

## CULTURA POLÍTICA, AÇÃO E COMUNICAÇÃO DE CLASSE

Ademar Bogo

### INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar os limites de interpretações que reduzem a cultura política e a comunicação a manifestações de consenso, em vistas da manutenção da ordem estabelecida pela sociedade burguesa. Tal sociedade oferece cotidianamente mensagens já explicadas que desagregam o sentido das palavras e impede o livre acesso ao valor de uso, desde as coisas públicas até o espaço urbano. Por estes fatores, vemos surgir o fenômeno da dissolução cultural e a desmobilização das formas de desobediência à sociedade burguesa; a descaracterização do sujeito coletivo e a aceitação da democracia vegetativa como valor absoluto. No entanto, há perspectivas, na medida em que se recupere a iniciativa da cultura associativa; a busca da liberdade humana e se estabeleça o propósito da fundação de uma sociedade onde reine o “bem viver” e, a cultura do prazer e da afetividade, sejam princípios suplantadores do direito à propriedade privada e do poder representativo.

Ao fazer a sociedade, o homem enquanto gênero, forjou conflitos e gerou consensos que emergiram dos interesses e das vontades das classes que, em busca de melhores condições, produziram coisas, costumes, tradições e cultura política descontínua, ora, agindo enquanto classes dominantes no poder, temendo a reação e a força das classes populares, ora tornando-as aliadas, confundindo-as em suas intenções, embora que, estas últimas, por sua vez, associadas ou não, sempre desejaram mudanças simples ou estruturais e as comunicaram pelas ações, palavras, registros escritos, simbologias, crenças e herança de valores.

Neste sentido, entendemos que a questão da cultura não pode ser vista de um único ângulo de interpretação, seja ele antropológico, étnico ou nacional, nem somente pelas manifestações científicas e tecnológicas das classes dominantes, que impõem os tipos e formas de comunicação, fazendo crer que nada se pode fazer sem elas; mas, acima de tudo, devemos relacioná-la com as ações e as ideias e transformá-las em questões filosóficas, remetendo-as, pela comunicação, à valorização da práxis social dos sujeitos de cada época, em vistas da emancipação humana. Vemos então, a cultura como processo e não como resíduos históricos.

Se tomarmos, a sociedade pelo conceito proposto por Jürgen Habermas, o qual denomina o espectro de todas as relações como “Mundo da vida”<sup>1</sup>, perceberemos que o autor apresenta, mesmo em tempos dominados pela ciência e pela técnica, a cultura e a comunicação como base para a construção de consensos comunitários. Não deixa de ser uma tentativa diferente de apontar perspectivas futuras, que vão além da produção material, onde figuram as históricas forças produtivas e as relações sociais de produção, e se empenham em associar as intenções, as ideias e as forças no ambiente comunitário, tendo em mente que a melhor proposição cria e representa a “vontade comum”; embora saibamos que nesse “mundo da vida” existem classes e seus interesses nem sempre permite que a melhor ideia tenha a supremacia sobre as demais, o diálogo sempre é um caminho profícuo a ser considerado.

Nossa intenção aqui é relacionar aspectos da cultura e da comunicação das classes populares, cuja espontaneidade traz em si uma herança que se estende através da mistura das

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. O pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002, p. 95.

formas de expressões, tendo, em primeiro plano, as ações; a partir disso a oralidade, o simbolismo religioso, a arte popular, os veículos tradicionais e alternativos de comunicação, as lutas e a organização popular etc. Tratar, portanto, de cultura e comunicação, é considerar criticamente que não há no “Mundo da vida” o desejo de formar consensos que levem à liberdade e a emancipação, mas conflitos, que emergem das relações contraditórias e apontam informativamente para as rupturas, isto porque, se não há comunicação despida de interesses, não há também nenhuma comunicação imune às influências culturais das classes. Neste sentido, mesmo em um mundo tomado pelas ciências e pelas técnicas, busca-se cada vez mais, pelas ações, organizar e potencializar os instrumentos de comunicação, como meios de produção de relações contestatórias. Neste sentido, vivemos em um mundo fragmentado, comandado pelo capital, mas em meio aos fragmentos, encontramos condições para realizarmos interações que se afirmam como cultura.

## 1 – A CULTURA COMO CONFLITO E SUPERAÇÃO

Está na própria origem etimológica da palavra “cultura” (*cultus*), que se traduz do *latim* para a nossa língua, como “o que se trabalha” ou “o que foi trabalhado sobre a terra” e, ao mesmo tempo, pode determinar o enterro dos mortos e denominar rituais em honra dos antepassados mediados pela convivência social. “A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo, se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca”.<sup>2</sup> De outra forma, podemos revisitar a cultura grega, que também alcançou os romanos, e perceber que a palavra cultura se designa como *paideia* (criação de filhos), daí a relação com o cultivo da humanidade, concebida primeiro como comunidade, depois como o conjunto dos costumes, das artes e da sabedoria geradas no mundo e também como atividade de um espírito encarnado na vida humana.<sup>3</sup> De pronto, percebemos que há cultivo humano sobre a terra quebrando consensos entre os valores de uso da natureza física com a natureza humanitária, a qual também se cultiva ou se educa para a liberdade e para a *oikonomía*, ou “bem viver”, como definiu Aristóteles.<sup>4</sup>

A complexidade da divisão social do trabalho trazida pela Revolução Industrial e pelas constantes inovações tecnológicas, multiplicou os postos de trabalho como também as estruturas que os asseguram, apresentando-nos uma sociedade que, conforme Habermas, (2002) “compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem a solidariedade”. De modo que, se queremos uma referência primeira de produção cultural e do estabelecimento da comunicação popular e de classe, que permita a cada indivíduo falar e agir, devemos começar por perguntar onde as pessoas vivem? No que acreditam? E o que criam ou como se externalizam?<sup>5</sup> Mas se queremos saber como se comunicam, não devemos perguntar antes de tudo, pelos jornais que lêem, etc., mas, como se mobilizam? Pelo que lutam? E a que associações pertencem?

De posse destas respostas é certo que nos daremos conta de que, a cultura e a comunicação de nosso tempo, estão relacionadas com dois tipos de cidadãos: o de carne e

<sup>2</sup> BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. Rio de Janeiro, 1992, p. 15.

