

## **CULTURA E IDEOLOGIA: RELEITURAS A PARTIR DA TEORIA SOCIAL CLÁSSICA**

### **OBSERVATIONS ABOUT CULTURE AND IDEOLOGY: READINGS FROM CLASSICAL SOCIAL THEORY**

#### **RESUMO**

O objetivo deste texto é discutir as noções de cultura e ideologia a partir de releituras dos três autores clássicos da sociologia quais sejam, Marx, Weber e Durkheim. Parte-se da hipótese que para definir como se concebem estas noções nos clássicos é fundamental precisar quais os sujeitos dos processos ideológicos ou culturais identificado por cada autor e quais os principais antagonismos. Para isso, contextualiza-se o debate sobre ideologia e cultura, em seguida, apresenta-se a relevância e atualidade dos clássicos nas Ciências Sociais, para daí recuperar os conceitos chaves que ajudam a “pôr os clássicos em diálogo”, demarcando no pensamento de cada autor quem são os sujeitos de um processo cultural ou ideológico e quais os antagonismos. Conclui-se que, coloca-se a possibilidade da emancipação humana de modo implícito nos três autores, pois o ponto de partida mais elementar é colocar o sujeito cognoscente como sujeito consciente da ideologia – tomada como herança de ver e agir dentro de relações sociais concretas.

**Palavras-chaves:** Cultura. Ideologia. Teoria Social Clássica.

#### **1 INTRODUÇÃO**

Este ensaio<sup>2</sup> tem como objetivo discutir as noções de cultura e ideologia a partir de releituras da teoria social clássica. Parte-se do pressuposto de que o sistema capitalista ainda precisa da cultura para ajudar a inculcar a lição da violência da expropriação do trabalho e, na mesma operação, reprimi-la no fetiche da mercadoria. No capitalismo tardio, o fetichismo parece ter-se descolado dos objetos e dado um passo além na escala da abstração: agora ele utiliza imagens e, não exclusivamente objetos, como suporte material. É como se o fetiche assumisse como forma de sua existência uma ilusão: as imagens. (CEVASCO, 2005, p. 3)

---

1 Doutoranda em Ciências Sociais PPGCS/UFBA. Mestre em Direito e Estado (UnB). Professora da UFBA. Endereço Eletrônico: saranq1@gmail.com

2 Este ensaio é foi elaborado como trabalho final da disciplina Teoria Social Clássica no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UFBA, em outubro de 2012, a partir de notas de aulas ministradas pela professora Graça Druck.

Para orientar o debate questiona-se: qual a importância e atualidade nas Ciências Sociais do modo comparativo das noções de cultura e ideologia em Marx, Weber e Durkheim em uma época denominada de “a hora do consenso pós-ideológico”? Em que medida a demarcação dos sujeitos nos clássicos e seus antagonismos ajudam a fugir dos rótulos e ortodoxias? Como estes sujeitos aparecem no pensamento dos autores clássicos e como estes percebem os antagonismos? Levanta-se aqui a seguinte hipótese: para definir como se concebem as noções de cultura e ideologia nos clássicos é fundamental precisar quais os sujeitos dos processos ideológicos ou culturais identificado por cada autor e quais os principais antagonismos caracterizam estes processos. A tese aqui defendida é de que na percepção de Weber, os sujeitos são indivíduos ou grupos e o antagonismo central, a concorrência; na elaboração de Marx, os sujeitos são as classes sociais na luta de classes e em Durkheim, o sujeito é a própria, em seus descompassos entre o progresso material e moral refletido nas tensões do que o autor denomina de *homo duplex*.

Inicialmente importa refletir sobre a importância e atualidade do tema, em seguida, apresentar a relevância e atualidade dos clássicos nas Ciências Sociais, para daí recuperar os conceitos-chave que ajudam a “pôr os clássicos em diálogo” demarcando no pensamento de cada autor quem são os sujeitos de um processo cultural ou ideológico e quais os antagonismos.

## **2 IMPORTÂNCIA E ATUALIDADE DO TEMA**

No contexto atual da teoria social, pode-se afirmar que uma das consequências do relativo abandono da categoria trabalho é a desvalorização da noção de classe social e também de ideologia, por muitos autores<sup>3</sup> considerados críticos, o que reforça a ideia de que vivemos em uma época denominada de “a hora do consenso pós-ideológico”. (ZIZEK, 2002, p. 168)

Denomina-se aqui “consenso pós-ideológico” um conjunto de ideias que garantam que interpretações conflitantes do mundo convivam lado a lado sem que se privilegie nenhum ponto de vista, todos são válidos. Pode-se ilustrar essa encenação na indecidibilidade pós-moderna, travestida de democracia. Este

---

3 Jürgen Habermas (2000) aponta um “envelhecimento do paradigma da produção” que explica apenas o trabalho e não a interação social, e que a perspectiva da emancipação não se origina deste paradigma, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco. Defende que o paradigma da produção restringe o conceito de práxis – ao não articular o trabalho a outras formas restantes de exteriorização cultural dos sujeitos capazes de agir e falar – e oferece ao conceito de práxis um significado empírico tão claro, que cabe perguntar se ele perde sua plausibilidade com o fim, historicamente previsível, a sociedade do trabalho.

pode ser um dos elementos do enfraquecimento da política ou do agir político, pois é mais difícil agir no campo da política, enfrentando os medos e ameaças sem certezas, ou sem uma consciência de si independente, capaz de agir sobre si e sobre o outro, ou se quisermos, sem uma consciência de classe. A indecibilidade sobre um projeto para um mundo melhor tem levado a uma paralisia política sem esperança. Nosso tempo aprendeu a utilizar os instrumentos da razão para criticar a realidade, sofisticamos na análise, empobrecemos no agir. E o agir forma a consciência.

A fluidez ideológica é embalada pela sensação de imaterialidade onde “os corpos parecem existir em um plano não material de existência.” (CEVASCO, 2005, p. 4) Uma das características mais citadas da globalização é a de fluxo, expressão que se usa para designar tanto a crescente mobilidade do capital quanto a das elites mundiais, assim como a fluidez correspondente da vida sociopolítica, fluxo que experimentamos em nossa vida diária. Do mesmo modo em que há uma fluidez do capital contemporâneo ainda sustentada pelo trabalho material, há uma a fluidez das interpretações, das posições e das ideologias em uma velocidade muito grande permitida pela tecnologia. O que de fato parece dar unidade estrutural e articular todos diferentes aspectos em diversas áreas da vida é o uso competentíssimo da tecnologia. Se suprimirmos a tecnologia, não mais reconheceremos os espaços em que vivemos; nesse sentido, ela é o verdadeiro herói da história, o que conduz e motiva cada tomada de decisão.

