

Júlio Leopoldo Silva Prina

**INDIVÍDUO E SOCIEDADE: ESCOLHAS INDIVIDUAIS
OU VONTADES COLETIVAS?**

Um estudo em Antonio Gramsci e Ulrich Beck

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Florianópolis - 2005

Júlio Leopoldo Silva Prina

**INDIVÍDUO E SOCIEDADE: ESCOLHAS INDIVIDUAIS
OU VONTADES COLETIVAS?**

Um estudo em Antonio Gramsci e Ulrich Beck

Dissertação de Mestrado apresentada no
Programa de Pós-graduação em Serviço
Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, sob a orientação da professora
doutora Ivete Simionatto.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Florianópolis - 2005

Júlio Leopoldo Silva Prina

INDIVÍDUO E SOCIEDADE: ESCOLHAS INDIVIDUAIS OU VONTADES COLETIVAS?

Um estudo em Antonio Gramsci e Ulrich Beck

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-graduação em Serviço Social – Mestrado da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 07 de abril de 2005.

Prof.^a Dr.^a Catarina Maria Schmickler
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Serviço Social - UFSC

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Ivete Simionatto
Departamento de Serviço Social – UFSC
Orientadora

Prof. Dr. Raúl Burgos
Departamento de Serviço Social – UFSC
Primeiro Examinador

Prof. Dr. Marco Aurélio Nogueira
Universidade Estadual Paulista
Segundo Examinador

Prof.^a Dr.^a Vera Maria Ribeiro Nogueira
Departamento de Serviço Social – UFSC
suplente

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Ivete Simionatto, pela atenção, dedicação e eficiência durante a produção deste trabalho. Em segundo lugar, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo enorme suporte fornecido através da bolsa de estudos.

Além destes, agradeço aos professores e colegas que muito me ajudaram ao longo de conversas, discussões e leituras no decorrer desta caminhada, em especial as professoras Teresa Kleba e Vera Nogueira, o professor Raúl Burgos e os amigos Viviane, Vera, Márcia, Thiago (o auto-empresário de Ulrich Beck) e Vinícius.

Por fim, meus agradecimentos finais são direcionados à minha companheira Lisa, pela paciência com minhas horas de leituras e muito mais horas de falação interminável; minha irmã Alice, pela leitura e discussão crítica e atenta deste texto e minha mãe Nice, cuja fé me levou até aqui.

Resumo

A presente dissertação tem como objeto de estudos as relações indivíduo/sociedade e suas implicações na construção de projetos societários a partir de duas matrizes teóricas: a perspectiva marxista de Antonio Gramsci situada na Primeira Modernidade e o pensamento contemporâneo de Ulrich Beck, situado na Segunda Modernidade. O objetivo deste trabalho é desvelar a contribuição de ambos para o tema e suas implicações prático-políticas na formulação de projetos societários na contemporaneidade. A pesquisa é de natureza teórica e compreende, além da recuperação das categorias indivíduo e sociedade, algumas mediações fundamentais que os autores estabelecem para sua compreensão como: cultura, política, classes, (inter) nacional, globalização, Sociedade de risco, individualização. Evidencia-se que as relações entre indivíduo e sociedade aparecem nos dois autores mediante uma forte crítica à sociedade capitalista. No entanto, enquanto em Gramsci reafirma-se a possibilidade do marxismo como paradigma para a superação do projeto de sociedade vigente, em Beck delinea-se uma perspectiva de crítica ao sistema capitalista, mas, ao mesmo tempo a impossibilidade de superá-lo. Pode-se concluir que existe uma distinção que não é de “mérito” e sim “método”, o que implica numa determinada visão de homem e de sociedade.

Palavras Chave: Indivíduo, Indivíduo e Sociedade, Sociedade de risco, Sociedade Civil, Classes Sociais.

Abstract

The object of the present text is the relationship between the individual and society and its implications with socialization projects through two theoretical perspectives: the marxist one from Antonio Gramsci, located in the First Modernity and the contemporary thinking from Ulrich Beck in the Second Modernity. The objective of this work is to unveil the contribution from both authors to the theme and their practical-political implications with the formulation of contemporary socialization projects. The research has a theoretical approach which studies the usual categories of the individual and society as well as some fundamental mediations that the authors establish for their comprehension, like: culture, politics, class, (inter) national, globalization, risk society and individualization. It shows that the relationship between the individual and society is dealt by both authors with a heavy critic to capitalist society in mind. However, while Gramsci reaffirms the marxist paradigm as a possibility for the superation of the current social system, Beck is critical about the capitalist system, but at the same time doesn't deal with possibility of its fall. Between the authors perspectives there is no difference in 'merit', but instead in 'method', which implicates in a specific view of people and society.

Key Words: Individual, Individual and Society, Risk Society, Civil Society, Class Struggle.

SUMÁRIO

Introdução	7
Capítulo 1 - O indivíduo no pensamento de Antonio Gramsci	20
1.1 - O conceito de homem	20
1.2 - O indivíduo e a cultura	24
1.3 - Dos interesses individuais aos interesses coletivos	34
1.4 - Indivíduo e política	45
Capítulo 2 - Ulrich Beck e a individualização	52
2.1 - Os indivíduos e a Sociedade de risco	52
2.2 - A política e o fim das classes	58
2.3 - O enfrentamento	66
Capítulo 3 - As Perspectivas da Primeira e da Segunda Modernidades	74
Referências Bibliográficas	100

Introdução

O debate e a produção de conhecimentos sobre indivíduo e sociedade estiveram presentes ao longo do pensamento humano sob diversas perspectivas. Da tradição liberal clássica à teoria social marxista e, contemporaneamente, na chamada pós-modernidade e nos autores da segunda modernidade, tais temas prosseguem como objeto de reflexão de diferentes pensadores que buscam ora retomar as matrizes clássicas do conhecimento, apontando novas angulações teóricas, ora propor novos eixos de debate em face às transformações societárias em curso.