<sup>3</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de La cultura*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México: 2001, p. 31.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Econômicos/Obras de Aristóteles*. São Paulo: Martinsfontes, 2011, p.5.

<sup>5</sup> HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1980, p. 276.

osso, que pensa e se liga pela cultura com os demais, cria hábito, costume, tradições etc. e o outro, revelado por Marx, pela forma extensiva do valor, quando a coisa adquire um novo status e forma “o mundo das mercadorias” e, como mercadoria ela é “cidadão do mundo”.<sup>6</sup> Neste sentido, se temos dois tipos de cidadãos que se relacionam em dois mundos superpostos, é certo que temos também duas linguagens correntes no mesmo sistema de comunicação, organizado por cada um dos sujeitos, nos dois mundos em que vivem e circulam. Com um diferencial que, a mercadoria fala em diferentes dialetos, enquanto os homens nem sempre falam mais do que uma língua. Conforme Marx<sup>7</sup>, “Observe-se de passagem, que além do hebraico possui a linguagem das mercadorias muitos outros dialetos mais ou menos precisos”. Isto porque, as relações de troca que os objetos estabelecem entre si, comunicam, nos dialetos humanos locais, aquilo que é uma lei social universal, a lei do valor. Por isso, podemos considerar que, enquanto a mercadoria é “cidadão do mundo”, e põe todas as estruturas de comunicação a seu serviço, o homem, cada vez mais é reduzido a um consumidor de aldeia.

A mercadoria é “cidadão do mundo”, acima de tudo, porque a lei do valor é universal. Significa que a substância trabalho contido em cada uma delas, apesar das trocas, está presente em qualquer lugar que elas estejam. Sendo assim, no mercado, explicitado pela propaganda, que é o mundo das mercadorias, desaparece a relação eventual entre os dois donos individuais, evidenciando que não é a troca que regula a magnitude do valor da mercadoria, mas, ao contrário, é a magnitude do valor da mercadoria que regula as relações de troca. Por isso, segundo Marx, ocorre com a mercadoria o que ocorre com o ser humano. O homem se vê e se reconhece primeiro em seu semelhante, assim como “o corpo de qualquer mercadoria torna-se o espelho onde se reflete o valor”.<sup>8</sup> Por isso, por não ser portadora de consciência, a mercadoria não reconhece a sua imagem no corpo de outra mercadoria, mas no valor que é sua relação social. Sendo assim, as mercadorias se comunicam pela magnitude do valor do qual são portadoras, ou seja, enquanto os homens precisam de redes, antenas e aparelhos celulares para se comunicarem, as mercadorias o fazem de corpo presente, ordenando a todos, apenas com o valor de troca.

Como isto interfere na cultura e na comunicação das classes na sociedade capitalista? As respostas podemos encontrá-las no próprio Marx, nos escritos de 1857/1858, quando trata da produção-objeto-necessidade onde diz que: “A produção, por conseguinte produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto”.<sup>9</sup> Aqui podemos considerar que não se fazem sujeitos sem objetos; no entanto, os objetos gozam de tamanho poder que, pela comunicação, exigem que se formem, culturalmente, sujeitos adequados aos objetos, que podemos identificá-los no consumo de drogas, como também no consumo de automóveis, roupas, filmes e todos os produtos da Indústria Cultural.<sup>10</sup> Daí decorre a formação de “comunidades” pelo padrão de consumo que se comportam segundo o poder de exibição do produto que adquirem. Esses indivíduos, querem, sonham e desejam a produção em excesso de mercadorias e aceitam, no mercado, colocarem-se a serviço delas.

<sup>6</sup> MARX, Karl, O capital. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, p. 72.

<sup>7</sup> Idem p. 60

<sup>8</sup> Idem, p. 72.

<sup>9</sup> MARX, Karl, Grundrisse. Manuscritos econômicos e filosóficos de 1857/1858: esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 47.

<sup>10</sup> ADORNO, Theodor. Indústria cultural e sociedade. Rio de Janeiro Paz e Terra, 2002.

Se temos a produção de um sujeito para o objeto e dois mundos superpostos: o dos homens e o das mercadorias, temos a produção da cultura humana influenciada pela presença dos objetos que, em termos de linguagem, se apresentam também como sujeitos. Logo, é nessa interposição de sujeitos que vemos a imposição cultural e a geração de contradições e conflitos. A imposição cultural nos é familiar pelo menos em três aspectos: no oferecimento de mensagens interpretadas; na desagregação da radicalidade das palavras; no impedimento ao acesso ao valor de uso.

### **1.1 – No oferecimento de mensagens interpretadas**

Nos dias atuais, ao mesmo tempo em que se afirma o consumo em um amplo mercado de massas, se fortalece o individualismo pela afirmação egocêntrica dos interesses privados da mercadoria. Por isso formam-se e dissolvem-se cotidianamente consensos no mercado de consumo. A intenção dos condutores do mercado é sempre satisfazer e criar novas vontades e, pela comunicação, generalizá-las, para logo em seguida dissipá-las e superá-las. Walter Benjamin nos diz que, “Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações”.<sup>11</sup> Daí que a informação suplanta a narrativa e mata a criatividade. Comunica-se, portanto, o óbvio, o que varia são as cores, os nomes e os números das tragédias.

Não somente as mensagens, mas também os direitos, como a suposta liberdade democrática e a democracia representativa, também nos chegam interpretados e tutelados pela ideologia burguesa, fazendo com que os indivíduos se sintam parte de coletividades sem compromisso organizativo, pelos candidatos que defendem, pelos times que torcem, pela religião que professam, pelas regiões que habitam etc. menos pela classe a que deveriam pertencer.

As classes populares se compreendem enquanto classes quando conseguem estruturar uma perspectiva, mas nem sempre escapam nem se preservam facilmente dos desvios de conduta e, despreparadas, integram-se aos consensos já formados em nome da construção de uma vontade comum maior, mas; se por um lado evoluem no tempo cada vez mais com menos qualidade crítica, por outro, divergem e reproduzem consensos pela espontaneidade. Sendo assim, as velhas organizações, como as pedras que caem da construção, agarradas à própria demolição, esperam que os contatos com a contra-revolução diminuam os impactos da queda; as novas formas ainda não sabem o que querem, mas incomodam pela rejeição do que não querem. Por isso, os equívocos se diferenciam dos desvios. Equívoco é engano, desvio é opção. O que temos em comum é que, em ambas as formas, a comunicação é vista como elemento mediador, no sentido não só de informar, mas de alimentar a vontade comum organizada, tornando-a cada vez mais consciente e resistente.

