos e sindicatos), nas artes, nos movimentos sociais, nas mídias etc.; 4) a *educação*, no sentido mais amplo do termo, ou seja, enquanto humanização do indivíduo biológico mediante sua inserção em um universo simbólico no qual ele se constitui enquanto sujeito; 5) a defesa e a divulgação de toda arte de popular *autêntica*, autenticidade esta que, a princípio, infelizmente, só pode ser definida em termos negativos e

<sup>2</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *O Poder da Ideologia*, p. 110.

<sup>3</sup> Idem, p. 329.

muito gerais: arte não mercantil, vinculada a coletividades orgânicas;<sup>4</sup> 6) a popularização das diversas variedades das artes eruditas.

Todas essas tarefas envolvem questões mais pontuais, entre as quais pode-se destacar, não necessariamente nesta ordem: 1. a luta pela inclusão digital universal; 2. a intensificação da militância virtual; 3. o apoio à implementação de tvs e rádios públicas; 4. a ênfase (tática e não de princípios) no pluralismo de conteúdos;<sup>5</sup> 5. a popularização da importante distinção conceitual entre *censura* e *controle social* dos conteúdos midiáticos; 6. o incentivo à proliferação de mídias independentes; 7. a proposta de criação de disciplinas voltadas à leitura crítica das ITCs e dos seus produtos, no ensino médio, nas comunidades carentes, nos sindicatos e onde mais for possível; 8. um maior empenho no sentido de se estimular a articu-

<sup>4</sup> “[...] a criação cultural autêntica depende para sua existência de vida coletiva autêntica, da vitalidade do grupo social ‘orgânico’, qualquer que seja sua forma (e tais grupos podem abranger da *pólis* clássica à aldeia camponesa, da comunidade do gueto aos valores comuns de uma aguerrida burguesia pré-revolucionária). O capitalismo sistematicamente dissolve o tecido de todo grupo social coeso, sem exceção, inclusive a sua própria classe dominante e, desse modo, problematiza a produção estética e a invenção lingüística cuja fonte está na vida grupal. O resultado [...] é a fissão dialética da antiga expressão estética em dois modos, modernismo e cultura de massa, igualmente dissociados da práxis grupal. Ambos os modos atingiram um nível admirável de virtuosismo técnico; mas é sonhar acordado esperar que qualquer dessas estruturas semióticas possa ser retransformada, por fé, milagre ou mero talento, naquilo que poderia ser chamado, na sua forma forte, de arte política, ou, num sentido mais geral, essa cultura autêntica e viva da qual virtualmente perdemos a memória, tão rara se tornou a experiência. [...] A única produção cultural autêntica de hoje parece ser aquela que pode recorrer à experiência coletiva dos bolsões marginais da vida social do sistema mundial: a literatura e *blues* negros, o *rock* da classe trabalhadora inglesa, a literatura da mulher, a literatura *gay*, o *roman québécois*, a literatura do Terceiro Mundo; e essa produção é possível apenas até onde tais formas de vida ou solidariedade coletivas não tenham sido totalmente penetradas pelo mercado e pelo sistema de mercadorias. Esse não é necessariamente um prognóstico negativo, a menos que se acredite num sistema total crescentemente abrangente; o que estilhaça tal sistema – que, inquestionavelmente, tem sido montado por toda parte desde o desenvolvimento do capitalismo industrial – é, porém, muito precisamente a prática coletiva ou, para pronunciar seu nome tradicional e não mencionável, a luta de classes. No entanto, a relação entre luta de classes e produção cultural não é imediata; não se reinventa um acesso à arte política e à produção cultural autêntica crivando o discurso artístico individual de signos políticos e de classe. Em vez disso, a luta de classes e o vagaroso e intermitente desenvolvimento da genuína consciência de classe são eles próprios o processo através do qual um grupo novo e orgânico constitui a si mesmo, por meio do qual o coletivo abre caminho na atomização reificada (Sartre a chama “serialidade”) da vida social capitalista.” Cf. JAMESON, Fredric. Reificação e utopia na cultura de massa. In: **As Marcas do visível**, pp. 23-4.