Ao encenar a fluidez, teorias contemporâneas sobre o estágio atual de nosso modo de produção, têm muitas vezes o caracterizado como o período do “capitalismo flexível”, da “modernidade líquida”, “sociedade pós-moderna”, “sociedade de risco”, “sociedade pós-industrial”, “sociedade informacional”. A insistência nessa caracterização, que se manifesta na repetição incessante das qualidades do sistema, sua “variabilidade, mutabilidade, volatilidade, fluidez” pode muito bem estar trabalhando para reprimir a experiência que não pode ser nomeada, ou seja, o fato de que vivemos em um sistema muito bem ordenado, cujo aspecto essencial não varia: sua base continua sendo a exploração do trabalho e o lucro, exatamente, como sempre foi.

Jesus Ranieri (2010, p. 12) aponta que em outras épocas estava tudo mais exposto, sabia-se que havia um lado, pois

O componente ideológico da economia política já era vislumbrado por Marx, na medida em que o lugar da mediação efetiva do trabalho como elemento universal da socialização da humanidade era substituído na visão da economia política pelo imperativo da atividade produtiva capitalista como uma lei absolutamente natural.

Nossa situação é oposta às dificuldades do século XX, como alerta Salvo J Zizek (2011, p. 13), quando sabíamos o que fazer – estabelecer a ditadura do proletariado, esperar o melhor momento – agora não sabemos o que temos de fazer, mas temos que agir, nos arriscar no abismo do novo, mesmo em situações que pareçam inadequadas.

Neste contexto atual de crise que arriscamos reversamente denominar de pós “fim da história” desponta uma característica paradoxal: a perda da força social e teórica da alternativa socialista fortalece e enfraquece ao mesmo tempo, a justificativa do capitalismo. Fortalece por ser afirmada como única alternativa civilizatória que pretensamente compatibiliza progresso material, eficácia na satisfação de necessidades e modo de organização social favorável ao exercício das liberdades econômicas e regimes políticos liberais. Por outro lado, enfraquece, pois uma das justificativas do capitalismo era conter a “onda socialista”, conter o comunismo e para se justificar, indicava as mazelas do socialismo real. Sabe-se que os dois principais valores prometidos pelas duas tradições que estão em tensão na modernidade – capitalismo e socialismo são exatamente liberdade e igualdade. Ocorre que o duplo da igualdade na onda pós-moderna não seria mais a liberdade prometida e não cumprida pela tradição capitalista, mas sim a diferença. Esta pode ser uma das causas e consequências da naturalização do abandono da noção do trabalho, logo de classe social e de ideologia com força crítica na teoria social, pois as possibilidades de emancipação passariam não mais pela liberdade ou igualdade, mas pela diferença. A resposta neoconservadora à filosofia da práxis abusa desse conceito ao apontar o fracasso de qualquer tentativa de introduzir o princípio da igualdade, perguntando de modo quase irônico “Como se pode administrar coletivamente o que não constitui um todo acabado e a cada dia se configura e se cria novamente na produção infinita e infinitamente diversificada dos indivíduos?” (OPPENHEIM, 1962 apud HABERMAS, 2000, p. 100)

Em um contexto teórico, apontado por Habermas, de um neoconservadorismo hoje, sobretudo nas Ciências Sociais, em um cenário de desapontamento com o marxismo, propomos realizar um esforço de síntese comparativa entre os três autores clássicos através da temática da cultura e ideologia, e apresentar alguns usos teóricos destas noções relevantes para explicar as contradições do movimento real.

### **3 CONCEITOS CHAVES NA TEORIA SOCIAL CLÁSSICA PARA COMPREENDER CULTURA E IDEOLOGIA**

Pode-se perguntar por que buscar nos clássicos fundamentos para refletir sobre um estatuto teórico metodológico nas ciências sociais hoje. Busca-se aqui responder, seguindo uma pista deixada por Theodor Adorno (ADORNO, 1994 apud ZIZEK, 2011, p. 18) que não se trata de perguntar o que um clássico ainda pode nos dizer, o que está vivo ou morto no pensamento dele, o que ainda pode significar para nós, mas o oposto, isto é, o que nós somos, o que nossa situação contemporânea pode ser para ele, como nossa época aparece aos seus olhos. Neste sentido, pretende-se recuperar conceitos-chave e (re)leituras dos clássicos que coloquem ou não a ideologia como noção presente na formação da consciência humana e produção das condições materiais de vida, pois ainda acreditamos no uso público da razão e na inteligibilidade da realidade como pressuposto para intervenção e transformação desta, apesar de não ser consequência automática. Dentre os conceitos aqui discutidos destacam-se: fetiche, alienação, totalidade, dominação, hegemonia, anomia, divisão social do trabalho.

A atualidade das questões colocadas pelos autores nos mostra que são determinadas condições históricas e sociais de existência que tornam a sociologia necessária, em uma leitura materialista da sociologia feita por Florestan Fernandes. Para este autor, a sociologia constitui-se em um produto cultural das fermentações intelectuais provocadas pelas revoluções industriais e político-sociais que abalaram o mundo ocidental moderno (FERNANDES, 1992, p. 12) e, neste contexto, voltar aos clássicos significa fugir dos conceitos híbridos que insistem em falar de fim da história ou sociedade pós-moderna, como vimos acima.

Do ponto de vista epistemológico, pode-se apontar uma intersecção entre os autores clássicos, pois exigem do sociólogo que penetre no mundo social como mundo desconhecido. Em especial, Durkheim reconhece a Marx o mérito de ter rompido a ilusão da transparência: “Julgamos ser fecunda a ideia de que a vida social deve ser explicada, não pela concepção que tem a seu respeito os que participam nela, mas por causas profundas que escapam à consciência.” (DURKHEIM, 1930 apud BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999, p. 25) A busca deste desconhecido, (dessa essência), pode ser compreendida pela construção de uma teoria, a busca da gênese, do conceito, sendo assim estaria também em Weber, cada um a partir do seu aporte metodológico.