No âmbito do liberalismo clássico, Thomas Hobbes e John Locke tematizam o indivíduo e o coletivo na perspectiva de defesa dos interesses pessoais e da livre expansão dos direitos naturais. Para Hobbes, o único direito inerente a todos os indivíduos seria o direito à vida. Para garanti-lo, os homens, em comum acordo, instituiriam um ou mais indivíduos responsáveis pelo uso da força e manutenção da paz. Desta forma, aos indivíduos basta manterem-se vivos e obedecendo a uma autoridade mestra, responsável por assegurar que a humanidade não retorne a um estado de barbárie, onde cada um viveria apenas para si, numa total desagregação social (HOBBS, 1984). Locke (1979) possui conceitos semelhantes, mas ainda coloca o direito à propriedade privada como um direito natural à humanidade, parte do acervo a ser garantido pela autoridade. Em sua *Carta acerca da Tolerância* escreve:

“Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhora dos bens civis e seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.” (LOCKE, 1984, p. 3).

Se para Hobbes e Locke o fim último da sociedade é a defesa do homem privado, para Rousseau a associação entre os homens, derivada de um “contrato”, supera a conservação de “um mundo de indivíduos privados” (COUTINHO, 1996, p. 7), o que remete a uma questão essencial: “Como antes de eleger um rei o povo é um povo, quem o fez assim senão o contrato social? O contrato social é portanto a base de toda sociedade civil, e é na natureza desse ato que cumpre procurar a base da sociedade que ele forma” (ROUSSEAU, 1993, p. 120).

Observa Rousseau, diferentemente dos jusnaturalistas, que o contrato deveria responder aos anseios da coletividade que, como um todo, só poderia tomar as melhores decisões para a humanidade. Diferente de Hobbes, este pensador se coloca em uma posição mais positiva em relação aos homens e acredita que as boas qualidades humanas, especialmente exacerbadas na necessidade coletiva de sobrevivência, atestam para a natureza bondosa do gênero humano, “Portanto é certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (ROSSEAU, 1999, p. 192). Assim, é a partir do coletivo, da *vontade geral*, que surge o bem estar dos indivíduos e o contrato para a sobrevivência de todos.

Na perspectiva funcionalista, especialmente no pensamento de Durkheim, a sociedade nada mais é do que a soma dos indivíduos que a compõem. Para o pensador francês “a sociedade é a melhor parte de nós” e “o homem não é humano senão porque vive em sociedade” (DURKHEIM, 1955, p. 35). Em toda a obra de Durkheim observa-se uma forte exaltação do indivíduo reforçada pelo culto a valores como moral, honra e liberdade. Para ele as influências do mundo exterior sobre os indivíduos representam as opções da sociedade como um todo e desta forma possuem um objetivo e fins que procuram equilibrar a humanidade. Apenas um indivíduo não poderia definir nada ou mesmo transformar sua realidade dialeticamente, pois esta submetido desde o nascimento às normas da sociedade.

Contrariamente à vertente funcionalista, encontra-se no pensamento marxista a idéia do indivíduo enquanto sujeito histórico, “fruto de condições e relações particulares” que se constrói na e a partir da realidade social mediante relações que articulam determinismo e liberdade, causalidade e teleologia, ou “momentos de estrutura e momentos de ação”. A relação entre indivíduo e sociedade é mediada pelo trabalho, por meio do qual também criam a história. Como parte do processo histórico, o trabalho consiste na ação do homem sobre a natureza. Marx expõe resumidamente suas idéias no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*:

“(…) na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem

determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser racional é que determina a sua consciência” (MARX, 1983, p.24).

O trabalho ultrapassa a mera atividade instintiva. Durante sua realização o homem é transformado por ele e com seu produto realiza novas ações que geram novas necessidades e possibilidades. A atividade humana representa assim, através das bases produtivas, econômicas e materiais a estrutura da qual surgem as concepções e idéias, ou seja, a superestrutura.

Segundo Marx, a individualidade se expressa por meio das relações de produção, mas nunca reduzida a perspectivas economicistas.

“A forma de produtividade humana peculiar à ordem capitalista implica um tipo especial de *nexo social entre os indivíduos*, e, portanto, de *individualidade social*. Para elucidá-la, Marx utiliza-se do recurso comparativo que permite dar relevo ao caráter *particular dessa forma de individualidade*: a independência pessoal fundada na dependência entre as coisas, que permite tanto a universalização de relações, necessidades e capacidades humanas, quanto bloqueia sua apropriação como patrimônio comum. Recorre ao confronto com outras formas históricas de individualidade, tanto aquelas que tiveram vigência no passado, moldadas por laços de dependência natural e pessoal, como as que se prefiguram no movimento de vir a ser do presente: o processo de constituição da livre individualidade social” (IAMAMOTO, 2001, p. 48; grifos da autora).

Gramsci, seguindo na esteira marxista, aborda a questão do indivíduo conceituando-o como homem, que define como fruto das relações entre os diferentes “elementos da vida social, nos quais, da maneira mais evidente e ampla (...) manifesta-se no conjunto das relações sociais” (GRAMSCI, 1999, p. 244). Ao se questionar sobre a definição de homem, Gramsci encontra a resposta nos próprios, uma vez que:

“Em cada homem singular, pode-se encontrar o que é cada ‘homem singular’. Mas não nos interessa o que é cada homem singular, o que significa, ademais o que é cada homem singular em cada momento singular. Se observarmos bem, veremos que, ao colocarmos a pergunta ‘o que é o homem’, queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode ‘se fazer’, se pode criar sua própria vida” (GRAMSCI, 1999, p. 411-412).

A atividade de cada ser humano na transformação do mundo fundamenta a sua autodefinição e individualidade. Gramsci alerta para o pensamento da maioria das filosofias de

sua época, incluindo a religião católica, que:

“conceberam o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade [e] deve ser reformado. Em suma deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado” (GRAMSCI, 1999, p. 413).

A relação entre indivíduo e sociedade aparece na obra gramsciana a partir da centralidade da política e das classes, da objetividade e da subjetividade, ou seja:

“O indivíduo, no pensamento de Gramsci, é um sujeito dotado de consciência e de responsabilidade, é capaz de autodeterminar-se, mas nunca é pensado fora de seu contexto socioeconômico com o qual interage constantemente” (SEMERARO, 1999, p.161).