Nesse sentido diferenciamos os equívocos dos desvios com duas referências teóricas contrapostas, mas portadoras da mesma criticidade; a de Santo Agostinho, pela religião, e de Karl Marx, pela filosofia. O primeiro diz que, o mal não tem substância criada no universo, pois se trata de um desvio do bem, e desvios são factíveis de serem praticados, “Porque a

---

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 203.

corrupção é nociva, e não poderia ser nociva se não diminuísse o que é bom”.<sup>12</sup> Daí que, para este autor, não basta ter esperança, se ela não estiver familiarizada com duas filhas: a indignação e a coragem. A experiência nos mostra que o desvio do bem, inicia com o ligeiro fortalecimento da esperança e o lento enfraquecimento da indignação e da coragem.

Por outro lado, podemos verificar em Marx, a mesma preocupação quando afirma que, “Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, situa-se o período de transição revolucionária de uma na outra, a que corresponde um período de transição política em que o Estado não poderá ser outra coisa que não a ditadura revolucionária do proletariado”.<sup>13</sup> Esta, porém, se mal compreendida, ao invés de transitória pode afirmar-se como prática permanente, e fazer com que percebamos que em termos teóricos alcançamos o comunismo, mas na prática retrocedemos à submissão ao poder do soberano proposto por Thomas Hobbes. Neste caso, a maioria que suplanta a minoria, delega para uma ínfima minoria o poder totalitário da representação.

Em ambas as posições, vemos uma vontade comum instável e transitória em busca da afirmação de uma autonomia, perene e duradoura, mas sempre ameaçada pela possibilidade da releitura crítica das mensagens enviadas, já interpretadas, que permitem recolocar outras finalidades e reavivar os processos tal qual é a história contada sobre o horizonte: quando nos aproximamos um passo ele se afasta outro, sem nunca deixar de ser horizonte e nem os passos deixarem de buscá-lo.

## 1.2 – Na desagregação da radicalidade das palavras

O enfraquecimento da finalidade política e cultural, cujo valor é a lealdade de classe, reflete-se nas palavras, mas, acima de tudo, nos atos. A interpretação mais coerente do conteúdo exposto não se apresenta nas palavras, mas nas mensagens emitidas pelos atos. Se as palavras com conteúdo mais ofensivo são substituídas por outras menos ofensivas, a comunicação pode até crescer em aceitação popular, mas decresce na sua capacidade conscientizadora e transformadora.

No Brasil as forças de esquerda organizadas no início da década de 1980, formaram o consenso em torno da via institucional, deram pouca importância à decisão de afirmar palavras, afirmaram intenções. A situação era difícil, por vivermos ainda sob o manto opressor da ditadura; mas Florestan Fernandes, de consciência fornida na dureza da vida, alertou, em 1984, quando expôs no texto, “*O que é revolução*”, que se a massa trabalhadora quisesse desempenhar tarefas práticas específicas e criadoras, ela teria de se apossar primeiro de certas palavras-chave. Essas palavras “não podem ser compartilhadas com outras classes que não estão empenhadas ou que não podem realizar aquelas tarefas sem se destruírem ou sem se prejudicarem irremediavelmente”<sup>14</sup>.

Fica evidente que as palavras têm importância primordial na comunicação do conteúdo certo, que articula a cumplicidade entre a perspectiva do projeto, o conteúdo do mesmo e o comportamento dos sujeitos que o constroem. Mais ainda, os opositores, em suas comunicações não podem utilizar as mesmas palavras, pois correm o risco de se

<sup>12</sup> AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Confissões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 203.

<sup>13</sup> MARX, Karl. Crítica o Programa de Gotha. In Antunes, Ricardo. A dialética do trabalho. São Paulo: Expressão popular, 2013, p. 119.

<sup>14</sup> FENANDES FLORESTAN. O que é revolução. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 10.

descaracterizarem ou destruïrem-se a si mesmos. Por esta razão, desagregam os sentidos das palavras alheias, para se preservarem das reações das forças opostas.

A desagregação das cumplicidades com as palavras, se dá pela influência da comunicação burguesa, também entre os membros de um mesmo projeto, quando deixam de expressar o conteúdo ofensivo das mesmas e passam, em suas comunicações, a utilizarem outras que descaracterizam e direcionam para referenciais estratégicos estranhos, à compreensão da classe. Quando temos que vigiar as palavras para que não firam as alianças que estabelecemos, somos censuradores não só das palavras e das ideias, mas principalmente, da cumplicidade com as mudanças. Se as ações perdem a força ofensiva, as palavras perdem a radicalidade e ambas comunicam a aceitação da degradação da proposta estratégica.

Palavras como, projeto popular, insurreição popular e poder popular não podem ser utilizadas pela classe dominante, pois declararia a própria destruição; no entanto, deixadas de fora da linguagem da classe trabalhadora produzem o mesmo efeito de destruição organizativa, da radicalidade das ações e da perspectiva de transformação da sociedade capitalista.

### **1.3 – No impedimento ao acesso ao valor de uso dos diretos públicos.**

A comunicação carregada de ideologia expõe razões para que as massas populares acreditem no vigor da igualdade de direitos sem tê-los. O filósofo francês Henri Lefebvre<sup>15</sup> discute sobre o direito à cidade, porque de fato é nela que se efetivam os direitos. No entanto, as cidades que inicialmente são assaltadas pela industrialização, trazem o progresso, mas criam os subúrbios, as periferias desurbanizadas dependente das decisões do centro da cidade que limita sempre mais o valor de uso da mesma.

Olhando do ponto de vista do valor de uso do espaço público e do valor de troca, a cidade passou a dar mais importância para o segundo, porque nela tudo pode se tornar mercadoria. No entanto, o direito ao uso da cidade para fins de comercialização, é apropriado pelo capital que dá direito aos capitalistas de estabelecerem-se e repelirem os que queiram exercer qualquer ofício informalmente.