Sabe-se que o pensamento sociológico nascente identificava a verdade com a máxima diferenciação entre sujeito e objeto, exposta paradigmaticamente na obra de Émile Durkheim. (SADER, 2007, p. 11) Filiamo-nos neste

trabalho à ideia de que o aporte da filosofia hegeliana marca uma diferenciação fundamental sobre esta perspectiva na teoria social clássica e contemporânea. As novidades da dialética hegeliana do ponto de vista epistemológico seriam: 1) enfrentamento da lógica formal, colocando a contradição, não como falsidade, mas reivindica o conceito de contradição como meio de apreensão do movimento real dos fenômenos; 2) questionamento da concepção de objetividade ou dito de outro modo: por que o mundo nos aparece como alheio? Para responder a estas questões, Hegel introduz no pensamento filosófico a noção de trabalho, “uma noção altamente corrosiva” para as pretensões a-históricas e sistemáticas do pensamento tradicional. Importa lembrar que para Hegel, o trabalho é o vir a ser para si do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual.

Sendo assim, Hegel (2002) introduz a importância do agir na formação da consciência, pois que o indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir. Traz a dialética do senhor e do escravo como a forma mais evidente da relação de independência das determinações aparentemente opostas, mas que estão incluídas uma na outra. Apreender a contradição dessa relação é a apreender a essência da cada pólo e o sentido de sua relação mútua. (SADER, 2007)

É o conceito de trabalho recuperado por Marx que permite rearticular a relação entre sujeito e objeto, mediante a versão de que os homens produzem a realidade inconscientemente – “Eles fazem, mas não sabem”, na fórmula sintética de Marx no prefácio de *O capital* – significa que não se reconhecem. Assim Marx reconstrói a noção de trabalho e introduz a de alienação, critica o ponto de vista dos modernos economistas que apreendem o trabalho como a essência do homem que se confirma; e somente veem o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. Neste sentido, explica Antônio Câmara (2007) que a objetivação, enquanto materialização do ser humano, ainda que de forma alienada, encontra apoio nos manuscritos econômico-filosóficos, quando Marx, ainda profundamente influenciado pela filosofia hegeliana, discute a alienação do trabalho. O rompimento do homem com a natureza através do trabalho é seu primeiro ato de alienação, separando-se do todo indeterminado no qual foi gerado, provendo através da exteriorização da sua força de trabalho, os meios necessários a sua sobrevivência. A este ato, continua Câmara, segue-se a alienação do próprio trabalho, quando dado o desenvolvimento das forças produtivas este deixa de ser genérico para bifurcar-se em trabalho material (produtivo) e trabalho intelectual (improdutivo) à qual correspondem formas determinadas de apropriação dos meios de produção.

A partir deste momento, a alienação humana se duplica: “alienação da natureza, alienação de si mesmo”. Esta segunda seria autoalienação do trabalhador, como explicitado na síntese feita por Antônio Câmara (2007, p. 277)

A relação das formas de alienação com o desenvolvimento material da sociedade apresenta, em Marx, um duplo aspecto: positivo, na medida em que apenas através desta alienação as forças produtivas se desenvolveram, a sociedade acumulou riqueza; negativo na medida em que isto implicou na exploração da maioria dos seres humanos. [...]. A superação da alienação, que em Hegel é fruto do trabalho intelectual, em Marx será resultante da luta consciente dos indivíduos historicamente organizados.

Para Marx, na sociedade capitalista, uma relação social entre homens assume a forma de uma relação entre coisas. Sendo assim, explica o autor, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantém relações entre si e com seres humanos, é o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Marx chama a isso de fetichismo que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. Esse fetichismo decorre do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias. (MARX, 2001)

Conclui então o autor que os homens não estabelecem relações entre os produtos do seu trabalho como valores por considerá-los simples aparência material de trabalho humano de igual natureza. Ao contrário. Ao igualar, na permuta como valores, seus diferentes produtos igualam seus trabalhos diferentes de acordo como sua qualidade comum de trabalho humano. (MARX, 2001)

Marx (2001, p. 101) questiona então:

A economia política analisou, de fato embora de maneira incompleta o valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultam esse conteúdo, por que o trabalho é representado pelo valor do produto do trabalho e a duração do tempo de trabalho, pela magnitude deste valor. Fórmulas que pertencem claramente a uma formação social em que o processo de produção domina o homem e, o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo. Por isso, dão as formas pré-burguesas de produção social o mesmo tratamento que os santos padres concedem às religiões pré-cristãs.

Por certo o próprio Marx admite que a descoberta de os produtos dos trabalhos serem meras expressões do trabalho dispendido em sua produção é

importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa de nenhum modo a fantasmagoria que apresenta como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho. Apenas revela que “o valor é uma relação entre pessoas oculta sobre um invólucro material”. (MARX, 2001, p. 96) O fetiche da mercadoria não é nenhuma ilusão, o trabalho social se corporifica efetivamente na mercadoria.

Também no surgimento da sociologia na abordagem de Durkheim temos que “Os fatos tem uma forma de ser constante, uma natureza que não depende da arbitrariedade individual e de onde derivam relações necessárias”. (DURKHEIM, 1930 apud BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999, p. 24) O mesmo afirma Marx quando definia que “na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”. Ou ainda Weber, quando não aceitava reduzir o sentido cultural das ações às intenções subjetivas dos atores, pois considera que a dominação (elemento fundamental para compreender não só a relação social, mas a ação social) tem uma estrutura e funcionamento, nas palavras do autor

E nem toda dominação se serve para sua fundação e conservação, de meios coativos econômicos. Mas na grande maioria das formas de dominação, e precisamente nas mais importantes, este é, de alguma maneira, o caso, e muitas vezes numa proporção tão grande que, por sua vez o modo como os meios econômicos são empregados para conservar a dominação influencia, decisivamente, o caráter da estrutura da dominação. (WEBER, 1999, p. 188)

Por certo que não podemos esquecer que Weber (1999, p. 189) parte de supostos anunciados por ele mesmo como “formais” ou “aparentes” para definir dominação em

[...] seu tipo puro, fundamenta-se, exclusivamente, nas influências que pode fazer valer, em virtude de uma propriedade garantida de alguma forma (ou habilidade disponível no mercado) e que exerce sobre a ação formalmente ‘livre’ e aparentemente voltada para interesses próprios dos dominados.