Além de Marx e Gramsci, outros pensadores também trataram do indivíduo no mundo burguês e das formas coletivas de sua representação. Embora relegado por boa parte dos intelectuais marxistas sob os influxos do fenômeno stalinista, o indivíduo foi objeto de estudos de Schaff (1967), Markus (1974), Sève (1979), Heller (1982) e, no final da década de 1980, da Escola de Frankfurt. Nos dias atuais destacam-se Norbert Elias (1993), Ulrich Beck (1992) e um grupo significativo de intelectuais italianos como, Alcaro, Barcellona, Prestipino, Santucci (2003) que trazem como questionamentos a questão dos indivíduos, da coletividade e da sociedade no contexto das transformações societárias e dos dilemas provocados pela globalização.

Observa-se assim que, especialmente nas últimas décadas do século XX abre-se um debate sobre as transformações históricas que o processo de globalização produz sobre o indivíduo e sua relação com a sociedade. Tais categorias aparecem sob novos enfoques que transformam seu significado crítico e sócio-histórico. Conforme escreve Bourdie (2002) ocorre um programa de destruição das estruturas coletivas e a formação de uma nova ordem fundada no culto ao indivíduo, autônomo e auto-suficiente. Para Norbert Elias (1993, p.185),

“Em cada passagem de uma organização de sobrevivência predominante para uma outra, que abrange mais pessoas, e que é mais complexa e diferenciada, a posição dos homens singulares transforma-se, de modo próprio, em relação à unidade social que eles formam em conjunto”.

A relação indivíduo/sociedade se transforma e indica “a passagem para o predomínio de um novo tipo abrangente e mais complexo da organização humana” sendo “acompanhada [...] de um outro padrão de individuação” (ELIAS, 1993, p.189) que obriga os indivíduos “a agirem cada vez menos por conta própria, retirando-se assim o sentido e responsabilidade de uma escolha sensata” (AZEVEDO, 1998, p.129).

Esta realidade também altera os paradigmas de interpretação do mundo havendo uma ruptura epistemológica com as teorias da modernidade que cederiam lugar para as perspectivas pós-modernas ou outras que defenderiam uma segunda modernidade, uma modernidade tardia, entre outros termos. Nesta última linha destacam-se as reflexões de importantes pensadores como Anthony Giddens, Scott Lash, Zygmund Bauman, Ulrich Beck dentre outros. O sociólogo alemão Ulrich Beck¹ revela-se como o primeiro tematizador da chamada “Sociedade de risco” que inaugura uma nova construção analítica para pensar a dinâmica da vida social. Para ele, a Modernidade poderia ser dividida em dois períodos: a Primeira Modernidade, caracterizada pelos avanços industriais e pelo capital produtivo, e a Segunda Modernidade, iniciada no período posterior às grandes guerras, resultado do avanço tecnológico e das mudanças no sistema capitalista, especialmente de sua “simbiose histórica (...) [com] a democracia” (BECK, 1997, p. 11), do qual o ano de 1989 seria um importante marco, pois representa a queda dos últimos

1 O Professor Doutor Ulrich Beck, nascido em 1944, é um sociólogo alemão cujos principais temas de estudo concernem à modernização, à individualização e à globalização. Graduado em Sociologia, Filosofia, Psicologia e Ciência Política pela Universidade de Munique, onde trabalha como diretor do Instituto de Sociologia. Seus escritos já cunharam muitas categorias e termos para a Sociologia alemã, como *risikogesellschaft* (Sociedade de risco) e modernidade reflexiva, trabalhado também por Anthony Giddens. Beck escreveu em torno de 150 artigos e muitos livros. Entre suas principais obras podemos citar *A Sociedade de risco* (1992), *Modernidade Reflexiva* (1997), em conjunto com Anthony Giddens e Scott Lash, *Liberdade ou Capitalismo* (2002) e *O que é Globalização* (2003).

Antonio Gramsci foi um pensador italiano nascido em 1891. Quarto filho de uma família humilde da Itália, sua mente brilhante lhe valeu uma vaga na Universidade de Turin em Literatura/Linguística. Gramsci, contudo, abandona a faculdade sem terminá-la, devido a seu envolvimento com a política italiana. Originalmente integrante do Partido Socialista Italiano, Gramsci mais tarde o abandona para fundar o Partido Comunista Italiano onde se destaca em sua intensa produção textual no meio jornalístico. Suas idéias e atuação política o tornam um ferrenho inimigo da política fascista. Mesmo eleito deputado e com imunidade parlamentar, Gramsci não escapou de ser aprisionado pelo regime fascista em 1926. Durante sua longa estadia na prisão Gramsci, escreveu 33 cadernos, conhecidos como Cadernos do Cárcere, que constituem sua tentativa de realizar uma obra "für ewig", para a eternidade, onde discutia os mais diversos temas, com foco na questão da cultura e política e como essas se tornam ferramentas para a manutenção do sistema capitalista. Um dos principais pensadores marxistas, Gramsci perece no ano de 1937 pouco após sua saída da prisão. Seus escritos comprovaram sua meta, e são lidos em todo o mundo, fazendo parte do discurso de cientistas sociais e políticos tanto de esquerda quanto de direita, inclusive influenciando obras de autores brasileiros como Paulo Freire.

Estados comunistas². De acordo com Lash (apud BECK, 1992, p. 4), na introdução do livro *A Sociedade de risco*:

“O eixo principal da sociedade industrial é a distribuição de bens, enquanto para a Sociedade de risco é a distribuição de ‘males’ ou perigos. Além disso, a sociedade industrial é estruturada através de classes sociais, enquanto a Sociedade de risco é individualizada. Ainda assim a Sociedade de risco, Beck persiste em manter, é ainda, e ao mesmo tempo, uma sociedade industrial. E isto devido a serem as indústrias, em conjunto com a ciência, que estão envolvidas na criação dos riscos da Sociedade de risco”.

