

Cultura, Trabalho e Pós-modernismo

Profª. Ms. Elisabeth Soares da Rocha¹

Grupo Temático: Trabalho, Cultura e Educação
XIV Seminário de Integração – 2015 Pensando a Região – tensões e possibilidades.
Mestrado Profissional em Planejamento Regional e Gestão de Cidades UCAM
Campos

Resumo

O presente artigo tem como objetivo geral compreender e analisar cultura e trabalho e suas implicações na sociedade a partir de pressupostos marxistas. Neste viés busca-se tecer um olhar para a cultura a partir do que hoje se compreende como pós-modernismo na visão dos marxistas Lukács e Gramsci. Considerando que o conceito de cultura tem sido objeto de grandes discussões principalmente no campo da sociologia, antropologia, filosofia e áreas afins do conhecimento, optamos pelo conceito de cultura circunscrito em Eagleton e Gramsci. Em virtude da não predominância teórica do tema no campo marxista, vem se promovendo um debate sobre esta questão desatrelada da base material e com forte tendência as perspectivas idealistas. Dessa forma, consideramos importante restabelecer este estudo com expectativas de ampliar a compreensão das variáveis que ocupam hoje a discussão sobre cultura e trabalho.

Palavras-Chaves: CULTURA; TRABALHO; PÓS-MODERNISMO.

¹ Doutoranda em Educação PPGE -UFF - Niterói; Mestre em Planejamento Regional e Gestão de Cidades – UCAM Campos; Profª. de Artes do Instituto Federal Fluminense – IFF.

O marxismo no século XX dentro do acúmulo teórico que possibilite a compreensão dos nexos e das conexões da forma de ser da sociabilidade contemporânea se apresenta como marxismo estruturalista (composto não apenas pelo marxismo vulgar, mas também por elaborações teóricas sofisticadas como as de Althusser e Cohen) que realiza, ao menos em parte, um retorno às concepções ontológicas materialista-mecanicistas. Já fundamentado na Escola de Frankfurt encontra-se um marxismo que postula o deslocamento e substituição do trabalho enquanto categoria fundante do ser social, pela linguagem, pelos valores e também o marxismo ontológico, que busca em Marx os elementos de uma nova ontologia que dê conta das especificidades do mundo dos homens enquanto esfera distinta e articulada à natureza. (LESSA, 1993).

O próprio Marx considerou fundamental a concentração de esforços no intuito de compreender como é produzida e reproduzida a cultura:

Ainda que consideremos essa uma discussão importante, diante do desafio que está posto, a transformação da realidade, ela é insuficiente. É preciso centralizar os esforços na compreensão de como é produzida e reproduzida a cultura, até por que “[...] não é lutando contra a fraseologia de um mundo, que se luta com o mundo que realmente existe [...]” (MARX; ENGELS, 1980, p.17).

A contribuição marxista no que se refere à cultura, passa pela compreensão de como o “homem se faz homem” cotidiana e historicamente, elemento imprescindível na apreensão do desenvolvimento da humanidade, e por sua vez, da compreensão sobre a cultura.

O marxismo estruturalista foi a vertente que percebeu a mudança por que passava a sociabilidade contemporânea: a reprodução do capital, ao invés da sua ruptura, traço ontologicamente marcante na história do século XX. Marx admitiu que pelo trabalho como atividade, o homem domina as forças naturais e humaniza a natureza, isto é, a atividade pela qual o homem se cria a si mesmo. Embora concordasse com Hegel de que o trabalho era a mola que impulsionava o desenvolvimento humano, criticou-o por conceber e priorizar a condição do trabalho intelectual não enxergando a significação do trabalho físico, material. E ainda considerava essa concepção abstrata do trabalho como algo que levava Hegel a fixar sua atenção exclusivamente na criatividade do trabalho, ignorando o lado negativo dele, as deformações a que ele era submetido em sua realização material,

social. Segundo Marx, Hegel não foi capaz de analisar seriamente os problemas ligados à alienação do trabalho nas sociedades divididas em classes sociais (especialmente na sociedade capitalista). (KONDER, 1998)

A partir da compreensão da divisão social do trabalho, a humanidade passava a ter uma dificuldade bem maior para pensar os seus próprios problemas e para encará-los de um ângulo mais amplamente universal: mesmo quando eram sinceros, os indivíduos se deixavam influenciar pelo ponto de vista dos exploradores do trabalho alheio, pela "perspectiva parcial inevitável" das classes sociais. Marx denunciava a desumanização e a alienação do trabalhador, mostrando a contradição entre caráter social da produção e o caráter privado de sua apropriação. (SEMERARO, 2011).