É inevitável, segundo o autor, a pesada formulação que recorre ao “como se” os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações, como nas palavras do autor ao definir “dominação”

Por ‘dominação’ compreendemos, então aqui uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (‘mandado’) do dominador ou dos ‘dominadores’ quer influenciar as ações de outras pessoas (do ‘dominado’ ou dos ‘dominados’) e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizem **como se** os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações (obediência). (WEBER, 1999, p. 191, grifo nosso)

Ou seja, para Weber, não basta para fins sociológicos o resultado puramente externo, cumprimento efetivo do mandado, em si, ou a motivação concreta psicológica. No caso individual, o mandado pode ser cumprido por convicção de sua conformidade, por um sentimento de obrigação, por medo, por mero costume, sem que a diferença tenha necessariamente importância sociológica. Busca-se o sentido da aceitação como norma vigente – a cadeia causal que existe entre o mandado e seu cumprimento que pode apresentar formas muito diversas, mas “[...] o caráter sociológico da dominação revela traços diferentes conforme certas diferenças básicas nos fundamentos gerais da vigência da dominação.” (WEBER, 1999, p. 192) Interessa notar que Weber diferencia a noção de dominação da noção de hegemonia na qual ele reconhece que há “dominação” em sentido amplo, mas no sentido do poder condicionado por situações de interesses, particularmente de mercado que por toda parte se baseia no livre jogo dos interesses.

Por certo que há diferentes aportes metodológicos. Em Weber, vê-se a tese de afinidades eletivas no caso entre o sujeito (grupo protestante) e conduta (espírito capitalista). Em Marx, a ideia de totalidade indica que o pressuposto histórico para o ser do capital é a apropriação dos meios de produção pela burguesia e então a classe trabalhadora “formalmente livre” para alienar sua força de trabalho no mercado. Mas ambos reconhecem os condicionamentos e os interesses conformando a dominação e a ideologia.

Fundamental para diferenciar a saída metodológica de Marx para penetrar este mundo social desconhecido é ideia de totalidade. Como explica Atílio Boron ao citar Lukács “a dialética afirma unidade concreta do todo”, o que não significa reduzir “seus vários elementos a um a uniformidade indiferenciada, à identidade.” Com efeito, Lukács explica que

[...] não é a primazia dos motivos econômicos na explicação histórica que constitui a diferença decisiva entre o marxismo e o pensamento burguês, e sim o ponto de vista da totalidade. A categoria de totalidade, a penetrante supremacia do todo sobre as partes, é a essência do método que Marx

tomou de Hegel, e brilhantemente o transformou nos alicerces de uma nova ciência. (LUCKÁS, 1971 apud BORON, 2006, p. 46-47)

A ideia de totalidade resta explicitada em Marx (2011, p. 5),

A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.

Marx faz uso da ideia de totalidade não como totalidade abstrata, pois o concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, sendo assim a totalidade concreta como totalidade pensada, concreto pensado, é, de fato, um produto do pensamento, do ato de conceber, logo, o sujeito real subsiste, tanto depois como antes, em sua autonomia fora da mente.

Ainda sobre a atualidade dos clássicos, importa ainda lembrar que há uma percepção geral da influência de Marx e do pensamento marxista mais forte na América Latina, apesar da atualidade do pós-marxismo. Neste contexto questiona Atilio Boron (2006, p. 38)

Hoje, podemos dizer que o capitalismo enquanto sistema altamente dinâmico apresenta mecanismos de exploração e, portanto de extração de mais-valia mais complexos e diversificados que os existentes no tempo de Marx e Engels. Mas tudo isso significa que os capitalistas não compram mais força de trabalho (se bem que de características bem diferentes às de antes, e mediante processos não exatamente iguais)? Ou se o fazem, pagam um preço distinto ao que a dita reprodução da mesma, pondo deste modo fim à relação salarial examinada criticamente por Marx em *O Capital*? Ademais, o que faz o capitalista quando adquire esta força de trabalho? Retribui ao trabalhador a totalidade do produzido em sua jornada de trabalho, ou fica com uma parte? Desaparece a exploração, ou persiste sob renovadas formas?

No mesmo sentido inspirados em Weber ao analisar a situação da França, Boltanski e Chiapello (2009, p. 53) conceituam espírito do capitalismo como a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo, problematizando que

O capitalismo é provavelmente, a única, ou pelo menos a principal forma histórica ordenadora de práticas coletivas perfeitamente desvinculadas da esfera moral, no sentido de encontrar sua finalidade em si mesma (a acumulação do capital como fim em si), e não por referência não só ao bem comum, mas também aos interesses de um ser coletivo, tal como povo, Estado, classe social. A justificação do capitalismo, portanto, supõe referência a constructos de outra ordem, da qual derivam exigências complementares diferentes daquelas impostas pelo lucro. Para manter seu poder de mobilização, o capitalismo, portanto deve obter recursos fora de si mesmo, nas crenças que em determinado momento, têm importante poder de persuasão, nas ideologias marcantes, inseridas no contexto cultural que ele evolui.

Pode-se concluir que Marx estuda o capitalismo como modo de produção e como modo de vida das classes sociais, e Weber, como conduta cultural e moral de indivíduos e grupos. Há autores marxistas (HOBSBAWM, 1985 apud GERTZ, 1997, p. 11) que indicam que as questões são as mesmas, ou, em verdade, Weber buscou respostas não-marxistas a questionamentos marxistas, havendo muito mais em comum. Outros afirmam que a sociologia compreensiva de Weber é uma alternativa conservadora a Marx, é um projeto de oposição teórica e prática a Marx. (LUKÁCS, 1968 apud CARLI, 2013, p. 2)

Como já afirmamos, a atualidade das indagações dos clássicos se mostra em especial neste momento de aprofundamento da crise do capitalismo e maior visibilidade da crise de justificação do capitalismo pelos seus próprios atores<sup>4</sup> (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 40) e evidenciam por que os clássicos são clássicos: porque falam vozes que nos ajudam a compreender os dias de hoje, pois não há como compreender uma cultura teórica contemporânea ou construir modelos explicativos sem passar por estes.

#### **4 SOBRE CULTURA E IDEOLOGIA**

Sabe-se que o termo ideologia assim como o de cultura, são polissêmicos. O termo ideologia surgiu na Revolução Francesa de modo já polêmico – ora como ciência das ideias, e ideia como representação obtida sensivelmente (fundamento de toda filosofia), ora como forma de pensamento com pretensões ile-

---

<sup>4</sup> Estes autores afirmam que da posição weberiana consideram, sobretudo, a ideia de que as pessoas precisam de razões morais para aliar-se ao capitalismo, não parecendo muito realista a hipótese do empenho forçado crescente diante da ameaça de fome e desemprego, valendo pelo menos aos países desenvolvidos.

gítimas e validade prática, na crítica de Napoleão. Marx, apesar de não ter uma teoria geral da ideologia, retoma o termo dando um sentido muito diferente – ideologia como sistema de ideias e representações que domina a mente de um homem ou grupo social.