A compreensão de que a cidade tem um valor de uso, pelo que é público, culturalmente já se configurou como um separatismo velado do não acesso, por não se oferecer no subúrbio o espaço público para o uso dos direitos, seja, pela falta de praças, monumentos, museus e serviços de qualidade, seja pela impossibilidade de usufruir o que é oferecido pelo Estado no centro da cidade.

Se as cidades cresceram, não cresceram para todos no direito a elas. O mesmo padrão de apropriação dos melhores espaços e dos negócios, sempre coube à classe dominante. A lógica da compra e venda de bens e serviços determinam as relações urbanas fazendo com que o direito à cidade seja restrito, como fora o acesso à propriedade da terra ao termino da escravização no Brasil.

O direito à cidade diz respeito à igualdade de direitos, ao acesso a todos os bens e serviços. Se o comerciante pode abrir a sua loja em qualquer lugar, utilizando-se de um alvará e do acesso às vias públicas, o vendedor informal deve ter o mesmo direito para instalar o seu negócio. Se os veículos podem ocupar as ruas para locomoverem seus proprietários, os pedestres e mesmo os manifestantes que protestam, devem ter o mesmo direito. O valor de

---

<sup>15</sup> LEFEBVRE, Henri. O direito à cidade. São Paulo: Moraes, 1991.

uso da cidade deve corresponder ao acesso livre àquilo que é público e a não submissão ao valor de troca. De que serve o direito de ir e vir se para tomar o ônibus para fazê-lo, o cidadão precisa possuir condições de pagar a passagem?

O valor de troca, oriundo do assalto feito à cidade pela industrialização, pelo comércio de mercadorias, a especulação imobiliária e o sequestro dos serviços públicos, como é o caso do transporte pelas empresas privadas, não pode submeter às pessoas ao seu domínio, nem tampouco impedir que se levantem em protestos populares exigindo respeito aos direitos humanos, que começa pelo acesso ilimitado à própria cidade. Este conjunto de suposições pode ser o eixo central para recolocar a luta de classes em movimento.

O Movimento Passe Livre e o Levante da Juventude são demonstrações de lutas em direção à conquista ao direito à cidade, isto porque, não se referem apenas ao transporte, mas ao direito de ir e vir sem a mediação do valor de troca. Mas isto ainda é o mínimo. O verdadeiro direito à cidade exige a desapropriação e expropriação dos lugares e das mediações destinadas à exploração humana, juntamente com a eliminação das restrições que impedem que a cidade e os seus cidadãos sejam livres. É o controle dos meios de produção e dos espaços lucrativos privados que obrigam as maiorias das populações urbanas, apertarem-se nas favelas, nos ônibus e nas calçadas, quando se dirigem aos centros urbanos, onde a riqueza ostenta o poder de constringer, perseguir e dispersar aqueles que por ventura se demorem, se nada possuem para trocar. O direito à cidade e ao acesso a todos os direitos, passa pela criação do poder popular, que funcionará através de assembleias populares, com liberdade de mobilização, paralisação e apropriação dos meios, públicos e privados, que se furtarem a servir a todas as pessoas com a mesma eficiência.

Para cada aspecto da cultura do impedimento deve-se contrapor um aspecto da cultura da liberdade e da emancipação, caso contrário, o capital e seus interesses econômicos e políticos, determinarão cada vez mais, onde devemos morar, o que podemos fazer e quando devemos morrer.

## 2- A CULTURA POLÍTICA DESCONTÍNUA

Há um pensamento desenvolvido pela tradição marxista, que as massas populares se movimentam por ondas<sup>16</sup>, formando a descontinuidade natural nos enfrentamentos políticos. No entanto, o aspecto da descontinuidade da luta política, proporcionada pelas ondas que se desmancham e se formam novamente, não é a mesma paralisia vista nas últimas décadas no Brasil, cujo processo subornou a consciência das massas e cooptou entidades que haviam se afirmado enquanto protagonistas históricas na luta contra o modelo econômico e as diretrizes políticas do Estado, que, mesmo havendo um expressivo número de greves, não cessou como uma onda que cede lugar para que outra onda surja, mas, pela decisão de querer acalmar o Mar, para não formar mais ondas, cuja consequência foi a deseducação cultural e o abandono da comunicação pelas ações voltadas para as mudanças sociais. A comunicação então passou a comunicar o conteúdo da opção feita e posta como herança para as forças políticas e massas populares.

Dito de uma maneira mais direta: se a melhor comunicação é a ação, ao sentirmos falta da comunicação é porque estamos mais pobres e carentes de ações consequentes do que de

---

<sup>16</sup> HARNECKER, Marta. A revolução social: Lenin e a América Latina. São Paulo: Global, 1985.

instrumentos de divulgação. Ações que de fato apresentem os inimigos, os denuncie e convide as demais forças para o combate político. Neste sentido, os movimentos populares e partidos políticos estão enfraquecidos, não por falta propriamente de comunicação, mas por falta de verdadeiras ações criativas que despertem o interesse de conhecer o sujeito que comunica. Os cristãos chamam isso de “boa nova”, Lenin qualifica de “revelações políticas que abrangem todos os aspectos; são a condição fundamental para educar as massas em função de sua atividade revolucionária”.<sup>17</sup> Todos os aspectos é mais do que a luta econômica da greve. Mas, se o que ouvimos nada revela é porque a miopia política não vê alternativas e por isto narra aquilo que já está revelado pelas forças governistas ou aliadas, em sintonia com as forças do capital. Neste sentido, apontamos três aspectos do que seria a cultura política descontínua que impedem o ascenso das ondas de transformação, pela submissão às circunstâncias ou a perda da capacidade de alimentar a cultura da desobediência à ordem. São elas: a obediência à sociedade burguesa; a desassociação como cultura; e a aceitação da democracia burguesa como cultura.

## 2.1 – A obediência à sociedade burguesa como cultura.

O conceito de Desobediência Civil é empregado geralmente no sentido pacífico da recusa em obedecer a lei; mas, há diferentes interpretações que vão desde os protestos para anular a lei, até a opção de pressionar o Estado para melhorá-la. No entanto, podemos ampliar o entendimento e considerar como o fez Marx, e compreender que a sociedade civil é a própria sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)<sup>18</sup>, por isso os aspectos da dominação de classe se dão pelo sistema de produção, como também pelas demais dimensões que fazem do direito à propriedade o sustentáculo da obediência à ordem política. Neste sentido, a nosso ver, desobedecer a sociedade burguesa em nosso tempo é mais do que protestar contra a lei ou reivindicar a aprovação de leis e reformas políticas, mas de discordar de tudo aquilo que fortalece a cultura burguesa.