Ulrich Beck apresenta os indivíduos na *risikogesellschaft*, ou seja, a Sociedade de risco ou Modernidade Reflexiva³: “‘Modernização’ Reflexiva significa a possibilidade de uma (auto) destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial. O ‘sujeito’ dessa destruição não é a revolução, não é a crise, mas a vitória da modernização ocidental” (BECK, 1997, p.12). A Modernidade Reflexiva representa uma mudança na sociedade contemporânea, fruto de uma radicalização dos princípios da sociedade industrial.

Para compreender esta análise deve-se buscar o que é a Primeira Modernidade para Beck e suas principais características que a diferenciam da Segunda Modernidade. As antigas categorias sociológicas, denominadas, pelo autor, “categorias zumbis”, “provêm do horizonte experimental do século XIX, da Primeira Modernidade [...] cegam-nos para a experiência e a dinâmica da Segunda Modernidade” (BECK, 2002, p. 14). Para Beck (2002, p. 22), a Primeira Modernidade é representada por:

“Sociedades produtivas capitalistas que se definem essencialmente pelo mercado. E agora temos todas as características da Primeira Modernidade reunidas: sociedades do Estado

2 Outros autores, como Lyotard, ao questionarem os paradigmas da modernidade, inauguram a discussão sobre o conceito de “pós-modernidade”. Para Lyotard, esta: “Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. [...] Originalmente, a ciência entra em conflito com os relatos. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos revelam-se como fábulas. Mas à medida em que não se limita a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras do jogo. Assim, exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando este metadiscorso recorre explicitamente a algum grande relato [...] decide chama-se ‘moderna’ a ciência que a isto se refere para se legitimar. [...] Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 1986, p. xv).

3 Este termo originalmente elaborado por Beck, foi também desenvolvido posteriormente por Anthony Giddens, contudo com importantes diferenças. Ambos os autores escreveram, em conjunto com Scott Lash, um livro que realiza um estudo comparativo entre eles (Beck, Giddens, Lash, 1997).

nacional, sociedades dos grandes grupos e do coletivo, a diferença sociedade/natureza e sociedades produtivas capitalistas com aspiração ao pleno emprego”.

Para Beck, a relação entre os indivíduos e a sociedade tem como ponto central as transformações que ocorrem da Primeira para Segunda Modernidade, não só políticas e culturais como também, e, especialmente, as novas relações estabelecidas pelo capitalismo mundial.

“(…) há duas ou três décadas, estamos às voltas com uma dinâmica oposta a essas premissas, em seus problemas corolários, por causa da radicalização dos processos de modernização. Esses problemas não são criados intencionalmente, surgem como efeitos colaterais que paulatinamente vão se tornando visíveis” (BECK, 2002, p.22).

Esta visibilidade permite que se perceba os efeitos da modernização com maior clareza, não como uma ruptura, e sim como um processo onde não encontramos uma, mas sim várias e diferentes etapas da modernidade:

“A transição da Primeira para a Segunda Modernidade não ocorre – e isto é central – como explosão, como revolução; pelo contrário, ela se realiza de forma apolítica, alheia ao Parlamento, ao governo e ao público, como um dos efeitos colaterais da derrocada que, um vez impelida, só aos pouco vai se tornando visível no conflito das opiniões e das interpretações. O discurso sobre a ‘Segunda Modernidade’ ou ‘modernização reflexiva’ visa, antes de tudo, a uma *autocrítica radical da teoria e da sociologia ocidentais da modernização*. Desse modo, inaugura-se o espaço de uma discussão cosmopolita acerca das metas, dos valores, das condições, dos contextos e dos rumos das modernidades alternativas” (BECK, 2002, p. 22-23, grifo do autor).

A Segunda Modernidade traz à tona os problemas que a Primeira Modernidade criou para o mundo devido a seu avanço modernizador, porém não acompanhado de projetos emancipadores para toda a humanidade. Representa a busca por um controle absoluto da natureza e do imprevisível por parte da humanidade, o que resulta na criação de inúmeras ameaças à segurança e à própria vida, decorrentes da produção irrefletida da sociedade industrial.

“A Sociedade de risco não é uma opção que se pode escolher ou rejeitar no decorrer de disputas políticas. Ela surge na continuidade dos processos de modernização autônoma, que são cegos e surdos a seus próprios efeitos e ameaças. De maneira cumulativa e latente, estes últimos produzem ameaças que questionam e finalmente destroem as bases da sociedade industrial” (BECK, 1997, p.16).

As ameaças produzidas pela modernização têm que ser enfrentadas pelos indivíduos todos

os dias. A relação entre os indivíduos e os perigos gerados pela modernização possui uma nova face no conceito de risco, que Beck compreende de uma forma bem específica:

“É certo que sempre se pode entender a sociedade como uma resposta a todos os perigos possíveis. Mas ocorre que o conceito de risco é moderno. Sua própria história já indica que ele não existia em épocas mais remotas, nas quais os homens se viam à mercê de catástrofes naturais ou da intervenção dos deuses. *Os riscos estão ligados a decisões humanas*, quer dizer, ao processo civilizacional, à modernidade progressiva. Isso significa que a natureza e a tradição, longe de ter um poder inquestionável sobre os homens, passam a depender da ação e das decisões humanas. Dito em termos extremados, o conceito de risco assinala o fim da natureza e o fim da tradição. Ou, em outras palavras, fala-se em risco ali onde a natureza e a tradição perderam sua validade ilimitada e se tornaram dependentes de decisões” (BECK, 2002, p.113-4, grifo nosso).

Risco significa racionalizar o imprevisível, tornar as ameaças um problema “coletivamente solúvel” que através das decisões humanas integra “o caso isolado como fato social e tenta torná-lo controlável mediante princípios institucionalizados” (BECK, 2002, p. 114). A Segunda Modernidade seria governada pelos riscos e não apenas pelo capital industrial e sua distribuição. É a distribuição dos riscos que interessa a Beck. Ele postula algumas teses essenciais para explicar suas idéias.