John Horton ao escrever em *Anomia e alienação* nos mostra como termo tem sido evitado também por falta de precisão

Na falta de palavras mais precisas, empreguei ideologia em três sentidos: 1) ideologia como qualquer perspectiva socialmente determinada; 2) ideologia como um pensamento identificado com as condições sociais existentes, oposto ao pensamento utópico, ou ao pensamento identificado com ideais ou pelo menos a condições sociais não existentes 3) ideologia no sentido marxista de falso pensamento, representando o pensamento socialmente determinado como livre da determinação social. (HORTON, 1992, p. 106)

Podemos afirmar que ideologia, assim como alienação e práxis, fazem parte das categorias do pensamento crítico. Em geral, há uma aposta na crítica como elemento de fuga da ideologia, concebendo a ideologia como aparência que substitui o real. Para Marx, o ideal é o material, ou seja, ideologia como falsa consciência (aparência) pode ser exemplificada na economia política na relação valor e mercadoria. Mas, mesmo na tradição marxista não há consensos sobre o termo ideologia.

Louis Althusser (1996, p. 105) explica que toda formação social ao mesmo tempo que produz, tem que reproduzir as condições de sua produção, logo tem que reproduzir as forças produtivas e as relações de produção existentes. Assim, o autor separa os aparelhos repressivos do Estado que funcionam pela violência física, inclusive, e aparelhos ideológicos do Estado que funcionam pela ideologia. Estes últimos que não têm estatuto público são os aparelhos: religioso, escolar, familiar, jurídico, partidário, sindical, das comunicações da imprensa e cultural; tomando, textualmente, Gramsci como “marxista consciente”. Althusser explica que para Marx, a ideologia é puro sonho, vazio e fútil, não tem história, e para ele, ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência, ou seja, toda ideologia representa em sua deformação necessariamente imaginária não as relações de produção, mas, acima de tudo, a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que dela decorrem. Logo, as ideologias dependem do lugar social dos sujeitos e da sua relação imaginária com os antagonismos e com os aparelhos ideológicos de Estado. As ideologias seriam, assim, o produto síntese

se não da correlação de forças, mas do imaginário sobre a correlação de forças e neste sentido, aproxima-se da pluralidade cultural, pois, sujeitos submetidos materialmente aos mesmos antagonismos produziriam imaginários diferentes sobre estes.

Neste contexto, mesmo na tradição marxista, há estudos sobre cultura como a partir de Antônio Gramsci (1995, p. 16) que dá a ideologia “o significado mais alto de uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individual e coletivas.” Neste sentido, fixa-se a ideia de disputas ideológicas; hegemonia como disputa ideológica que pode traduzir-se em “legitimidades” em disputa. Ideologias como concepção de mundo aproxima-se de Weber que estuda o capitalismo enquanto conduta cultural e social, por isso estuda os valores do protestantismo como forma de conduta social e cultural como causa do desenvolvimento do capitalismo. Neste sentido, Antônio Gramsci (1995, p. 17) vai alertar que “o problema fundamental de toda concepção de mundo que se transformou em um movimento cultural, isto é, que produziu uma atividade prática e uma vontade” é o de “conservar a unidade ideológica de todo bloco social, que está cimentado e unificado justamente pela ideologia”.

Este também não seria o desafio da denominada dominação legítima em Weber? A ideia de legitimidade como vontade de obedecer é sempre uma probabilidade de obediência sustentada em uma crença na legitimidade. Quais são os elementos que motivam aquele agente ter vontade de obedecer – acreditando na legitimidade – ter interesse em obedecer? Isto define os tipos de dominação legítima racional; tradicional ou carismática. Considerando que a legitimidade da dominação refere-se àquilo que motiva, pode-se compreender que a ideia de hegemonia passa pela disputa de ideologias que é uma disputa de legitimidades – disputando a vontade dos sujeitos de seguir os mandados; disputando a crença que motiva o indivíduo, por isso Weber fala em dominação entendida como legitimidade – por isso são tipos de dominação legítima. Fixa-se aqui que há pluralidade de valores diferentes dentro das sociedades capitalistas e estas ideologias se confrontam, há sujeitos em disputa.

O que se quer chamar atenção neste texto é que no debate sobre a gênese da realidade social, não faz sentido opor trabalho e cultura, sendo que a cultura em si não engendra novas formas de sociabilidade como querem, por exemplo, teóricos do campo dos denominados novos movimentos sociais que inauguram, segundo Jeffrey Alexander: “Um novo movimento Teórico”. Nesta encruzilhada, propomos perguntar como aparecem os sujeitos e quais os antagonismos. Sendo assim, reconhecendo um contexto polissêmico, propomos, para refletir

sobre cultura e ideologia, demarcar duas diferenças centrais nos autores clássicos: quem são os sujeitos (a sociedade, o indivíduo e grupos, a classe) e qual o significado dos antagonismos entre os sujeitos para estes autores. Weber indica “descobrir” no grupo dos protestantes; Marx indica “descobrir” no proletariado, e Durkheim, na sociedade com solidariedade orgânica as chaves analíticas para ler os antagonismos.

## **5 COMO A QUESTÃO DOS SUJEITOS E ANTAGONISMOS É POSTA POR DURKHEIM, WEBER E MARX?**

A questão é posta por Durkheim, segundo Sérgio Adorno (2009, p. 135), nos seguintes termos: a sociedade moderna, justamente por suas características – a diferenciação interna e intensificação de ciclos temporais distintos entre a evolução do progresso material e a evolução moral correspondente – intensifica em escala desconhecida anteriormente as confrontações entre o homem físico e o homem moral, entre paixões e razão, entre corpo e alma. Valoriza dualidades, por exemplo, ao caracterizar o *homo duplex* em parte egoísta, autocentrado, anárquico e em parte um ser moral na medida de sua submissão à coerção da sociedade, que é a fonte de toda moralidade.