A cultura da desobediência à sociedade burguesa, pode se formar e desenvolver então, na medida em que haja o entendimento que a cultura fere o direito e impede a emancipação. Daí a comunicação tem o papel de revelar as contradições e as forças sociais organizarem as reações e estruturarem as ações de desobediência. Para isto é necessário que se tenha organizações que saibam ensinar o que é a verdadeira ordem democrática. O que tem sido ensinado por grande parte do movimento sindical brasileiro, que influenciou, nas últimas décadas, o destino partidário, foi a negociação como sendo a última estação do legalismo. Dessa forma, ao ser aprovada uma lei pelo Congresso Nacional, ou ser realizada uma negociação salarial, com perdas ou ganhos, encerram-se as reações e cessam os atos de desacordo. Se toda a mudança estava sendo transportada no veículo da negociação, pela estrada da legalidade, ao encontrar o endereço da entrega, ali foi descarregada, pois encontrou o seu destino final.

Há um indicativo a ser melhor estudado, nos permitindo supor que a incapacidade de se construir a cultura da desobediência à sociedade burguesa, se fundamenta em dois pilares: o primeiro claramente compreendido como a falta de uma perspectiva revolucionária, que permitiria, aos que protestam espontaneamente, quererem ir sempre um pouco mais à frente

<sup>17</sup> V. I. LENIN. Que fazer? As questões palpitantes de nosso movimento. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 56.

<sup>18</sup> MARX, Karl. Para crítica da economia política. São Paulo: Abril cultural, 1982, p.25.

que a mesa de negociação. O segundo é a forte paixão pela integração ao mundo onde figura a civilização em excesso<sup>19</sup> e poder também gerir, de forma pacífica, as melhorias, consumindo sem limites como o fazem os burgueses. Sendo assim, as ações coletivas não formam sujeitos coletivos, mas sujeitos individualistas, consumidores de mercadorias.

Neste sentido, invertem-se as proposições e, ao invés de serem as massas que se movem por ondas, são as ondas de satisfação que se elevam e imobilizam as reações das massas. Visto dessa maneira, é fácil compreender, na prática, o porque da comunicação não se apresentar com um conteúdo que resgate o significado revolucionário das palavras e, ao invés de revelar as contradições, as obscurece, fazendo com que até a espontaneidade das ações de massa, vistas por Rosa Luxemburgo,<sup>20</sup> como a força impulsionadora da revolução para frente, sejam desmotivadas por falta de exemplo e convocação. Daí que o consenso entre as elites não é para buscar o melhor, mas para produzir uma pedagogia que forme uma nova hegemonia de conciliação. Sendo assim, a cultura política, nesse momento sofre um rebaixamento prático e a comunicação um desvio crítico.

## 2.2 – A desassociação como cultura

Há por parte das forças populares, o desconhecimento do verdadeiro papel do Estado e, ao invés de compreendê-lo como um órgão de exploração e dominação, que nasceu dos antagonismos entre as classes, é aceito e respeitado segundo o fazem os burgueses, como sendo um instrumento de assistência e de conciliação, neste sentido os protestos contra o governo, por mais radicais que pareçam, não vão além da busca da melhoria do atendimento aos direitos; sendo assim, qualquer governo que dê algum passo em direção ao pagamento das dívidas históricas, enfraquece a oposição, seja ela de esquerda ou de direita.

Mas estaria no Estado e no governo a culpa por terem sido refreados temporariamente os confrontos entre as classes? Não. Os confrontos refreados temporariamente pelas ações do governo têm origem na própria desassociação das forças sociais que delegam a representantes de sua confiança, a responsabilidade de adotarem o Estado como o instrumento da realização das reformas contidas nos acordos da reunião de outras forças. Ao delegar o poder e acreditarem nas saídas jurídicas, as forças populares incorrem em dois equívocos suicidas: Primeiro, desarmam a vontade da ação contestatória, substituído-a pela ansiedade da espera, matando a indignação e a coragem e, segundo, passam a proteger e a preservar moralmente aqueles que vão compor a força pública,<sup>21</sup> e não mais se identificam com aqueles que neles confiam.

A sintonia entre o Estado e o capital se firma sobre diferentes bases, mas fundamentalmente sobre a base dos contratos, porque a força pública é também uma força de negócios. Logo, o contrato social proposto pelos clássicos da modernidade, entre Estado e sociedade, que delimitava direitos e deveres, com a supremacia do capital, transmutou-se para uma relação acordada de mútua sustentação pelos negócios público/privado. Por incapacidade interpretativa e desassociadas, as forças populares submetem os seus valores culturais, às proposições ideológicas e enganosas, isto porque, quando o candidato, valorizando a cultura

<sup>19</sup> MARX/ENGELS. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Global, 1986, p. 24.

<sup>20</sup> LUXEMBURGO, Rosa. Greve de massas, partido e sindicato. In BOGO, Ademar. Teoria da organização política vol. 1. São Paulo: 2005, p. 282.

<sup>21</sup> ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

do trabalho, promete em sua campanha eleitoral que vai “gerar empregos”, é claro que não está propondo que o Estado empregue os trabalhadores, mas que o capital se encarregará disso, seja na área produtiva ou na prestação de serviços públicos terceirizados, que nada mais significa do que a apropriação dos recursos públicos, acumulação e exploração da força de trabalho.

Por estes diferentes aspectos, reforçados por aquilo que se denomina de “políticas públicas”, ou se apresentam também como programas assistenciais, as classes populares, desassociadas de si mesmas, conduzidas pelos partidos presos à institucionalidade, se empenham para ter os governos sempre mais assistencialistas, que os embriague de programas, mesmo que, por outro lado, dêem asas ao progresso econômico que concretiza obras de infra-estrutura, fazendo-as esquecer da obrigação de lutar pela emancipação humana.