Ao considerar que a força de trabalho também passa a ser uma mercadoria e dessa forma é negociada no mercado, trocada por um salário, dá facilmente ao trabalhador a impressão de que está fazendo uma troca justa, porém, segundo Marx, na realidade ele está fazendo uma troca sempre desigual. E a ideologia – que camufla isso – assume a forma do que Marx chama de “o fetichismo da mercadoria”. O mercado oferece à nossa contemplação um espetáculo que mostra as mercadorias, coisas, objetos, se movendo por conta própria. (KONDER, 2000).

Por isso, a importância de entender como se configura o ser social hoje, suas principais características e necessidades, para que seja possível identificar como se organiza a produção e a apropriação dos bens culturais nesse mesmo período. Sob o jugo do capital o ser social vê seu desenvolvimento limitado. O homem, em troca de um salário, é reduzido a mero vendedor da força de trabalho e produtor de mais-valia, processo que acentua a sua alienação em relação à natureza, consigo mesmo, e com os outros homens.

Sobre ontologia do ser social são fundamentais as contribuições do filósofo húngaro György Lukács (1885–1971) que corroborou em muito no reconhecimento da atualização do legado de Marx, afirmando que “a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza” (LUKÁCS, 1979, p. 20).

Lukács acrescenta que compreender cultura significa poder compreender em suas raízes o desenvolvimento das relações econômicas de sua época:

Quando se considera a cultura de duas épocas do ponto de vista científico, emerge antes de tudo a questão: quais são as condições econômicas e sociológicas para o afirmar-se da cultura? E de tal contexto surge por si a

resposta a pergunta da qual se deveria ter partido: o que é exatamente a cultura? Em poucas palavras: o conceito de cultura (em oposição a civilização [Zivilisation]) compreende o conjunto das atividades e dos produtos dotados de valor que são supérfluos em relação ao sustento imediato. Por exemplo, a beleza interna de uma casa pertence ao conceito de cultura; não sua solidez, nem sua calefação, etc. Se então nos perguntamos: em que consiste a possibilidade social da cultura? Devemos responder que ela é oferecida pela sociedade na qual as necessidades primárias foram satisfeitas de tal maneira que não se requer um trabalho tão pesado que esgote por completo as forças vitais, isto é, onde existem energias disponíveis para a cultura. (LUKÁCS, 2005)

Lukács no seu texto “Velha e Nova Cultura” aborda o desenvolvimento da sociedade como um processo único onde todos seus aspectos estão agregados. Assim considera-se que certa fase do desenvolvimento num aspecto da vida social repercute seus efeitos sobre todos os outros. E aponta a ‘velha cultura’ como a cultura das classes dominantes, pois estas se encontravam em condições de por, a serviço da cultura suas atividades dotadas de valor desvinculadas de toda preocupação com o sustento imediato.

O capitalismo revoluciona integralmente a organização social, pois “ao suprimir os privilégios de casta, o capitalismo eliminou também os privilégios culturais da sociedade de castas” (LUKÁCS, 2005). Dessa forma cultura e luta de classes são decisivos no contexto de construção do conhecimento em sua perspectiva histórica, determinada pelas relações que os homens constroem no processo atual da produção de sua existência, e é a partir destas relações que se torna possível compreender o desenvolvimento cultural em sua materialidade.

Por conseguinte, a cultura precisa ser entendida como produto do processo produtivo. Por conta da ordem social do capital, a possibilidade da cultura fica limitada, pois as condições humanas e sociais de desenvolvimento pleno estão comprometidas no momento em que a cultura assume o caráter de mercadoria, perdendo o pressuposto do homem como fim em si (LUKÁCS, 2005).