Com efeito, Durkheim, em diversas passagens, coloca o problema do descompasso do progresso moral e progresso material ao referir-se à atividade econômica que sempre acompanha a civilização, mas está longe de servir ao progresso moral. A moral, para o autor, é o “mínimo indispensável, o estrito necessário, o pão cotidiano sem o qual as sociedades não podem viver” (...) a moral nos obriga a seguir um caminho determinado em direção a um objetivo definido – “e quem diz obrigação diz com isso coerção”. (DURKHEIM 1995, p. 16) Ao referir-se à divisão do trabalho social diz que, nas diferenças que se completam mutuamente e não se opõem, criam-se entre os sujeitos um sentimento de solidariedade, sendo esta a fonte, senão única, pelo menos a principal da solidariedade social. Admite o autor que

É possível que a utilidade econômica da divisão do trabalho tenha algo a ver com este resultado, mas em todo caso, ele supera infinitamente a esfera dos interesses puramente econômicos, pois consiste no estabelecimento de uma ordem social e moral *sui generis*. (DURKHEIM, 1995, p. 25)

Considerada sob este aspecto, diz Durkheim (1995, p. 29) citando Comte, a divisão do trabalho

[...] leva imediatamente a encarar não apenas os indivíduos e as classes, mas também, sob muitos aspectos os diferentes povos, como participantes, ao mesmo tempo e de acordo com um modo próprio e um grau especial, exatamente determinados de uma obra imensa comum, cujo inevitável desenvolvimento gradual também liga, aliás, os atuais cooperadores à série de seus diversos sucessores. Portanto é a repartição contínua dos diferentes trabalhos humanos que constitui principalmente a solidariedade social e que se torna a causa elementar da extensão e da complicação crescente do organismo social.

Para isso, os sujeitos têm um “papel especial” não sem processos de conflito, antagonismos e contradições, pois a vida moral, como a do corpo e do espírito, corresponde a necessidades diferentes e mesmo contraditórias, em um antagonismo acentuado. (DURKHEIM, 1995, p. 7) Sempre em Durkheim há um acentuado antagonismo entre o progresso material e moral.

A questão é posta por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* do seguinte modo:

Se é que é possível encontrar um objeto que dê algum sentido ao emprego desta designação (espírito do capitalismo), ele só pode ser uma ‘*individualidade histórica*’ isto é um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural. (WEBER, 2004, p. 41, grifo nosso)

Vemos aqui que não há que se falar em atributos intrínsecos aos fenômenos que permitam o conhecimento da totalidade através de supostas evidências. Trata-se entender de história por afinidades eletivas, com reciprocidade e não causalidade de fenômenos. Para Pierre Bourdieu, o princípio epistemológico entre os clássicos seria o mesmo – instrumento da ruptura com o realismo ingênuo – que assim é formulado por Max Weber (1999, p. 188):

Não são as relações reais entre as coisas que constituem o princípio da delimitação dos diferentes campos científicos, mas as relações conceituais entre problemas. É apenas nos campos em que é aplicado um novo método a novos problemas em que são descobertas assim novas perspectivas que surge uma nova ‘ciência’.

Para Weber, como vimos, não há como reduzir o sentido cultural das ações às intenções subjetivas dos atores, havendo uma estrutura da dominação que caracteriza a ação social, condicionada também pela economia.

De outro lado, o estabelecimento de relações causais está relacionado à racionalidade das ações. Como a circunstâncias das ações terem “causas” não deriva de quaisquer atributos objetivos intrínsecos ao mundo, mas a própria capacidade dos homens de criarem a racionalidade como valor e orientarem suas ações em consonância com isso. Assim, fica de pé a ideia de que a causalidade não é marca da servidão dos agentes às exigências “objetivas”, mas de sua própria liberdade. O autor dá importância para compreensão à situação em que a ação se dá, e não somente a ação e ao agente. (COHN, 1979, p. 82)

Em Weber (2004, p. 47), tem relevância a ideia singular de profissão como dever – pouco importa se é pura valorização da força de trabalho ou então propriedades de capital – é essa ideia que é característica da ética social da cultura capitalista e, em certo sentido, tem para ela uma significação constitutiva, mas, atualmente, já há um cosmos, uma “crosta” que o indivíduo nasce não pode alterar. Na ordem econômica moderna, o ganho de dinheiro (não para satisfazer necessidades materiais ou para gozo imediato) – contanto que se dê de forma legal – é o resultado e a expressão da habilidade na profissão. Weber, para colocar a questão que pretende explicar, constata de forma resignada que o capitalismo hodierno cria para si mesmo, por via da seleção econômica, os sujeitos econômicos – empresários e operários – de que necessitava. A questão é – e aí está o limite do conceito de seleção – para que este modo de vida e concepção de profissão pudesse ter sido selecionado e sobrepujado outras modalidades, primeiro eles tiveram que emergir não em indivíduos isolados, mas em grupos de pessoas (no caso, os protestantes). Portanto, é essa emergência de um modo de ver (uma concepção de mundo) que se trata propriamente de explicar. (WEBER, 2004)

Para Marx e para Weber, há que se reconhecer que a reforma protestante teve caráter revolucionário, prático. A liberação do lucro foi revolucionária; deixou portas abertas para acumulação do capital, neste sentido, para ambos, a cultura por si não produz novas sociabilidades de modo autônomo, mas tem relevância prática. Não é falsa consciência. Para Marx, o que era consequência virou causa para Weber. Acreditamos que a causa, assim a herança de um modo de ver e agir depende de longo tempo e está descrita na acumulação primitiva como um processo de violência e força prática do direito na expropriação dos meios de produção, em especial a terra.

Já para Weber, a reforma protestante muda completamente o agir, pois transforma o indivíduo em mundano. A ascese não é mais monástica, a ascese é mundana, pois a base é o livre arbítrio do protestantismo; o livre arbítrio está presente na reforma protestante, não há mais reclusão para ter contato com

Deus como no catolicismo. Este contato se dá exatamente na atividade, na ação, no trabalho – no exercício da “vocação”. Vocação entendida como uma disposição de executar o trabalho como se fosse um fim absoluto em si mesmo, uma disposição divina, pois que, ao menos durante o trabalho, esteja livre da eterna questão de como com um máximo de comodidade e um mínimo de esforço ganhar o salário de costume. (WEBER, 2004)

Em Marx (2011, p. 5), a emergência deste modo de ver, que Weber remete a religião é apresentada da seguinte maneira:

[...] o resultado geral a que cheguei e que serviu de fio condutor aos meus estudos foi que: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade. A totalidade das relações de produção forma a estrutura econômica, a base real, sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, religiosa e artística ou filosófica em resumo – formas ideológicas   qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.