A cultura da desassociação passa a ser agradável e reforçada pela sensação de que as conquistas pelo esforço individual são mais promissoras. No entanto, leva à perda do sentido de representar-se diretamente enquanto sujeito coletivo e a não ter mais práticas constantes que eduquem para a realização de atos que enfraqueçam os exploradores, enquanto se estruturam as bases para um movimento mais amplo. Neste caso, perde-se a noção de que, a reação passa pela compreensão de que o capital e o Estado na sociedade burguesa, não podem estar dissociados, se estivessem não sobreviveriam.

### **2.3 – A aceitação da democracia burguesa como cultura**

O que nos permite afirmar que vivemos sob uma falsa consciência e, portanto, sob uma névoa ideológica democrática, é a satisfação com o não acesso aos direitos como se a negação tivesse uma justificativa moral e jurídica. Moral, no sentido do respeito à autoridade do poder executivo, que transforma em máximo, o mínimo que realiza; e jurídico, por dois motivos: no primeiro, por parte dos burgueses, a determinação da lei como fator controlador das atitudes políticas e administrativas. Assim as previsões de gastos orçados para cada área, segundo a compreensão da tecnocracia ou dos desejos políticos, induzem a crer que a democracia é um corpo de movimentos lentos e de golpes certos contra as reivindicações.

Um segundo motivo, se origina do lado oposto das forças que supostamente buscam a superação da democracia burguesa, por outra democracia alcançada também através da aplicação das leis. Engels, em companhia de Kautski, expõem no texto, “O socialismo jurídico” de 1887, diversos elementos que nos ajudam a compreender o porque da cultura democrática burguesa ser uma forma de consciência invertida da democracia.

O texto se destina a combater as idéias do austríaco, sociólogo e jurista burguês, Anton Menger, que havia escrito em 1886, o livro: “*O direito ao produto integral do trabalho historicamente exposto*”, no qual, não só tentava provar que a teoria econômica de Marx era um plágio dos socialistas utópicos ingleses, como também, defendia a concepção jurídica da política, tendo como argumento, o processo histórico iniciado no final da Idade Média, quando o Estado superou a supremacia da Igreja. Até então, o clero era a única força intelectualizada e detinha uma visão teológica do mundo, por isso os dogmas eram as diretrizes da política. A burguesia como poder nascente, aos poucos, confrontou a Igreja e o direito divino, pondo em seu lugar, o Estado e os direitos dos homens.

Menger, em suas teses, defendia a superação do domínio econômico pela prática jurídica, tendo o governo como instrumento para efetuar as transformações sociais, pacificamente. Compreendia que não era mais a luta de classes, mas sim as representações

jurídicas as forças motrizes para alcançar as mudanças. Essas posições favoreceram a ala direitista da social-democracia alemã, que defendia a participação pura e simples nas disputas eleitorais e na presença cada vez maior dos trabalhadores na esfera governamental, em busca de garantir a aprovação de decretos institucionais.

O equívoco de Menger era evidente, haja vista que, pelo fato de aumentar o intercâmbio de mercadorias, por meio de incentivos e créditos concedidos pelo Estado, imaginava que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do governo. Por sua vez, devido à desleal concorrência, a igualdade jurídica tornou o objetivo principal das pressões da burguesia. Essas questões contribuíram para formar uma visão jurídica do mundo e a desenvolver táticas e estratégias de luta, para tomar o Estado, fortalecer e praticar essa mesma visão.

Na atualidade, se por um lado vemos reavivadas as idéias teológicas na política, ressurgidas desde a década de 1980, cujos sujeitos denominados de “Marxistas cristãos”, transportaram para dentro do Estado a mesma concepção de princípios de Fé e de obediência à autoridade; em sintonia com a concepção da socialdemocracia, confiando, no aspecto jurídico do poder, passaram a acentuar o papel da institucionalidade e deixaram de ver o conflito e a luta de classes como forças motoras da transformação. Embriagados do entendimento que a conquista do espaço institucional, uma boa legislação e a efetivação de alguns programas assistenciais, seriam suficientes para que o poder econômico do capital estivesse sob controle, colocaram-se a serviço da ordem democrática burguesa. Para tanto, acreditam que a comunicação com as massas deve se dar através da grande mídia centralizada, reafirmada pelas concessões públicas e propagandas pagas com recursos públicos. Por isso, quando o neo-fundamentalismo, a xenofobia, o moralismo burguês, o preconceito étnico etc. se impõem, tanto as esquerdas, como forças atreladas, quanto o governo estão desaparelhadas e sem força de ação, não dispõem de canais de comunicação para combatê-los e, porque esses defensores da “democracia consolidada” não se reservaram o direito de uso do poder que concederam.

Daí surge a ideia da democracia vegetativa que, ora sobrevive nas campanhas eleitorais com altas somas em dinheiro, oriundo do capital empresarial, ora, sob a ameaça de golpe militar, como recurso moral para interromper a corrupção. Mas na maior parte do tempo viceja sob uma névoa inescrupulosa de um suposto respeito mútuo pelos interesses que cada classe defende.

Por outro lado, o “neo-desenvolvimentismo” que ganhou na atualidade, o coração de grande parte das forças de esquerda institucionalizada e dos movimentos sociais organizados, que juntos passaram a alimentar a ideia da “revolução democrática”, pela distribuição da renda e dos benefícios, apostam que, pelas medidas jurídicas amenizam os enfrentamentos com o capital, que exige, para não desempregar, o favorecimento de créditos, isenção de impostos e garantias de proteção contra qualquer tipo de ameaça, fundamentalmente, da propriedade privada da terra; enquanto isso, o poder econômico comanda a política, a moral e a comunicação.

Não há como superar os frágeis sustentáculos democráticos (que se reduziu, devido aos avanços tecnológicos, a um minúsculo instante em que, solitário o eleitor forma uma coletividade virtual e corre para casa para saber quantos pensam igual a ele), se não houver a compreensão do que de fato representa a verdadeira democracia em todos os sentidos: econômico, político, comunicativo, cultural etc.

### 3– AS PERSPECTIVAS CULTURAIS EM NOVAS BASES

Dentre as circunstâncias atuais, podemos apontar algumas perspectivas que estruturam e dinamizam a cultura política e a comunicação de classe: a cultura associativa; a cultura da liberdade humana e, a valorização do prazer e da afetividade.