As pretensões da dominação burguesa europeia só começaram a ser enfrentadas no século XIX, com as lutas sociais e políticas da classe trabalhadora organizada em movimentos e partidos. É dessa época “A ideologia alemã”, de Marx e Engels, obra que por si mesma é um sinal de que o segredo da dominação cultural estava desvendado: “a classe que domina no plano material domina também no plano cultural, porque é proprietária dos meios de produção material e dos meios de produção cultural, ou ideológicos”. Assim controla a produção e a distribuição dos bens materiais tanto quanto dos bens culturais.

Segundo Reis (2012), contrariamente ao modernismo, o pós-modernismo é destituído de qualquer utopia (política, artística, pessoal, etc), e nesse processo de “coisificação” em que questões como a essência e a verdade cedem lugar apenas a aparência das coisas:

É o processo de abandono radical da natureza enquanto algo que se opõe à humanidade, sendo o mundo natural encarado como uma extensão da Cultura, na qual subjaz a lógica da rentabilidade. Assim, na medida em que a dinâmica do modo de produção capitalista transformou a cultura em mercadoria, analogamente a própria natureza foi revestida com as características de Mercadoria. (REIS, 2012)

Reis (2012) acrescenta que, “sob o capitalismo tardio a cultura efetivou-se como Mercadoria, intensificando o processo de “coisificação” das relações sociais entre produtores, aprofundando a Alienação e a ampliando a Reificação, sendo ela a forma mais radical e generalizada de vida social na atualidade”.

Com as mudanças históricas que distinguiram os habitantes urbanos dos habitantes rurais, formou-se uma nova etapa para o conceito de ‘cultura’, uma dicotomia, que colocava de um lado uma elite intelectual ou econômica, considerada “cultura”, detentora de um saber, no lado oposto, aqueles que cultivavam a terra como ‘menos capazes’ de cultivar a si mesmos, impedidos de tempo para o lazer e para a ‘cultura’. Essa divergência no conceito de cultura separou indivíduos por sua classe social, pelo acesso à informação e conhecimento disponíveis para ele.

Nos desdobramentos em que a cultura se aproximou das artes como manifestação estética do imaginário do artista, transcrito no seu ambiente social, diferenciou-se em arte utilitária, aquela que nascia na manifestação da necessidade cotidiana de uma sociedade da arte como resultado do “belo”, nas diversas linhas estéticas, decorrente da criatividade e imaginação do artista.

A história traçaria movimentos sociais e econômicos que transformariam esse camponês em operário ou proletário, o que não mudaria a divisão de classe já estabelecida. Ao contrário, mantinha-se o pensamento de que a atividade proletária alocava os operários como classe menos desprovida de capacidade intelectual, criativa e cultural. Este pensamento evoca o debate de Gramsci (1982) em sua obra “Os intelectuais e a organização da cultura”, em que ele defende que: “em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora”. (GRAMSCI, 1982, p. 07).

A partir de Gramsci, pode-se considerar que as culturas são construídas com base no incessante tráfego com a “natureza” que chamamos de trabalho, não podendo desconsiderar suas relações intrínsecas. Portanto, a ‘cultura’ não se torna exclusividade deste ou daquele grupo social, mas da capacidade criadora de cada indivíduo – seja qual for a atividade desenvolvida – braçal ou intelectual.

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (ibid.,1982). Cada um desses grupos sociais cumpre um papel na organização econômica, com uma carga cultural que se refere a toda atividade exercida dentro dessas relações de trabalho.

No ato de realização desse trabalho, o homem aplica o seu conhecimento para promover a modificação no ambiente chamado natureza. Nesse movimento de transformação, a natureza responde com os elementos que lhe permitem sofrer alteração pela ação do homem, e aquilo que modificará a ação do homem, por exigir deste uma nova forma de pensar sua ação transformadora na natureza.

Num diálogo entre Eagleton e Gramsci, o conceito de cultura circunscrito na expressão “natureza”, que no seu aspecto etimológico *natura, naturea*, refere-se a tudo aquilo que tem como característica fundamental o fato de ser *natural*, aponta para o sentido de que a própria “natureza produz cultura que transforma a natureza” (EAGLETON, 2005, p.13). Dessa forma, os meios culturais que usamos para transformar a natureza são eles próprios, derivados dela, ou seja, a cultura pode ser vista como meio da auto-renovação constante da natureza, em que a natureza mesma produz os meios de sua própria transcendência. Se, como Eagleton, considerarmos que a natureza é sempre de alguma forma cultural, o cultural é o que podemos mudar, e o material a ser alterado tem sua própria existência autônoma, tomando emprestado algo da própria natureza.