Primeiramente a *invisibilidade* dos riscos, que não possuem uma forma material palpável, dificultando sua identificação e decorrentes mobilizações políticas para reagir a sua problemática uma vez que “nos achamos em uma sociedade tecnologicamente cada vez mais perfeita, que inclusive oferece soluções cada vez mais perfeitas, porém os conseqüentes efeitos e perigos a ela ligados escapam à percepção imediata dos afetados” (BECK, 2002, p. 121).

Em segundo lugar os riscos *perpassam todas as classes sociais e se distribuem pelas populações*, constituindo de certa maneira um irônico elemento da igualdade, pois não se limitam a nenhum agregado social em última instância.

“No passado, as aflições eram ditadas de acordo com o destino da classe social de uma pessoa. (...) Posições de risco, pelo contrário, contêm uma forma de vitimização bem diferente. Não há nada de dado em relações a elas. Elas são de alguma maneira universais e não específicas. (...) A diferença em como as pessoas são afetadas por posições de risco ou de classe é essencial. Para ser direto, em posições de classe *ser* determina a consciência, enquanto em posições de risco, inversamente, *a consciência (conhecimento) determina a consciência*” (BECK, 1992, p. 53; grifos do autor).

Assim, para Beck, as culturas modernas, incapazes de se identificar com classes, identificam-se enquanto indivíduos que correm riscos semelhantes. Ressalta-se o papel dos riscos como *ferramenta política*, que podem ser utilizados através da crença na possibilidade de distribuição desigual dos mesmos, com efeitos diretos nas decisões individuais. Ou seja, apesar de que todos podem ser afetados pelos desenvolvimentos da ciência moderna, espalha-se que os riscos possuem estatísticas e probabilidades de acordo com classes, gênero e outros possíveis dados.

“Os nossos sentidos nos enganam. *No sixth sense!* Eu creio que essa experiência de cegueira cultural em face de perigos imperceptíveis, apenas divulgados pela mídia e interpretados contraditoriamente pelos especialistas, constituiu o núcleo do choque. Não foi tanto o perigo físico, e sim essa interdição civil: o cidadão já não tem mais condições de distinguir o perigoso do inofensivo” (BECK, 2002, p. 120).

Os riscos são também *auto-referenciais* e desta maneira garantem sua reprodução, pois na busca por detê-los a ciência caminha em uma trajetória que produz novos riscos. É mais um movimento da Modernidade Reflexiva, que reflete uma sociedade guiada pela incerteza e pela previsão do imprevisível. Tendo o risco como seu parâmetro, ela reestrutura o poder e a autoridade deslocando, para a política, discussões de esferas que não lhe pertenciam, como quanto às conseqüências da produção/alocação de uma nova indústria. Como as conseqüências se tornam moeda de transação e passam a ser negociadas, por mais ameaçador que sejam os riscos, estes são cambiados dentro da lógica capitalista.

“Com a industrialização, surgiram profissões cuja identidade, cuja cultura, se alimentava essencialmente das formas de relacionamento com esses riscos, com os riscos para a saúde, com as conseqüências que eles tinham para a família e para todos. (...) Os que tinham que suportar as conseqüências dos riscos eram os mesmos que participavam da produção, ou seja, os que potencialmente também podiam minimizar ou evitar os riscos” (BECK, 2002, p. 121).

A Sociedade de risco impõe aos indivíduos todo um conjunto de responsabilidades que antes eram administrados coletivamente⁴. Na reflexão de Ulrich Beck, isto se reflete nos

⁴“Um exemplo mostra quanto essa tarefa é complicada: havia uma fábrica na Francônia cuja chaminé expelia todo tipo de veneno possível. Essas substâncias tóxicas se depositavam numa comunidade próxima, corroíam as casas e provocavam doenças nas pessoas. Isso ocorria conforme o artigo esquema da primeira sociedade industrial, tudo era visível e perceptível. Os afetados recorreram à Justiça. Admitiu-se que eles eram vítimas desses produtos tóxicos. Mas, para sua grande desvantagem, havia várias fábricas na região, de modo que foi impossível esclarecer a questão da causalidade. E assim, na ausência de culpados identificáveis, o tribunal absolveu os acusados. Isso é relevante,

indivíduos como um “*novo modo de societalização*, um tipo de ‘metamorfose’ ou ‘mudança de categoria’ na relação entre indivíduo e sociedade” (BECK, 1992, p. 127, grifo do autor). O nome deste processo é *individualização*.

A individualização, assim como outras grandes transformações vividas nas últimas décadas, gerou um questionamento quanto ao projeto da modernidade, seja nos campos da ciência e da tecnologia, seja na organização cultural e política. Revisa-se radicalmente a obra marxiana e seus seguidores, critica-se sua validade e possibilidade como leitura das questões modernas, especialmente no que se refere aos indivíduos e às classes sociais para a construção de um novo projeto societário.

“É como se o modo de olhar as relações sociais em seu conjunto, que caracterizou o desenvolvimento das Ciências Sociais até há pouco tempo, tivesse se esgotado. O que exigiria a descoberta de um novo modo de olhar as relações interindividuais. É a partir dessa premissa que se constitui a crítica atual do marxismo, que emana de setores intelectuais movidos por uma ética política de esquerda, afunilando um raciocínio que irá apontar para a ‘crise do marxismo’ e tentará demonstrar a necessidade de sua superação por uma ‘nova’ teorização do social” (EVANGELISTA, 1992, p. 12).