<sup>5</sup> Em princípio, a noção pura e simples de “pluralismo” não basta; tudo vale? Não é disso que se trata aqui, mas de, sob essa palavra de ordem, articular diversos agentes que se opõem ao caráter oligopolista das mídias, para o desenvolvimento de ações contra-hegemônicas neste setor.

lação dos movimentos voltados para a democratização da comunicação – FNDC, Cris Brasil, Núcleo Piratininga de Comunicação, Intervezes etc. – entre si e com os demais “novos” e “velhos” movimentos sociais; 9. a mobilização para a emergência de um movimento massivo de pressão no sentido de se criar mecanismos legais que assegurem um maior rigor, sob controle social, na cessão e renovação de concessões de canais a empresas privadas.

A importância dessas tarefas aponta no sentido de uma compreensão da importância decisiva das ITCs enquanto *base material* para a produção de uma “estrutura de motivação necessária” da “ideologia emancipadora”, *cuja eficácia depende de sua capacidade de formar e mobilizar os gostos*.

Nos termos de Mészáros:

[...] temos de enfrentar a pressão de *determinações objetivas* que se tornam “*internalizadas*” – e, portanto, *também* transformadas em *motivos*, sem por isso perder seu caráter de determinações objetivas [...] A internalização desarmante das restrições objetivas encontradas talvez seja a função mais importante da ideologia dominante. Ela se realiza – na forma de  *fusão* e *confusão* [...] de *coerção externa* com *motivação interna* – pregando a sabedoria acomodadora do “não há alternativa” [...] a necessidade brutal de se submeter ao poder da *competição coerciva* é mistificadamente metamorfoseada em algo que pode reclamar para si o elevado *status* de *motivação interna* consciente e livremente adotada, o que nenhum ser racional poderia (ou deveria) questionar mesmo em seus pensamentos, e muito menos a ela se opor ativamente.

Compreensivelmente, portanto, a ideologia socialista de início não poderia ser outra senão a “*contraconsciência*”, para ser capaz de negar as práticas materiais e ideológicas dominantes da ordem estabelecida. Nas circunstâncias de hegemonia ideológica do capital, as premissas fundamentais da alternativa socialista não podem deixar de ser articuladas como uma *contraconsciência* que desafia a *coercitividade internalizada* e como uma rejeição clara – ainda que necessariamente limitada – do poder das restrições, sócio-historicamente contingentes, que são elevadas a um *status* absoluto para negar toda alternativa; e esta rejeição deve se dar não importa quão

reais tais restrições possam ser dentro de seus próprios termos de referência.<sup>6</sup>

O que Mészáros chama aqui de “coercitividade internalizada” é o que temos denominado *captura do gosto pelo capital*. É necessário resgatar o gosto. Para tanto, os meios de produção e irradiação de cultura teriam que ser desconectados do imperativo da valorização do valor.

Cumpra, assim, socializar todo o aparato tecnológico e logístico das ITCs em uma lógica operacional diferente daquela calcada na reprodução ampliada do capital. Isso não será obtido sem luta, em meio à qual a ocupação *jurídica e ideológica* do vasto território das infotelecomunicações é decisiva. Resumindo:

- 1.gostar ou não de algo pressupõe a decodificação intelectual e/ou sensível do objeto (seu enquadramento em um código simbólico ou em um padrão sinestésico, ou ambos) e a experiência de prazer ou desprazer resultante;<sup>7</sup>
- 2.essa experiência é sempre o resultado de uma comparação predominantemente inconsciente deste objeto com outros anteriormente “degustados”;
- 3.essa experiência, portanto, é fruto dos momentos singulares da história de vida de cada sujeito particular, embora essa história de vida seja sócio-historicamente – universalmente – determinada;
- 4.cada configuração / totalidade sócio-histórica é o resultado de um dado estágio de desenvolvimento de um determinado modo de produção;
- 5.cada modo de produção produz necessidades específicas, e meios, menos ou mais eficazes, de satisfazê-las;
- 6.só se pode gostar ou não do que existe;<sup>8</sup> para que algo exista, são necessárias certas condições prévias;

<sup>6</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**, pp. 530-2.