Eliot, citado por Eagleton (2005, p.160), defende que a “cultura de uma sociedade, em certo ponto, é aquilo que faz dela uma sociedade, com todo o complexo das artes, usos e costumes, religião e ideias”.

Ao deparar com os dois significados centrais da palavra “cultura”, socialmente distribuídos – a cultura como um corpo de obras artísticas e intelectuais, domínio da elite, e a cultura no seu sentido mais antropológico, pertencente às pessoas comuns

percebe-se mais claramente como classe, sociedade, trabalho, educação, cidadania e cultura estão imbricados. (EAGLETON, 2005, p.160).

Gramsci compõe uma considerável reflexão, cujo legado teórico revelam a filosofia como “concepção de mundo” (GRAMSCI, 1999, p.96) resultante de sua grande atividade intelectual com referências na política, na história, na filosofia, na literatura, na economia, na sociologia, na arte na religião e também, na cultura:

Seria interessante estudar concretamente, em um determinado país, a organização cultural que movimenta o mundo ideológico e examinar seu funcionamento prático. (GRAMSCI, 1999, p.112)

Ao abordar a questão da “organização cultural que movimenta o mundo ideológico”, Gramsci insere a grande reflexão sobre como e quem ocupa o lugar de “filósofo”, afirmando que “todo homem é filósofo”, instigando assim nossa percepção e indagação sobre a concepção de separação entre o trabalho intelectual e trabalho manual ou instrumental, pois “o operário ou proletário, por exemplo, não se caracteriza especificamente pelo trabalho manual ou instrumental, mas por este trabalho em determinadas condições e em determinadas relações sociais”:

É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”. (GRAMSCI, 1999, p.93)

Ao utilizar a terminologia “folclore”, (“... *naquilo que geralmente se conhece por “folclore”*”), sagazmente Gramsci elabora uma crítica ao pensamento de que cultura é privilégio das classes dominantes, e amplia seu conceito no sentido antropológico também abordado em Eagleton. Ao afirmar que na própria “linguagem” todo homem traz sua concepção de mundo, tais concepções por mais diversas que sejam, elas hegemonicamente acabam confirmando a visão de mundo da classe dominante no capitalismo e qualquer transformação que se pretenda sobre essa sociedade só será possível quando encontrarmos as formas de transformar esse senso comum em consciência filosófica.

“Mas, nesse ponto, coloca-se o problema fundamental de toda concepção do mundo, de toda filosofia que se transformou em um movimento cultural, em uma “religião”, em uma “fé”, ou seja, que produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como “premissa” teórica

implícita (uma “ideologia”, pode-se dizer, desde que se dê ao termo “ideologia” o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (GRAMSCI, 1999, p.98)

Entender as concepções de mundo segundo Gramsci, é tê-las como forjadas no calor das relações sociais que se desenvolvem em uma concreta formação econômica e social. Estas têm papel importante na consolidação ou na superação do modo de produção e reprodução da vida social vigente. Essa “concepção de mundo” desde que seja considerada suas representações nas esferas teóricas e práticas das atividades exercidas pelos homens nas suas manifestações de vida individuais e coletivas poderá ser compreendida como “ideologia”, desde que em todo esse arcabouço de ações encontremos o homem como ser cultural, seja no trabalho, na atividade intelectual, compreendendo trabalho como ação do ser humano na intervenção na natureza ou na sociedade, tendo teoria e prática como inseparáveis, seja quando entra na relação com a natureza em produção, seja quando se dedica a pesquisa. (MARTINS, 2013, p.2).

Um dado relevante abordado por Coutinho esclarece que “a política é o ponto focal de onde Gramsci analisa a totalidade da vida social, os problemas da cultura, da filosofia, etc.” (COUTINHO, 1996).

É a partir desse entendimento que podemos compreender a afirmação gramsciniana de que “a filosofia da práxis não busca manter os “simples” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior”.