Segundo a divisão proposta por Beck, esgotam-se as possibilidades de análise das perspectivas denominadas grandes narrativas e situadas na Primeira Modernidade, como pensamento marxista e toda a tradição positivista. Na Segunda Modernidade estariam as perspectivas teóricas denominadas por boa parte do debate sociológico como “novos paradigmas”. Tais propostas colocam em cheque os paradigmas elaborados no século XIX, que não responderiam a dinâmica complexa do mundo atual pelo seu “caráter abrangente, totalizante e macroteórico” (TONET, 1993, p.104). Categorias como classes e Estado nação não teriam peso na análise das transformações ocorridas nas últimas décadas do século XX, tornando-se inadequadas para dar conta da crise e dos riscos postos pelo novo estágio do capitalismo. Outras como indivíduo, subjetividade e cultura aparecem muitas vezes como novidade, desconsiderando-se o debate e o acúmulo ocorrido em diferentes perspectivas teóricas,

pois já que, nas condições de uma sentença aparentemente justa, não se pode condenar a multiplicação de possível causadores sem antes traçar uma clara linha causal até o culpado, ninguém é condenado. Ou seja, quanto mais produtos tóxicos forem lançados no ar, mas causadores não de existir, mais difícil será punir quem quer que seja e maior há de ser a probabilidade de que ocorra uma intoxicação coletiva sem que ninguém venha a ser chamado a arcar com a responsabilidade” (BECK, 2002, p. 121-122).

especialmente as alinhadas à tradição marxista, e acentua-se o descrédito dos conteúdos humanistas e subjetivos presentes nas reflexões de boa parte de seus representantes.

Nesse contexto cabe perguntar: De que modo a globalização altera o sentido de categorias como indivíduo e sociedade? Até que ponto as referências teóricas no eixo da tradição marxista teriam esgotado seu potencial de análise para a realidade contemporânea? Quais as contribuições dos autores escolhidos para a compreensão do papel dos indivíduos e para a construção de projetos societários?

Sendo assim, a presente investigação tem por objetivo desvelar os conceitos de indivíduo e sociedade e suas implicações na construção de projetos societários a partir de duas matrizes teóricas: a perspectiva marxista de Antonio Gramsci situada na Primeira Modernidade e o pensamento contemporâneo de Ulrich Beck, situado na Segunda Modernidade. Embora estes pensadores se situem em campos teóricos e épocas distintas, a escolha se justifica pelas implicações prático-políticas que os referidos autores sugerem na formulação de projetos societários para a contemporaneidade. A linha geral de orientação que perpassa suas propostas é a crítica à sociedade capitalista. No entanto possuem pontos convergentes e também opostos em relação ao método de análise e as mediações que envolvem o debate sobre indivíduo e sociedade.

Delimita-se como objeto da presente investigação as concepções de indivíduo e sociedade e suas mediações no pensamento de Antonio Gramsci e de Ulrich Beck. A escolha de Gramsci representa um “ponto médio entre a perspectiva oitocentista de Marx e certos pontos de vista sociopolíticos (mas também econômicos) contemporâneos” (SANTUCCI, 2003, p. 252) e a de Beck justifica-se por discutir os pressupostos da sociedade global individualizada, em que indivíduo e classe rompem os seus vínculos, resignando-se à impossibilidade de construção de novos projetos societários. A proposta de Beck, ao contrário da de Gramsci, subentende que os riscos e as contradições continuam sendo socialmente produzidos, mas o enfrentamento ocorre de forma individual e não coletiva.

O tema se justifica ainda pela restrita produção sobre a problemática do indivíduo e da subjetividade no âmbito do Serviço Social de forma crítica e relacionada ao contexto social mais amplo. Considerando que a aproximação do Serviço Social à tradição marxista é relativamente

recente, percebe-se que as novas propostas teórico-metodológicas, se lidas sem uma base teórica mais consistente, tendem a provocar uma reaproximação com as tendências conservadoras que marcaram a trajetória histórica da profissão. Assentadas na individualização dos problemas sociais e na integração do indivíduo à sociedade, tais perspectivas abrem espaços para o “conservadorismo moderno” que consiste na “habilidade de cada indivíduo em desenvolver-se de acordo com as possibilidades e limitações de sua personalidade, com o núcleo do seu ser” (IAMAMOTO, 1982, p.24).

O presente estudo é de natureza teórica e compreende uma recuperação das categorias indivíduo e sociedade e algumas das mediações fundamentais que os autores estabelecem na formulação de um projeto societário. Buscou-se centrar o estudo não apenas nas terminologias conceituais de indivíduo e sociedade, o que simplificaria seu sentido abrangente, mas também as compreende-las como categorias que exprimem totalidades de maior e menor complexidade e são permeadas por outras determinações que lhes dão concretude e significado como cultura, política, globalização, classes, (inter) nacional, Sociedade de risco e individualização.

Tendo em vista os limites de uma dissertação de mestrado, escolheu-se as obras mais expressivas de cada autor onde abordam o tema indivíduo e sociedade e as mediações acima indicadas. De Gramsci, selecionou-se os *Cadernos do Cárcere*, sua principal obra, na qual delineia suas categorias fundamentais. Dos seis volumes, focou-se os trechos e capítulos que trabalham as categorias escolhidas, em especial os volumes primeiro, terceiro e quarto. De Ulrich Beck, escolheu-se o livro fundador de sua categoria de mesmo nome, *A Sociedade de risco*, escrito em 1986, da qual usou-se a edição em inglês de 1992, onde são abordadas as questões do indivíduo e do processo de individualização. Além deste, dois outros trabalhos posteriores, *Modernização Reflexiva* (1997), e *Liberdade ou Capitalismo* (2002) compõem as referências da dissertação em questão. Nestas duas obras o autor reflete sobre a individualização e as perspectivas políticas da Segunda Modernidade.

O trabalho se divide em três capítulos. No primeiro trabalha-se a concepção de indivíduo em Antonio Gramsci, trazendo em cena a reflexão sobre o conceito de homem, a importância da cultura na relação indivíduo/sociedade, a transformação dos interesses individuais em interesses coletivos, a relação indivíduo-classe na construção de projetos coletivos e a relação

indivíduo/política. No segundo, aborda-se o pensamento de Ulrich Beck sobre indivíduo e Sociedade de risco, a política e o fim das classes e as possibilidades de enfrentamento à Sociedade de risco, vislumbradas pela “nova política” da Segunda Modernidade. No terceiro e último capítulo elabora-se, ainda que de forma tímida, uma análise das perspectivas dos dois autores e sua importância para o momento contemporâneo.