<sup>7</sup> “[...] primeiramente, para que uma vontade se forme é necessário que esteja presente uma representação de prazer e de desprazer. Em segundo lugar: que uma excitação violenta produza uma sensação de prazer ou de desprazer, é assunto do intelecto *interpretador*, que, por sinal, na maior parte do tempo, opera sem que o saibamos. Em terceiro lugar: não há prazer, desprazer e vontade a não ser nos seres intelectuais; a enorme maioria dos organismos os ignora.” NIETZSCHE, Friedrich. **Le gai savoir**, p. 173.

<sup>8</sup> “[...] acredita-se que a necessidade cria a coisa; mas é a coisa, com frequência, que cria a necessidade.” Idem ibidem, p. 203. Aqui, as palavras de Nietzsche soam curiosamente marxistas.

- 7.essas condições são, sempre, os recursos naturais, humanos e tecnológicos disponíveis, e, na atualidade, a forma como são operacionalizados segundo as leis econômicas que regem o modo de produção capitalista;
- 8.essas leis podem ser resumidas no princípio de “valorização do valor” ou da “reprodução ampliada” do capital;
- 9.a valorização do valor começa cada um de seus ciclos com a produção de mais-valia e o encerra com sua realização, mediante a venda da mercadoria (cujo valor é superior ao dos seus componentes originais, na medida em que contém trabalho excedente – não pago);
- 10.para que haja venda, deve haver demanda solvente;
- 11.para que haja demanda solvente, é necessário que haja renda, lucro ou salário; renda, lucro e salário são as expressões econômicas das classes sociais em conflito;
- 12.para que haja demanda solvente, é necessário que haja alguma necessidade a ser satisfeita; a satisfação das necessidades só importa na medida em que contribui para a valorização do valor;
- 13.para haver necessidades, é necessário que haja vida; para haver vida humana, é necessário que os homens estejam organizados em sociedade, o que pressupõe algum tipo de cultura e, nos estágios mais avançados, de divisão do trabalho;
- 14.cada tipo de cultura irá modelar as necessidades, para além daquelas estritamente biológicas; a divisão de trabalho, ou de classes, quando atinge um grau elevado de complexidade, traz consigo uma distribuição desigual do patrimônio cultural, conseqüentemente “necessidades” às vezes distintas nas distintas classes sociais;
- 15.a cultura hegemônica das sociedades contemporâneas é ancorada no princípio da valorização do valor, ou seja, praticamente tudo é permitido desde que atenda a esse princípio;
- 16.a conseqüência atual deste princípio é a abundância de mercadorias e a pauperização crescente das massas; a despeito disso, adequar os gostos (“necessidades”), de todas as formas possíveis, aos imperativos de reprodução ampliada do capital é vital para o capitalismo;
- 17.é esta a principal função das ITCs, seja legitimando o sistema, seja estimulando o consumo; as ITCs, em sua materialidade, também fornecem a base operacional do sistema;

18.os gostos não podem ser totalmente cooptados; e podem ser resgatados;

19.as ITCs são um excelente aparato.