Dessa forma, Gramsci defende a “necessidade de elaborar um projeto orgânico, sistemático e argumentado”, que seria implantado e construído a partir de um novo tipo de partido político, visto como substituto necessário para as camadas populares do papel exercido pelos intelectuais orgânicos:

“...proporcionar a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; é esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como "econômico", até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. (GRAMSCI, 1932, Caderno 12, p.10)

Uma “sociedade de pessoas pensantes” é o que Gramsci transcreve numa “multidão de homens” com capacidade crítica. Com possibilidade de emancipação social por meio da transformação de “senso comum” ao “bom senso”. Essa é a principal premissa contida na abordagem gramsciniana sobre a importância de considerarmos “todos os homens filósofos” e ao mesmo tempo não negarmos a importância da “linguagem cultural” que todos os homens trazem consigo. Não “adestrá-los” ao ponto de serem capazes de compreender e transitar na concepção de mundo dominante da “alta cultura”, mas elevá-los por meio da consciência crítica a autonomia de reconhecer sua própria cultura e ao reconhece-la tão significativa, pois não são “palavras gramaticalmente vazias de conteúdo”.

“Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e, sobretudo difundir criticamente verdades já descobertas, “socializá-las” por assim dizer; e, portanto, transformá-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais.” (GRAMSCI, 1999, p. 95-96)

Gramsci aborda uma ligação íntima entre o intelectual e a política, onde a formação intelectual é um envolvimento naquilo que ele chama de uma sociedade civil e política. Isso implica em preparar indivíduos autônomos com capacidade para assumir a direção da própria sociedade sem que os outros a imponham. E aponta para o importante lugar da Escola. Para Gramsci o papel da Escola é tornar pessoas autônomas, que saibam guiar-se por si mesmas, que saibam ser governantes e não “rebanhos”.

Partindo deste princípio, o “pensamento é parte integrante da realidade e existe uma ligação inseparável entre o agir e o conhecer” (SEMERARO, 2000), assim a crítica à cultura dar-se-á no campo das experiências concretas e no embate com os projetos políticos no movimento real da história e só assim, chega-se à compreensão de si mesmo, à elaboração de uma própria concepção de mundo, de uma teoria do conhecimento, e à construção de métodos que cada pesquisa científica cria para si da forma mais adequada.

“A organicidade de pensamento e a solidez cultural só poderiam ocorrer se entre os intelectuais e os simples se verificasse a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais tivessem sido organicamente os intelectuais daquelas massas, ou seja, se tivessem

elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social. Tratava-se, pois, da mesma questão já assinalada: um movimento filosófico só merece este nome na medida em que busca desenvolver uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais ou, ao contrário, merece-o na medida em que, no trabalho de elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os “simples” e, melhor dizendo, encontra neste contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos. Só através deste contato é que uma filosofia se torna “histórica”, depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em “vida”. (GRAMSCI, 1999, p.100)

Este é o princípio desta “nova cultura”: “Uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente)”. (GRAMSCI, 1999, p.101)

Segundo Semeraro (2006), Gramsci mostra que há um terreno fértil na moderna expansão da sociedade civil, sob as lutas ideológicas, guerra de posição, intensa disputa pela hegemonia entre diferentes grupos sociopolíticos:

Subvertendo a concepção usual de política-potência fundada sobre a violência, Gramsci mostra que os subalternos podem chegar à hegemonia lançando mão de outro tipo de armas: o distanciamento crítico da realidade, a formação da sua autonomia pela ação política, a representação de si pela criação de uma cultura própria, a participação ativa na construção de um projeto popular de democracia articulado com forças nacionais e internacionais. (SEMERARO, 2006, p.175)

O processo de desenvolvimento do fenômeno cultural como um todo está ligado a uma dialética, intelectuais-massa, que é resultante do estrato dos intelectuais que se desenvolvem quantitativa e qualitativamente e a complexidade do estrato dos intelectuais ligados a um movimento análogo da massa dos simples que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência com a passagem de indivíduos menos importantes para o estrato dos intelectuais especializados. “No processo, porém, repetem-se continuamente momentos nos quais entre a massa e os intelectuais (ou alguns deles, ou um grupo deles) se produz uma separação, uma perda de contato, e, portanto, a impressão de “acessório”, de complementar, de subordinado”. (GRAMSCI, 1999, p.105)