Espera-se contribuir sobre o tema, tanto no Serviço Social quanto em áreas afins. Para o Serviço Social, o tema é relevante, pois enquanto profissão inserida na divisão socio-técnica do trabalho, participa na construção e defesa de projetos societários, elege os valores que a legitimam socialmente, delimita e prioriza seus objetivos e funções (NETTO, 1999). Os diferentes projetos profissionais podem articular-se tanto na defesa de um projeto societário em favor da emancipação do gênero humano quanto da manutenção de um projeto de exploração e exclusão social.

Capítulo 1 - O indivíduo no pensamento de Antonio Gramsci

1.1 - O conceito de homem

No pensamento gramsciano as reflexões sobre o indivíduo remetem à sua análise crítica ao idealismo de Benedetto Croce, à perspectiva de inspiração católica e, sobretudo, ao materialismo mecanicista e positivista de Bukhárin. Posicionando-se contra essas tendências teóricas, as reflexões sobre o indivíduo, na obra gramsciana, aparecem articuladas à concepção de homem e de natureza humana, especialmente nos Cadernos 10, 11 e 16.

A definição de homem, em Gramsci (1999, p.412), segue a tradição marxiana, especialmente nas Teses sobre Feuerbach: “o homem é um processo, o processo de seus atos”. Para Gramsci, a pergunta “o que é o homem?” nasce da reflexão “sobre nós mesmos e sobre os outros; e de que queremos saber, em relação com o que vimos e refletimos, aquilo que somos, aquilo que pode nos vir a ser, se realmente e dentro de que limites ‘somos criadores de nós mesmos’, da nossa vida, do nosso destino”.

A natureza do homem é a sua história, entendida esta como um processo em eterna transformação, eterno devir, pois “o homem inteiro é modificado na medida em que são modificados seus sentimentos, suas concepções e as relações das quais o homem é a expressão necessária” (GRAMSCI, 2002b, p.35). Na concepção marxista, o homem, ao transformar a natureza, transforma a si mesmo (MARX, 1952). Gramsci vai além, chamando a atenção para as generalizações que se realiza sobre a natureza humana e que elaboram um “homem em geral” não histórico. Para ele:

“O homem ‘devém’, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e (...) nega o ‘homem em geral’: de fato, as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal” (GRAMSCI, 1999, p. 245).

A atividade humana se desenvolve e se transforma em um processo contínuo, ou seja, não é possível realizar uma história única e verdadeira para a humanidade que implicaria na crença “da identidade fundamental do espírito humano” (GRAMSCI, 1999, p. 91), já que:

“A natureza do homem é o conjunto das relações sociais, que determina uma consciência historicamente definida; (...) Além disso: o conjunto das relações sociais é contraditório a cada momento e está em contínuo desenvolvimento, de modo que a ‘natureza’ do homem não é algo homogêneo para todos os homens em todos os tempos” (GRAMSCI, 2001, p. 51).

Para Gramsci, depreende-se que a realidade objetiva humana se encontra dentro de dois contextos: (a) a localização geográfica, física, do indivíduo, que definirá a cultura em que está inserido; (b) suas idiossincrasias individuais, sua personalidade própria, desenvolvida de acordo com sua história pessoal. Como integrantes da história, os homens não podem ser pensados enquanto parte de um processo evolutivo que segmenta a humanidade entre melhores e piores, civilizados e selvagens, ou qualquer outra forma de generalização que procure enquadrar indivíduos de diferentes períodos e momentos histórico-culturais dentro de uma mesma perspectiva analítica.

“Se se define o homem como indivíduo, psicológica e especulativamente, estes problemas do progresso e do devir são insolúveis e puramente verbais. Se se concebe o homem como o conjunto das relações sociais, entretanto, revela-se que toda a comparação no tempo entre os homens é impossível, já que se trata de coisas diversas, se não mesmo heterogêneas” (GRAMSCI, 1999, p. 405-406).

Gramsci acredita na segunda resposta, que compreende o “conjunto das condições de vida do homem”, o que significa saber o quanto o homem “domina a natureza e o acaso” (GRAMSCI, 1999, p. 406) permitindo entendê-lo em sua passagem pela terra e demonstrando que “possibilidade” e “liberdade” são conceitos que caminham lado a lado através da vontade humana:

“(…) a existência das condições objetivas – ou possibilidade, ou liberdade – ainda não é suficiente: é necessário ‘conhecê-las’ e saber utilizá-las. *Querer* utilizá-las. O homem neste sentido *é vontade concreta, isto é, é a aplicação efetiva* do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam sua vontade” (GRAMSCI, 1999, p. 406).

Os homens, ao aplicarem sua vontade na transformação da natureza por meio do trabalho, o fazem junto a outros homens e dentro dos limites dados pelas condições materiais. Esses são os elementos essenciais para definir a humanidade.

“A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. (...) O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos. Desta forma, o homem não entra em relação com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica” (GRAMSCI, 1999, p. 413).

A humanidade constitui a força histórica da mudança nos próprios homens e possibilita a criação do “novo homem, isto é, de novas relações sociais” a partir da atividade revolucionária (GRAMSCI, 2002b, p. 195). Isto reflete o caráter político que possuem os indivíduos no pensamento de Gramsci, que “não podem ser pensados fora da sociedade (e, portanto, nenhum indivíduo pode ser pensado a não ser como historicamente determinado)” (GRAMSCI, 2002b, p. 240).

Os indivíduos possuem uma dupla responsabilidade: o reconhecimento de si próprios como pensadores e formuladores do mundo a sua volta, assim como criticar as diferentes concepções deste mundo produzindo um saber coletivo. Estes dois papéis resultam da diferença entre os filósofos profissionais e os outros, e Gramsci acredita que esta diferença se encontra no fato dos primeiros deterem o conhecimento, não só de um dado ofício como também de sua história e teoria.

Dentro desta responsabilidade para com o coletivo, Gramsci defende um tipo específico de *individualismo*, que em seus termos se distingue do egoísmo narcisista para igualar-se a um desejo de valorização da humanidade através da consciência de nossa existência como reflexo das relações sociais.