## Capítulo 14

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. e Max Horkheimer. (1985), **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- AGAMBEN, Giorgio. (1992), **Gosto**. In: Enciclopédia Einaudi. 25. Criatividade – Visão. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- AIDAR PRADO, José Luiz. (2003), *O Campo da comunicação e a comunicação entre os campos na era da globalização*. LOPES, Maria Immacolata V. (org.): *Epistemologia da Comunicação*. São Paulo: Loyola. Pp. 135-153.
- ALTHUSSER, Louis. (1985), *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- ANDERSON, Perry. (2004), *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo.
- ANDERSON, Perry. (1985), *A Crise da crise do marxismo*. São Paulo: Brasiliense.
- ANTUNES, Ricardo. (2006), *Afinal, quem é a classe trabalhadora hoje?* In: Margem Esquerda – ensaios marxistas no. 7, pp. 55-61.
- ANTUNES, Ricardo. (2006), *Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo.
- ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria (orgs.). (1996), *Lukács. Um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*, disponível em <http://www.sacred-texts.com/cla/ari/nico/nico002.htm>. [Consultado a 20 de Julho de 2005].
- AUROUX, Sylvain (org.). (1990), *Encyclopédie Philosophique Universelle – Les Notions Philosophiques – Dictionnaire 1*. Paris: Presses Universitaires.
- BACCEGA, Maria Aparecida. (2005), *O Impacto da publicidade no campo comunicação / educação*. In: *Cadernos de Pesquisa ESPM*, ano 1, n.3, setembro/outubro. São Paulo: ESPM. Pp. 11-91.
- BAKHTIN, Mikhail. (1992), *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- BARBER, Benjamin R. (2003), *Cultura McWorld*. In: MORAES, Dênis de (org.). *Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, pp. 41-56.
- BAUDRILLARD, Jean. (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net/>. [Consultado a 13 de Novembro de 2004].
- BORN STEINBERGER, Margarethe. (2000), *A Ética do jornalismo latino-americano na geopolítica da pós-modernidade*. In: DOWBOR, Ladislau et al. (orgs.): *Desafios da comunicação*. Petrópolis-RJ: Vozes, Pp.173-188.
- BOURDIEU, Pierre. (2000), *Distinction. A Social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press..
- BOURDIEU, Pierre et. al. (1999), *A Profissão de Sociólogo*. Petrópolis: Vozes.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Claude. (1975), *A Reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BRETON, Philippe e PROULX, Serge. (2002), *L'Explosion de la Communication à L'Aube du XXIème Siècle*. Paris: Éditions la Découverte.
- CALDAS, Waldenyr. (1999) *Uma Utopia do gosto*. São Paulo: Brasiliense.
- CANCLINI, Néstor García. (1995), *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ.

- CASTELLS, Manuel. (2003), *Internet e sociedade em rede*. In: MORAES, Dênis de (org.). *Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- CERTEAU, Michel de. (1994), *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.
- COMISSÃO CALOUSTE GULBENKIAN. (1006), *Para Abrir as ciências sociais*. Portugal: Publicações Europa-América.
- COUTINHO, Carlos Nelson. (1996), *Lukács, a Ontologia e a Política*. In: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria (orgs.). *Lukács. Um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 16-26.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Disponível em: <http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/>. [Consultado a 18 de Junho de 2005].
- DIDEROT. (1876), *Peensées Détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie pour servir de suite aux salons*. In: *Oeuvre complètes de Diderot*, 12, Paris: Garnier Frères, librairies-Éditeurs.
- DIDEROT. (1876), *Recherches Philosophiques sur L'Origine et la Nature du Beau*. In: *Oeuvre complètes de Diderot*, Tomo 10, Paris: Garnier Frères, librairies-Éditeurs.
- DOWBOR, Ladislau. (2000), *Economia da Comunicação*. In Dowbor, Ladislau et al (orgs.): *Desafios da Comunicação*. Petrópolis: Vozes, 47-61.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. (1971), São Paulo: Editora Perspectiva.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. (Xerox, s/ editora, s/ data).
- FERNANDES, Florestan (org.). (1986), *Marx-Engels*. São Paulo: Ática.
- FERRY, Luc. (1994), *Homo Aestheticus. A invenção do gosto na era democrática*. São Paulo: Ensaio.
- FOUCAULT, Michel. (1972), *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- GADAMER, Hans-Georg. (1998), *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- GEERTZ, Clifford. (1978), *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