Para este autor, é preciso explicar a consciência a partir das contradições da vida material, ou seja, do conflito entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Daí, v -se no *Manifesto Comunista* o caráter revolucionário da burguesia, pois

Em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas pela exploração aberta c nica e direta e brutal, a burguesia criou as condições materiais de existência que lhe corresponde a uma constituição política adequada para a revolução – criou as condições materiais da emancipação do proletariado. (MARX; ENGELS, 1977)

O aparecimento deste modo de ver é explicado por Marx historicamente pela presença violenta do Estado e do direito, no processo de acumulação primitiva. Não seria o suficiente *de per si* para que os sujeitos fossem obrigados a vender a força de trabalho voluntariamente, que as condições de trabalho estivessem concentradas em uma massa, na forma de capital, em um dos p los da sociedade, enquanto no outro, são agrupados massas de homens, que não têm nada para vender. Sendo assim, explica Marx (2001, p. 827, grifo nosso)

O avanço da produção capitalista desenvolve uma classe trabalhadora que, por **educação, tradição, hábito**, olha para as condições do modo de produção, como auto-evidentes, leis da Natureza. A organização do processo de produção capitalista, uma vez plenamente desenvolvida, quebra

toda a resistência. A geração constante de um aparente excedente populacional, mantém a lei da oferta e procura de trabalho, e, portanto, mantém os salários, em uma rotina que corresponde com as necessidades de capital. A compulsão maçante das relações econômicas completa a sujeição do trabalhador ao capitalista. Força direta, fora as condições econômicas, é claro, ainda usada, mas apenas excepcionalmente. É outra forma durante a gênese histórica da produção capitalista. A burguesia, em sua origem, quer e usa o poder do Estado para 'regular' o salário, isto é, para forçá-los dentro dos limites adequados para a tomada de mais-valia, para alongar a jornada de trabalho e manter o trabalhador se no grau normal de dependência. Este é um elemento essencial da chamada acumulação primitiva.

Explicita ainda o autor que

O sistema capitalista pressupõe a separação completa dos trabalhadores de todos os bens nos meios pelos quais eles podem realizar o seu trabalho. Tão logo a produção capitalista é uma vez em suas próprias pernas, não só mantém esta separação, mas a reproduz em escala continuamente de extensão. O processo, portanto, que abre caminho para o sistema capitalista, não pode ser outro do que o processo que leva longe o trabalhador a posse de seus meios de produção, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores imediatos em trabalhadores assalariados. A chamada acumulação primitiva, portanto, nada mais é do que o processo histórico de se divorciar do produtor dos meios de produção. Ele aparece como primitivo, porque forma o estágio pré-histórico do capital e do modo de produção que lhe corresponde. (MARX, 2001, p. 828)

Marx (2007, p. 33) busca a base terrena para o sujeito, pois o primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda história, é o de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história” e não fazem recebendo uma herança escolhida.

Este autor, ao explicitar o processo de divisão do trabalho como fixação de um campo de atividade social exclusivo, articula a uma potência estranha,

Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho aparece a estes indivíduos, por que a própria cooperação não é voluntária mas na-

tural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário [...] independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX; ENGELS, 2007, p. 38)

A crítica da divisão do trabalho em Marx se dá pela crítica da divisão em trabalho manual e trabalho intelectual que aliena pelo estranhamento, pela separação do produto, pela falta de controle do processo produtivo e por fim, pela alienação do homem de si mesmo. Em Durkheim, na conclusão – sobre a questão do descompasso do progresso moral ao progresso material, pela velocidade da especialização da divisão do trabalho que não é acompanhado pela regulamentação moral, social – a divisão do trabalho aparece como possível fator de coesão. Ambos criticam a sociedade industrial e a divisão do trabalho, mas para Marx, o conflito, a anomia pode ser revolucionária. Assim como a dominação carismática em Weber pode ser revolucionária, pois derruba o passado (detalhado na acumulação primitiva por Marx), exatamente, porque não conhece a apropriação do poder senhorial ao modo de uma comunidade de bens, seja pelo senhor, seja por poderes estamentais, pois o carisma puro é especificamente alheio à economia, do ponto de vista da economia racional. Para o autor

[...] o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida da miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do mundo em geral. (WEBER, 2000, v. 1, p. 160)

Por outro lado, explica que o destino inevitável do carisma é recuar – pois todo carisma encontra-se neste caminho que conduz a uma vida emocional entusiasmada, alheada da economia – a uma morte lenta por asfixia sob o peso dos interesses materiais, e isto em cada hora de sua existência e cada vez mais a medida que passam as horas.

Em Weber, o sujeito é o indivíduo em situação de concorrência para seleção dos melhores, esta luta é legítima, normal, passa pela concorrência que é algo racional, cotidiano, não é no sentido de conflito ou disputa, nem luta de classes. Em Marx, os sujeitos são as classes sociais na luta de classes: “A história de toda sociedade até aqui é a história da luta de classes” e “a luta de classes sempre terminou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade ou então com o aniquilamento comum das classes em luta”. (MARX, 1977) Em Durkheim, o sujeito é a própria sociedade como ordem cultural e moral, como

algo consensual e homogêneo que precede ao indivíduo obriga este. A sociedade é coercitiva e o indivíduo é livre quando aceita esta coerção, não sem os antagonismos do *homo duplex*.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao acreditar no fato de que o sistema capitalista ainda precisa da ideologia e da cultura para ajudar a inculcar a lição da violência da expropriação do trabalho e, na mesma operação, reprimi-la no fetiche da mercadoria, retomou-se uma reflexão acerca da cultura e ideologia nos clássicos, porque estes autores contribuíram decisivamente para a elaboração das principais categorias teóricas para a explicação da nossa época de crise.

Dentre as fronteiras demarcatórias, vimos que Marx valoriza a noção de trabalho presente na dialética para afirmar a importância desta categoria como uma noção corrosiva, do ponto de vista epistemológico e ontológico. Weber enfatiza, em certa medida, a noção de valores e vontade do indivíduo e Durkheim valoriza a coerção moral da sociedade sobre o indivíduo, mas aponta os antagonismos do *homo duplex*.

Os três autores clássicos estudam a ordem, de um certo modo avaliam as ideias de progresso e desenvolvimento, sendo que Marx e Weber se debruçam, especialmente, sobre a gênese da ordem capitalista. Com efeito, pode-se afirmar que os três autores analisam o progresso e o desenvolvimento e de algum modo, criticam o tradicionalismo.

Sendo assim, podemos arriscar que Durkheim justifica a divisão de trabalho no “papel especial” ou “trabalho intensivo” necessário à complementaridade, e solidariedade social que contraditoriamente geram coesão e anomia; aquilo que Weber justifica pela ideia de “vocação”, naturalizando a luta – exercício da concorrência – para gerar a seleção dos melhores; e Marx chama de “potência estranha” que aliena, uma alienação que pode ser abolida somente por condições práticas.