Neste processo de difusão (que é, simultaneamente, de substituição do velho e, muito frequentemente, de combinação entre o novo e o velho), influem (e como é em que medida) a forma racional em que a nova concepção é exposta e apresentada, a autoridade (na medida em que é reconhecida e apreciada, pelo menos genericamente) do expositor e dos pensadores e cientistas nos quais o expositor se apoia, a participação na mesma organização daquele que sustenta a nova concepção (após ter

entrado na organização, mas por outro motivo que não aquele de partilhar da nova concepção)? (GRAMSCI, 1999, p.108)

Assim, no processo de desenvolvimento da cultura nos deparamos com os problemas que refletem parcialmente na história da filosofia, na ausência de uma história do senso comum – impossível de ser elaborada pela dificuldade de material documental – e o significado que unem os problemas novos e atuais ou a colocação atual de velhos problemas.

“Por que e como se difundem, tornando-se populares, as novas concepções do mundo?” (GRAMSCI, 1999, p.108).

Cada grupo social traz em si um nível cultural expresso no próprio movimento cultural onde determinadas necessidades são imprescindíveis para substituir o senso comum e as “velhas concepções do mundo em geral”:

“1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem seus “espartilhos”. Esta segunda necessidade, quando satisfeita, é a que realmente modifica o “panorama ideológico” de uma época”. (GRAMSCI, 1999, p.110).

A importância de todos os sujeitos para o processo de transformação está presente nos debates que envolvem a busca de alternativas ao capitalismo, assim como a necessidade de politização, autonomia, emancipação, dignidade. Assim, considera-se que a construção de um “mundo mais humano não ocorrerá sem atores organizados e luta política e sem a construção de um outro imaginário social. A construção de sujeitos políticos é também a construção de uma contra-hegemonia, de uma cultura”. (LISBOA, 2000, p.41).

"A conquista de um conhecimento crítico, autônomo e criativo é crucial para a liberdade! O “novo intelectual” (que nunca é um indivíduo isolado, mas um inteiro grupo social), enquanto trabalha para analisar criticamente e “desorganiza” os projetos dominantes, se dedica a promover uma “nova inteligência social” capaz de pensar a produção, a ciência, a cultura, a sociedade na ótica das classes trabalhadoras". (Gramsci *in* Semeraro)²

²<http://www.acesa.com>

Segundo Gramsci, a categoria dos intelectuais ampliou-se e imponentes massas foram elaboradas pelo sistema social democrático-burocrático, ainda que não justificadas pelas necessidades sociais da produção e sim pelas necessidades políticas do grupo fundamental dominante. A estandardização provocada nesses indivíduos pela formação em massa, na qualificação intelectual determinou os mesmos fenômenos que ocorrem em outras massas estandardizadas: concorrência (que coloca a necessidade da organização profissional de defesa), desemprego, superprodução escolar, emigração, etc. (GRAMSCI, 2004).

Esse conjunto de organizações exerce sobre a sociedade sua hegemonia política e cultural (nível de cultura, independência mental, espírito de iniciativa e de senso de responsabilidade). Esse movimento hegemônico reúne as massas em uma só força política que gera partidos políticos, com força eficiente, com dirigentes eficazes, capacitados, de vários graus e com capacidade para ser um intelectual orgânico, aquele que possui organicidade com as massas. Esses partidos têm a missão de criar dirigentes capazes e necessários para que um grupo social definido se articule e transforme-se em “exército político” organicamente predisposto em um centralismo democrático, em movimento, um modo de temperar os impulsos da base com o comando da cúpula, organicidade. Porém este trabalho requer uma unidade orgânica entre teoria e prática, entre camadas intelectuais (orgânicos) e massas populares, entre governantes e governados.

Por fim, consideramos que, a expectativa que rompe nosso tempo a que chamamos de mundo pós-moderno equivale à consciência de que o capitalismo não inventou a “mercadoria” e sim transformou tudo em ‘mercadoria’ e nesse tráfego de ausência de consciência crítica a sociedade caminha para a ‘perda da consciência’ crítica do que significa a cultura nesse processo de “coisificação” no qual ela (a cultura) é objeto de produção e de consumo.