- GRAMSCI, Antônio. (1978), *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- GRAMSCI, Antônio. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, sem data.
- HALL, Stuart. (2003 a), *Codificação / Decodificação*. In: SOVIK, Liv (org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais / Stuart Hall*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 387-404.
- HALL, Stuart. (1980), *O interior da ciência; ideologia e a “sociologia do conhecimento”*. In: *Da Ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 15-44.
- HALL, Stuart. (2003 b), *Notas para uma desconstrução do popular*. In: SOVIK, Liv (org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais / Stuart Hall*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003b, 247-264.
- HALL, Stuart. (1998), *The Toad in the Garden; tatcherism among the theorists*. In: HALL, Stuart et al. *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education, 35-73.
- HEGEL, G.W.F. (1997) *Fenomenologia do espírito. Parte I*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- HUME, David. *Of the delicacy of taste and passion*. Disponível em: <http://www.utm.edu/research/hume/wri/essays/delicacy.htm>. [Consultado a 3 de maio de 2005].
- HUME, David. *Of the Standard of taste*. Disponível em: <http://www.utm.edu/research/hume/wri/essays/standard.htm>. [Consultado a 3 de maio de 2005].
- ILYENKOV. *Dialectical Logic*. Disponível em: <http://marx.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm>. [Consultado em 18 de setembro de 2006].
- JAMESON, Fredric. (2001), *A Cultura do dinheiro; ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes.
- JAMESON, Fredric. (1996), *Pós-Modernismo. A Lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática.
- JAMESON, Fredric. (1995), *Reificação e utopia na cultura de massa*. In: *As Marcas do visível*. Rio de Janeiro: Graal, 9-35.
- KANT, Immanuel. (1995), *Crítica da faculdade de juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- KÖCHE, José Carlos. (1997), *Fundamentos de metodologia científica. Teoria da ciência e prática da pesquisa*. Petrópolis: Vozes.
- KOOK, Abraham Isaac. (1978), *The Lights of penitence; the moral principles, lights of holiness, essays, letters and poems*. New Jersey: Paulist Press.
- KOSIK, Karel. (2002), *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra.
- KURZ, Robert. *Adeus à Economia de Mercado*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz131.htm>. [Consultado a 22 de Dezembro de 2005].
- KURZ, Robert. *O Caso está a ficar sério*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz169.htm>. [Consultado a 22 de Dezembro de 2007].
- KURZ, Robert. (1993), *O Colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra.
- KURZ, Robert. *O Dilema Estrutural dos Mercados Planejados*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz145.htm>. [Consultado a 2 de Março de 2004].
- KURZ, Robert. *Dominação Sem Sujeito*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz86.htm>. [Consultado a 1 de Maio de 2005].
- KURZ, Robert. *Entrevista a Sonia Montañó*. In. **Revista IHU On-Line**, no. 188, 10.07.2006. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, S.Leopoldo, Porto Alegre, RS. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz234.htm>. [Consultado a 19 de Julho de 2006].
- KURZ, Robert. *Os Fantasmas reais da crise mundial*. Disponível em: <http://obeco.no.sapo.pt/rkurz175.htm>. [Consultado a 11 de Dezembro de 2004].
- KURZ, Robert. *A Intelligentsia depois da luta de classes*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz38.htm>. [Consultado a 22 de Dezembro de 2004].
- KURZ, Robert. *Marx 2000*. Disponível em: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnationales&index=1&posnr=678&backtext1=text1.php>. [Consultado a 26 de Julho de 2006].

- LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: Morley and Chen (orgs.) **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**. London/NY: Routledge, 1996. Pp. 47-69.
- LÉON, Oswaldo. Para Uma Agenda social em comunicação. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 401-414.
- LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. Pp. 103-122.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. 456 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. 366 p.
- LÉVY, Pierre. Pela ciberdemocracia. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 367-384.
- LOPES, Maria Immacolata V. La Investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas. In: **Diálogos de la Comunicación**, n.56. Lima, Peru: 1999. Pp. 12-27.
- LOPES, Maria Immacolata V. **Pesquisa em comunicação**. São Paulo: Loyola, 2001. 171 p.
- LOPES, Maria Immacolata V. Sobre o Estatuto disciplinar do campo da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.) **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003. Pp. 277-93.
- LOSURDO, Domenico. **Fuga da História? A Revolução russa e a revolução chinesa vistas de hoje**. Rio de Janeiro: Revan, 2004. 208p.
- LÖWY, Michael. **Ideologias e ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1985. 112 p.
- LÖWY, Michael. **Método Dialético e Teoria Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. 142 p.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 598 p.
- LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979. 174 p.

- MAIA, Rousiley C.M. e FRANÇA, Vera V. A Comunidade e a conformação de uma abordagem comunicacional dos fenômenos. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.). **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003. Pp. 187-203.
- MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**; o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. 238 p.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 57-86.
- MARTINO, Luiz C. As Epistemologias Contemporâneas e o Lugar da Comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata V. (org.). **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003. Pp. 69-101.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 576 p.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a. Pp. 577-929.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b. 600 p.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/ data. 1075 pp.
- MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, s/data. 169 p.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. 432 p.
- MARX, Karl. MARX, Karl. **O 18 brumário de Luiz Bonaparte**. Documento eletrônico:  
<http://www.marxists.org>. Acesso em: mar. 2006.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. Documento eletrônico. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch01.htm>. Acesso em: dez. 2004.
- MARX, Karl e Friedrich Engels. **A Ideologia alemã I**. Lisboa: Editorial Presença, 1980. 314 p.
- MARX, Karl e Friedrich Engels. **A Ideologia alemã II**. Lisboa: Editorial Presença, 1980. 461 p.
- MARX, Karl. **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850**. Documento eletrônico:  
<http://www.marxists.org/>

- espanol/m-e/1850s/francia/index.htm.  
Acesso em: jun 2004.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2003c. 133 p.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. 175 p.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003d, 278 p.
- MARX, Karl. **Salário, Preço e Lucro**. Documento eletrônico:  
<http://www.marxists.org/portugues/marx/1865/06/salario/index.htm>. Acesso em: jul 2004.
- MARX, Karl e Friedrich Engels. **Sur la littérature et l'art**. Textes Choisis. Paris: Éditions Sociales, 1954. 406 p.
- MATTELART, Armand. Rumo a que 'nova ordem da informação?'. In: Tramonte et al. (orgs.), **A Comunicação na Aldeia global**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. Pp. 237-245.
- MAZZEO, Antônio Carlos. **Sinfonia Inacabada**. A Política dos comunistas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 1999. 203 p.
- MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Ensaio de negação e afirmação. São Paulo: Editora Ensaio, s/data. 289 p.
- MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002. 1102 p.
- MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004. 566 p.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Baron de. **O Gosto**. São Paulo: Iluminuras, 2005. 127 p.
- MORAES, Dênis de. O Capital da mídia na lógica da globalização. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 187-216.
- MORAES, Dênis de. A Comunicação sob domínio dos impérios multimídias. In: DOWBOR, Ladislau et al. (orgs.): **Desafios da comunicação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. Pp.13-19.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Lisboa: Europa/América, 1982. 255 p.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. O Espírito do tempo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975. 180 p.

- NIETZCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. 381 p.
- NIETZCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 464 p.
- NIETZCHE, Friedrich. **Le gai savoir**. Paris: Gallimard, 1950. 227 p.
- PARO, Victor Henrique. **Administração escolar**. Introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2001. 175 p.
- PAULO NETTO, José. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: Pinassi e Lessa (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. Pp. 77-101.
- PICO DELLA MIRÀNDOLA, Giovanni. **A Dignidade do homem**. São Paulo: Escala, s/data. 93 p.
- PRADO Jr., Caio. **Dialética do Conhecimento**. São Paulo: Brasiliense, 1963. 736 p.
- PRADO Jr., Caio. **O Estruturalismo de Lévi-Strauss. O Marxismo de Louis Althusser**. São Paulo: Brasiliense, 1971. 108 p.
- RAMONET, Ignacio. O Poder midiático. In: MORAES, Dênis de (org.). **Por uma outra comunicação**. Rio de Janeiro: Record, 2003. Pp. 243-252.
- ROCHA, Everardo e BARROS, Carla. Cultura, mercado e bens simbólicos: notas para uma interpretação antropológica do consumo. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.) **Antropologia e comunicação**. Rio de Janeiro: Garamond e FAPERJ, 2003. Pp. 181-208.
- ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ / Contraponto, 2002. 623 p.
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Comunicação e política**. São Paulo: Hacker, 2000a, 136 p.
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. Contemporaneidade, (idade) mídia e democracia. In: DOWBOR, Ladislau et al. (orgs.). **Desafios da comunicação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000b. Pp.79-92.
- RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense, 1980. 293 p.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 231 p.

- SAMPAIO, Benedicto Arthur e Celso Frederico. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. 128p.
- SCHMIDT, Alfred. **El Concepto de naturaleza en Marx**. México, Espanha, Argentina: Siglo veintiuno editores, 1976. 244 p.
- SCHNEIDER, Marco. Mídia, Política e Ideologia. In **Revista Fronteiras**, n. 8, jan-abr 2006. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006. Pp. 54-61.
- SCHNEIDER, Marco. 2003. Música e capital midiático: introdução a uma crítica da economia política do gosto. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 154 p.
- SCHNEIDER, Marco. **A Sociogênese do capital midiático através da música**. Documento eletrônico: [http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio\\_7.htm](http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/esp/premio_7.htm). Acesso em: jun. 2006.
- SCHOLEM, Gershom. **As Grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1995. 377 p.
- SILAS DE PAULA. Estudos Culturais e Receptor Ativo. In: RUBIM, Antônio Albino canelas et al. (orgs.) **Produção e Recepção dos Sentidos Midiáticos**. Petrópolis / RJ: Vozes, 1998. Pp. 131-2.
- SODRÉ, Muniz. **Estratégias Sensíveis**. Petrópolis / RJ: Vozes, 2006. 230 p.
- TERTULIAN, Nicolas. Lukács Hoje. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. Pp. 27-48.
- THIOLLENT, Michel J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1980. (Xerox s/no. p.)
- VIANA, Letícia C. R. Movimentos musicais e identidades sociais no contexto da cultura de massa no Brasil: uma reflexão caleidoscópica.. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia (orgs.). **Antropologia e Comunicação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003. Pp. 71-100.
- VOLTAIRE. **Dictionnaire Philosophique**. Documento eletrônico: <http://www.voltaire-integral.com/19/goût.htm>. Acesso em: fev. 2006.
- WILLIAMS, Raymond. **Key words**. New York: Oxford University Press, 1985.

- ZIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**, no. 3/4, 2001. Documento eletrônico: <http://lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em: dez. 2006.
- ZIZEK, Slavoj. De História e consciência de classe a dialética do esclarecimento, e volta. Documento eletrônico: <http://www.antivalor.cjb.net/>. Acesso em: jun. 2006.
- ZIZEK, Slavoj (org.). **Um Mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. 337 p.
- ZIZEK, Slavoj. *Às Portas da revolução*. São Paulo: Boitempo, 2005. 350 p.
- ZIZEK, Slavoj. **Repeating Lenin**. Documento eletrônico: <http://www.lacan.com/replenin.htm>. Acesso em: mar. 2004.
- ZIZEK, Slavoj. **Le Spectre rôde toujours**. Paris: Nautilus, 2002. 125 p.