#### 3.1 – A cultura associativa

Não se faz uma boa discussão sobre cultura política, ação e comunicação de classe, sem voltar os olhos para o ambiente urbanizado em que essas forças convivem atualmente. As táticas a serem empregadas certamente visam os grandes aglomerados humanos, que não são despidos de cultura, nem tampouco desprovidos de comunicação. Há forças aparelhadoras que as procuram e que as esfacelam sem subtrair-lhes aquilo que mais lhes é próprio, a solidariedade comunitária.

O filósofo Aléxis Tocqueville (1805-1859) ao aprofundar a democracia nos Estados Unidos da América, destaca a importância da liberdade associativa, nos dizendo que, “Uma associação política tira, ao mesmo tempo, uma multidão de indivíduos para fora de si mesmos; por mais separados que sejam naturalmente, pela ideia, pelo espírito, pela fortuna, ela os aproxima e os põem em contato. Eles se encontram uma vez e aprendem a se encontrar sempre.”<sup>22</sup> Neste sentido, a associação é uma escola gratuita onde os cidadãos vão aprender o que é associar-se.

Este parece ser o indicativo de perspectivas da sociedade do presente e do futuro. Na medida em que o dever de associar-se é voluntário, antes, durante e depois do processo de transição para o comunismo. Marx defende a mesma ideia ainda nos escritos de juventude, quando escreve o texto, *Miséria da filosofia* (1846), no qual considera que, “A classe trabalhadora substituirá, no decurso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e o seu antagonismo...”<sup>23</sup>

O direito à livre associação carece, no entanto, do referencial de uma finalidade coletiva que busque conjugar os esforços particulares na direção da grande associação. Talvez esta tenha sido a grande lição ensinada por Rosa Luxemburgo, quando trata da greve de massas e indica o papel da parte mais consciente do proletariado, dizendo que, “Ela não pode nem deve esperar de braços cruzados, que se produza uma “situação revolucionária”, nem que o movimento espontâneo caia do céu. Ao contrário, tem o dever como sempre de preceder o curso dos acontecimentos, de poder precipitá-los”.<sup>24</sup> Para que isto aconteça não precisamos de grandes elaborações, basta pensarmos em produzir uma nova cultura política que ultrapasse definitivamente as barreiras da subserviência.

É a passagem do “senso comum” depurado para o nível do “bom senso”,<sup>25</sup> formado pela cultura popular, mesmo com concepções heterogêneas e contraditórias elevam o grau de organização e formar uma concepção de mundo mais crítica e transformadora.

<sup>22</sup> TOCQUEVILLE, Aléxis. A democracia na América. Sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. São Paulo: Martins Fontes 2000, 142.

<sup>23</sup> MARX, Karl, *Miséria de filosofia*. São Paulo: edições mandacaru, 1990, p. 172).

<sup>24</sup> LUXEMBURGO, Rosa. Greve de massas, partido e sindicato. In BOGO, Ademar. Teoria da organização política. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 307.

<sup>25</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. Cultura e sociedade no Brasil: Ensaio sobre ideias e formas. 3 ed. Rio de Janeiro, 2005, p. 94.

### 3.2 – A cultura da liberdade humana

Se voltarmos mesmo que superficialmente ao *Manifesto Comunista* de Marx e Engels de 1848, vamos perceber que eles traçam críticas a três visões de socialismo (reacionário, conservador ou burguês e crítico-utópico), todas elas rejeitadas pelos autores e contra elas expõem a posição dos comunistas que, “A luta dos comunistas é antes de mais nada por interesses e objetivos imediatos do proletariado, mas, ao mesmo tempo, ela se propõem representar e defender com a ação atual o futuro do movimento”(1986, p. 44).

Essas visões, na atualidade, ainda proliferam e podemos encontrá-las no seio dos diferentes partidos políticos ou em centenas de artigos publicados, principalmente após a queda dos países do Leste europeu, a partir do início da década de 1990.

Não há necessidade de tecermos comentários, nem estabelecermos um referencial de erros e acertos, pois se tratam de construções intelectuais feitas diante das circunstâncias apresentadas em outra época. No entanto, esse espectro imaterial causa incômodo, pois se se trata da superação do capitalismo, deveríamos ter posições aproximadas sobre diferentes aspectos; mas pelo menos em dois deles, justamente, a cultura e a liberdade, são os tópicos que mais se distanciam do ambiente das reflexões políticas das organizações.

As polêmicas sobre tais aspectos vêm de longe, poderíamos situar a rejeição do italiano Antônio Gramsci, que mal foi compreendido pelos partidos comunistas do mundo e a maioria lhe voltou às costas, mas, exemplo semelhante temos na América Latina, mais propriamente no Peru, onde a mesma rejeição sofreu José Carlos Mariátegui na década de 1920, quando escreveu os “*Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*”, principalmente quando tratou do problema do índio e demonstrou que a independência não reconheceu nem emancipou os Índios, nem se quer lhe garantiu algum direito, muito pelo contrário, a República significou a ascensão da nova classe dominante ao poder que lhes tomou a terra e lhe impôs uma dissolução material e moral. E propôs de forma enfática que, “a solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores devem ser os próprios índios”.<sup>26</sup> Esse elemento chocou-se contra o dogmatismo teórico que via o proletariado somente, como a classe fundamental para dirigir a revolução, isso porque, os aspectos culturais, não apenas o trabalho, não apareciam como fundamentais, para impulsionar a revolução. Em síntese, a conquista da República que para muitos representa o ápice da liberdade e da democracia, até os dias de hoje, para os índios, nada significou e o que significou para os negros e os grandes contingentes de massas sem acesso à propriedade e aos direitos básicos? De modo que somos levados a perguntar, o que ainda pode da a república burguesa aos trabalhadores?

Por sua vez, a liberdade republicana, em todos os lugares das Américas, embora tenha assinalado avanços, não alcançou o respeito devido na busca da elevação dos sujeitos ao nível da conquista dos direitos e da emancipação humana. Muito pelo contrário, podemos perceber que ela sempre esteve condicionada à questão material e subordinada à conquista das estruturas dominantes, não é o caso da aplicação dos princípios leninistas do “centralismo democrático” e da recomendação maoísta, que as “instâncias inferiores submetem-se às superiores”, mas no sentido que, a humanidade enquanto essência humana não chegou a ser

---

<sup>26</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão popular: Clacso, 2008, p. 65.

vista como o elemento primordial, salvo raras exceções, como podemos encontrar nos textos de Ernesto Che Guevara, quando defende a construção do “Homem novo”.