Se a Liberdade é resultante dessa conquista de um conhecimento crítico, autônomo e criativo, é fundamental que esse “novo intelectual” atue como “desorganizador” dos projetos dominantes e se disponha a dedicar-se, enquanto

trabalha criticamente, a promover uma “nova inteligência social” capaz de pensar a produção, a ciência, a cultura, a sociedade na ótica das classes trabalhadoras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COUTINHO, C. N., “Gramsci, o marxismo e as ciências sociais”, in Id., *Marxismo e política*, São Paulo, Cortez, 1996, p. 91-120.

EAGLETON, Terry. “Capitalismo, Modernismo e Pós-modernismo” *New Left Review*, n2 146. Uma versão preliminar desse artigo, “Pós-modernidade e sociedade de consumo”, foi publicada no Brasil em *Novos Estudos CEBRAP*, n2 12, junho de 1985, tradução de Vinicius Dantas. (N.T.). disponível em: [http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo265artigo10artigo3%20\(1\).pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo265artigo10artigo3%20(1).pdf)

_____. “A ideia de cultura”. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere, volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 15-53.

_____. *Cadernos do Cárcere, volume 1: Introdução ao estudo da filosofia. Apontamentos para uma Introdução e Um Encaminhamento ao Estudo da Filosofia e da História da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, Caderno 11 p. 92-113.

_____. “*Gliintelletuali e l’organizzazione della cultura*” (Título original)
Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo : Círculo do Livro, 1981.

KONDER, Leandro. “O que é Dialética” – Editora Brasiliense. 1998. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/6985884/Leandro-Konder-o-Que-E-DialEtica>

_____, Leandro. “Em torno de Marx” – Editora Boitempo. 2010

_____, Leandro. “A Questão da Ideologia” – III Conferência de Pesquisa Socio Cultural. Campinas. SP. 16 a 20 de julho de 2000.

LESSA, Sérgio. *Lukács e o marxismo contemporâneo*. 1993. Disponível em http://www.sergiolessa.com/no_published/Lks_marx-hoje.pdf Acessado em 12/01/2014

LISBOA, Armando de Melo. *Os desafios da Economia Popular Solidária*. In: cadernos do CEAS. Salvador, 2000. n.189 p.51-67.

LUKÁCS, George. *Introdução a uma Estética Marxista: Sobre a Categoria da Particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. *Velha e Nova Cultura*. Disponível em:

<http://www.marxists.org/portugues/lukacs/1920/mes/cultura.htm>Acessado em 12/01/2014. **Velha e Nova Cultura**, de GyörgyLukács, foi publicado originalmente em 1920 na revista *Kommunismus*, nº 43.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. Vol. I. 4ª. ed. Portugal: Editorial Presença; Brasil: Martins Fontes, 1980.

MARTINS, M. F. *Gramsci, filosofia e educação*. DOI:10.5212/PraxEduc.v.8il.0001 Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 8, n.1, p.13-40, jan./jun. 2013 <http://www.revistas2.uepg.br> acessado em 13 de outubro de 2013.

REIS, Ronaldo Rosas. *O antirreino da liberdade. Pós-modernismo e má-fé*. In RODRIGUES, J. S. *A universidade brasileira rumo a Nova América. Pós-modernismo, shopping center e ensino superior*. Niterói, RJ: EDUFF, 2012.

SEMERARO, G., “*Para uma teoria do conhecimento em Gramsci*”- 2000 - <http://www.acesa.com>, acessado em 12 de outubro de 2013

_____, G., *E os novos embates da filosofia da práxis*. Ideias & Letras. São Paulo, 2006.

_____, G., *O Pensamento Moderno. Saber Fazer Filosofia*. Editorialdeias& Letras. São Paulo, 2011

TEIXEIRA, David Romão; DIAS, Fernanda Braga Magalhães. “*Marxismo e Cultura: contraponto às perspectivas pos modernas*”. *Filosofia e Educação(Online)*, ISSN 1984-9605 – Revista Digital do Paideia Volume 2, Número 2, Outubro de 2010 – Março de 2011

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Teoria da Cultura*. In: *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. 2ªed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. Cap. VI. p. 119-138.