Em Weber, o antagonismo é a concorrência, é natural, haverá uma seleção entre os melhores, em Marx, há luta de classes para não ser subjugado, que levará a uma revolução. Em uma simplificação, podemos dizer que a noção de cultura está vinculada à ideia de uma sociedade de indivíduos em que podemos falar em bem comum, interesse público, vontade geral; e a ideia de ideologia estaria inserida em uma sociedade de classes, na qual a avaliação do agir se dá pelos interesses de classe.

A ideologia, em Marx, passa pelo conceito de classe social, e de cultura, em Weber, passa pelos valores dos indivíduos ou grupos (como no caso dos protestantes) e, em Durkheim, passa pela ideia de *homo duplex*, em parte egoísta, autocentrado, anárquico e em parte, um ser moral na medida de sua submissão à coerção da sociedade, que é a fonte de toda moralidade.

A “resolução” das antinomias nos clássicos se dá do seguinte modo: em Durkheim, anomia – amoralidade, anarquia, como coerção cultural ineficaz – é superável apenas pelo estabelecimento do caráter coercitivo da norma. O conceito de *homem duplex* fixa a possibilidade de resgate da coesão, ou seja, a liberdade não termina com a coerção em Durkheim, e sim começa com esta. Em Marx, é o trabalho livre de exploração, indivíduos livres para realizar suas potencialidades históricas. E para Weber, a saída está no equilíbrio entre paixões e o senso de proporções.

Pode-se concluir por um lado, frente à intelecção do mundo social – como um mundo desconhecido, que coloca-se à possibilidade da emancipação humana de modo implícito nos três autores, pois o ponto de partida mais elementar é colocar o sujeito cognoscente como sujeito consciente da ideologia – tomada como herança de ver e agir dentro de relações sociais concretas (seja da mais-valia, da dominação, das crenças, do espírito do capitalismo, da anomia, da coerção). Todos contribuem para expandir os limites da razão quando convocada a dar conta das questões de fato e colocam o agir humano em debate.

Por outro lado, pode-se concluir que na teoria social contemporânea, o abandono da noção do trabalho como central por muitos autores contribui para perda da força crítica da teoria crítica para enfrentar os neoconservadores, pois afastou-se, simultaneamente, da noção de ideologia e classes sociais, substituindo por uma noção de cultura que abandona as nuances da existência material caminho que não pode ser justificado, como vimos nem em Weber, nem em Durkheim e muito menos, em Marx. Sendo a ideologia o produto síntese não da correlação de forças, mas do imaginário sobre a correlação de forças, logo, neste sentido, aproxima-se da pluralidade cultural. Finalmente, considerando que sujeitos, submetidos materialmente aos mesmos antagonismos produzem imaginários diferentes sobre estes, compreendemos que não há como analisar cultura ou diversidade cultural sem sua base material comum aos sujeitos, nem mesmo analisar classes e interesses materiais sem considerar elementos culturais.

## OBSERVATIONS ABOUT CULTURE AND IDEOLOGY: READINGS FROM CLASSICAL SOCIAL THEORY

### Abstract

The objective of this paper is to discuss the notions of culture and ideology by the effort of developing a comparative overview of three classic sociology authors namely, Marx, Weber and Durkheim. It starts with the assumption that, to define how these notions are conceived in the classics, it is essential to specify which subjects and antagonisms are identified by each author. For this, the debate on ideology and culture is contextualized. Then the relevance and contemporaneusness of classics in social sciences is presented to then retrieve the key concepts that help “bring the classics into dialogue”, highlighting, in the thought of each author, who are the subjects of the cultural or ideological process, and what are their antagonisms. We conclude that there is the possibility of human emancipation implicitly in the three authors, because the most basic starting point is to put the knowing subject as conscious subject of ideology – taken as a heritage of seeing and acting in concrete social relations.

**Keywords:** Culture. Ideology. Classical Social Theory.

### REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sérgio. Anomia, um conceito, uma história, um destino. In: NASSELA, A. B.; FILHO, F. P.; AUGUSTO, M. H. O.; WEISS, R. *Durkheim: 150 anos*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.
- ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 10., 1986, Campos do Jordão. *Anais...* Campos de Jordão, SP: ANPOCS, 1986. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_04/rbcs04\\_01.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_01.htm)>. Acesso em: 3 abr. 2013.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado: notas para uma investigação. In: SLAVOJ, Zizek. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas*. Trad. Guilherme João de Freitas. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- BORON, Atílio. Aula inaugural: pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo. In: BORON, A.; AMADEO, J.; GONZALEZ, S. (Org.). *A teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. (Campus Virtual: Expressão Popular).
- CÂMARA. Antônio da S. Marx e Hegel: a contribuição da dialética para estudo da arte. In: NÓVOA, Jorge (Org.). *O incontornável Marx*. Salvador: Edufba; São Paulo: Editora UNESP, 2007.

- CÂMARA, Antônio da S. *O pós-modernismo e o liberalismo tardio: novo projeto de uma velha ideologia*. Salvador: APUB, 1996.
- CARLI, Raniere. *Gyrgy Lukács e as raízes históricas da sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.
- CEVASCO, Maria Elisa. E agora? O que ainda pode fazer a crítica cultural empenhada? *Crítica Marxista*, p. 129-140, 2005. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo132129\\_merged.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo132129_merged.pdf)>. Acesso em: 16 mar. 2014.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FERNANDES, Florestan. A herança intelectual da Sociologia. In: MARTINS, J. de S.; FORACCHI, Marialice. *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: LTC, 1992.
- GERTZ, René E. *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes; com a colaboração de Karl-Heing Effen, e José Nogueira Machado, 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: UFS, 2002.
- HORTON, J. Anomia e Alienação: um problema na ideologia da sociologia, In: MARTINS, J. de S.; FORACCHI, Marialice. *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: LTC, 1992.
- MARX, Karl. *O capital, livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1.
- MARX, Karl. O manifesto comunista. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.
- MARX, Karl. *Prefácio à contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã*. Supervisão editorial, Leandro Konder; tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- RANIERE, Jesus. Prefácio. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. trad. Apresentação e notas: Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2010.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl; ENGLES, Friedrich. *A ideologia alemã*. Supervisão Editorial, Leandro Konder; tradução Rubens Enderle, Nélcio Schineider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. rev. tec. Gabriel Cohn, 3 Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. v. 1

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. rev. tec. Gabriel Cohn. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. v. 2.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Revolution at the Gates*. Londres: Verso, 2002.