Uma resposta com fôlego capaz de delinear o rumo do debate é dada pelo nosso filósofo Leandro Konder, em seu livro “*A derrota da dialética*” e, mais precisamente sobre o conceito do marxismo-leninismo, cujo hífen, segundo o autor, forçava na época do stalinismo, a equiparação do pensamento de Marx, que fora um filósofo, ao de Lenin, um teórico-político, cujo pensamento se movia num plano mais comprometido com as condições empíricas da ação. Para Konder, é o conceito marxista de práxis que nos permite ir além da caracterização da liberdade como mero reconhecimento da necessidade, neste caso, presa ao limite da necessidade, a liberdade fica reduzida à constatação do necessário, o fazer histórico se empobrece, o sujeito perde a capacidade de perceber as alternativas e assim se perde a capacidade de tomar iniciativas. “A consciência se recusa a abrir-se para o irresistível irrompimento do novo...”<sup>27</sup> Inverter essa ordem seria levar a dialética à vitória.

Mas é sobre uma ideia de Marx, expressa sobre a Comuna de Paris, quando diz que, “A história seria de natureza acentuadamente mística se os “acazos” não desempenhassem papel algum.”<sup>28</sup>; que Konder nos dá a chave para o entendimento preciso do processo histórico, visto como determinação humana pelo stalinismo. Em busca de satisfazer as necessidades e, deixando a criatividade sobre o acaso histórico, a dialética sofreu o seu próprio reverso, quando o marxismo do partido preparava os militantes para aceitarem disciplinadamente as palavras de ordem emanadas pela direção.

Se, por um lado, determinadamente pôde-se criar a cultura política da satisfação das necessidades, de outro, a utopia socialista se converteu em desejo material a ser alcançado. Podemos ver isso muito bem delineado na última década e meia no Brasil, tendo o Estado e o poder institucional como instrumentos, a busca da aquisição material suplantou as discussões sobre a liberdade e a emancipação humana e estas foram relegadas ao esquecimento.

Sendo assim, aquilo que se denomina finalidade, se aproxima mais do realismo aristotélico quando defende as quatro causas (material, formal, eficiente e final) do que do entendimento do conceito de práxis em Marx, cuja finalidade dialética não se aliena ao produto final como um objeto pronto, a sociedade e o ser social convivem com o movimento do constante fazer-se.

Logo, a liberdade que leva a emancipação humana deve ser colocada juntamente com as transformações estruturais, como finalidade cultural. A comunicação de tal finalidade dar-se-á pela formulação criativa sobre o acaso que se transforma em ideias a serem propagandeadas com o objetivo de formar seres conscientes como sujeitos históricos.

### **3.3 – A Cultura da valorização do prazer e da afetividade.**

A civilização desviou o prazer e a afetividade para o consumo e a competição e criou a cultura do poder de compra e da habilidade individual, para trilhar os degraus que levam à ascensão a outra classe. Com isto se criou, não a cultura da igualdade e da solidariedade, mas o desejo de não pertencer à classe trabalhadora e sim à (classe média), pequena burguesia e

<sup>27</sup> KONDER, Leandro. *A derrota da dialética: A recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 71.

<sup>28</sup> MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 293. (Nesta tradução a palavra “acazos” é traduzida como “acidentes”)

*quicá* a alta burguesia, nem que seja temporariamente como sujeito coletivo. O companheirismo, nessas situações, dura até a primeira promoção.

Encontramos nos textos do filósofo Epicuro(341-270), que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. “Com efeito, sabemos que ele é o primeiro bem, o bem inato, e que dele deriva toda a escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem com o critério do efeito que nos produz”.<sup>29</sup> Para o filósofo, a ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis. Aristóteles, antes dele, já havia defendido a *eudaimonia* ou a “vida feliz”, como a finalidade da existência humana. Mas como vivenciar o prazer e o bem viver sem a dor e com serenidade na consciência para conviver em liberdade?

Marx, ainda jovem chegou à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais, comer beber e procriar, enquanto que nas funções humanas se vê reduzido a animal.<sup>30</sup> Há, por este entendimento, a compreensão de que, as relações, mediadas pelas funções humanas, animaliza o próprio homem, ou seja, o bem viver se encontra apenas nas funções animais, cujas qualidades são pouco aprazíveis.

Essa inversão ou desmerecimento da humanidade do homem, que se sustenta na exploração da força de trabalho e da indução ao consumo de mercadorias, não pode contemplar o bem viver, porque, para isto, deveria em primeiro lugar haver o reconhecimento da existência de cada um para compreender a presença da dor e a ausência do prazer que há na vida do outro.

As relações afetivas que emitem prazer estão estruturadas em torno da propriedade privada e a cultura da partilha que se forma a partir dela é o da herança; esta, apesar de ser um dos poucos momentos de fracionamento democrático das fortunas, no entanto, para Maquiavel, “os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio”.<sup>31</sup> O que esperar de uma sociedade em que seus membros esquecem mais rapidamente a morte dos pais do que a perda das riquezas? Não esqueceriam com eles também os ensinamentos, a tradição e a cultura?

É evidente que a propriedade privada dos meios de produção é o grande baluarte do capital que compete com todos os valores, exceto com a valorização do valor. Cultiva-se a cultura da dor para produzir prazer, seja na exploração do trabalho ou no trato com a natureza que sofre e, aparentemente não reclama por falar outra linguagem, incompreensível para os homens.

A produção da cultura política que leve de fato ao bem viver, com prazer e afetividade, passa pela educação das consciências, pela universalização da arte como disciplina obrigatória nas escolas e a elevação do nível do conteúdo das ideias para levar os sujeitos sociais a praticarem valores e não mais produzirem artefatos da própria alienação.

Novembro de 2014.

<sup>29</sup> EPICURO. Antologia de textos. São Paulo: Nova cultural, 1988, p. 17

<sup>30</sup> MARX, Karl. Manuscritos econômicos e filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 162.

<sup>31</sup> MACHIAVELLI, Niccoló Di Bernardo Dei. O príncipe. 11 ed. São Paulo: Bertrand, 1986, p. 97.