O individualismo de Gramsci representa a busca por uma nova forma de organização onde os indivíduos não se submetem às expressões da subjetividade capitalista e da construção de suas próprias biografias individuais. Ele procura superar o egoísmo que “se tornou anti-histórico hoje, é o que se manifesta na apropriação individual da riqueza, enquanto a produção da riqueza tem se socializado cada vez mais” (GRAMSCI, 1999, p. 261). A máxima capitalista do “tenho, logo existo”, deve ceder seu lugar a um individualismo que busque por uma humanidade emancipada:

“Se só é ‘homem’ aquele que possui, e se se tornou impossível que todos possuam, por

que então seria antiespiritual buscar uma forma de propriedade na qual as forças materiais integrem e contribuam para constituir todas as personalidades? Na realidade, reconhecia-se implicitamente que a ‘natureza’ humana não residia dentro do indivíduo, mas na unidade do homem e das forças materiais; portanto, a conquista das forças materiais é uma maneira – e a mais importante – de conquistar a personalidade” (GRAMSCI, 1999, p. 261-262).

É no coletivo que se encontra o individualismo de Gramsci. São as associações humanas, os indivíduos enquanto parte de uma coletividade, que se formam e transformam, não por suas posses, mas por seu agir, comunicar-se, expressar-se. A livre associação humana e a consciência do papel da coletividade não encerram o individualismo gramsciano, dado que devem possuir uma direção, um plano.

“Do ponto de vista teórico geral, não há dúvida sobre o fato de que o novo individualismo deva pressupor o ‘coletivo’ e o seu referente real, a necessidade de um plano. Subverter a ordem destes elementos significaria falsificar o pensamento gramsciano” (BADALONI, 1978, p. 35).

O plano é a corporificação dos elementos nacionais-populares, dos interesses de classe, dos quais os indivíduos não podem ser pensados à parte, “o momento coletivo condiciona o momento da iniciativa individual e é a sua premissa”. Através do conhecimento, da política e da ação revolucionária os indivíduos podem chegar a este individualismo, à sua emancipação.

“É da mesma forma sintomático que o problema do novo individualismo se apresente como reforma moral e intelectual, isto é, como nova tensão das vontades, utilitária, mas desinteressada, exatamente da mesma natureza que determina o renascimento do indivíduo no interior do ‘coletivo’” (BADALONI, 1978, p. 35).

Estes elementos, que abordaremos adiante, constituem a chave para a transformação, ou ainda, para a criação do novo “plano” para a sociedade.

“(…) a práxis revolucionária não pode desprezar o conhecimento. Eis porque Gramsci insiste tanto sobre a necessidade de fazer germinar da crença popular do ‘coletivo’ um novo individualismo, como efeito de um conhecimento científico e de uma prática crítica que o pressupõe como dado. A crença popular do coletivo é concretamente a manifestação ‘ideológica’ de uma necessidade social que podemos exprimir como ‘princípio de plano’” (BADALONI, 1978, p. 20).

Enfim, uma nova forma de conceber os indivíduos, um contraponto à concepção capitalista, que concebe apenas um indivíduo consumista, que vive sem uma meta ou planos

próprios, subordinado à produção e consumo de mercadorias e aos ditames dos grupos dirigentes que seguem apenas seus interesses próprios. Gramsci defende:

“a condição de sujeitos livres e ativos para todos, e não apenas para grupos privilegiados, Gramsci reinterpreta o conceito de homem como ser social e como cidadão duma sociedade tão ‘civil’ que chega ao ponto de dispensar o Estado como instância exterior, uma vez que ‘liberdade’ toma o lugar da ‘necessidade’ e o autogoverno o lugar do comando” (SEMERARO, 1999, p. 162).

Este autor combate às concepções liberais e qualquer outra filosofia que reduza o homem a si mesmo, pois acima de tudo os homens representam a possibilidade de mudança e transformação através de suas relações. Desta forma:

“As considerações de Gramsci sobre o homem, visto não apenas como ‘é’, mas também como pode vir a ser (e não como deve ser!), fazem parte do seu objetivo maior: reformar ‘todas as filosofias até agora existentes que entendem o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade’. Ainda que atribua ‘máxima importância’ ao indivíduo, Gramsci não o considera como uma realidade autônoma e completa em si mesmo. Ao contrário, a constituição do ser humano se forma continuamente no processo de conflito e interação com os outros homens e com a natureza. Portanto, nas mudanças que ocorrem no mundo, as forças da ‘necessidade’ e da ‘liberdade’ se fecundam reciprocamente, de modo que o homem ao modificar a sociedade e o mundo, como seu saber e sua ação, acaba modificando simultaneamente a si mesmo” (SEMERARO, 1999, p. 164).

O homem é resultado, portanto, de um conjunto de determinações históricas, políticas e culturais. Ou seja, ele é, segundo Gramsci, “um bloco histórico”, a síntese unitária de elementos estruturais e superestruturais, de objetividade e subjetividade.

1.2 - O indivíduo e a cultura

Fiel à concepção marxiana, para Gramsci o melhoramento ético e espiritual dos indivíduos não é um resultado solitário e sim fruto das relações sociais. O homem se produz em sociedade e esta produção se expressa de muitas maneiras: na arte, literatura, na política, na cultura, nas atitudes. Gramsci elaborou a questão do conhecimento e da cultura utilizando uma miríade de temas e assuntos relacionados. Segundo ele, a cultura representa toda esta riqueza do saber humano, expressa com especial força na linguagem:

“Se é verdade que toda linguagem contém elementos de uma concepção de mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar a maior ou menor complexidade de sua concepção de mundo. Quem fala somente o dialeto ou compreende a língua nacional em graus diversos participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provinciana, fossilizada, anacrônica em relação às grandes correntes do pensamento que dominam a história mundial. Seus interesses serão restritos, mais ou menos corporativistas ou economicistas, não universais” (GRAMSCI, 1999, p. 95).

As diferentes concepções de mundo, valores e correntes de pensamento se exprimem pela linguagem e demais elementos da cultura, que são uma ferramenta para a apreensão e estudo destas concepções e a forma como elas moldam e são moldadas pelos indivíduos que as produzem. A compreensão do indivíduo em Gramsci implica em entender seu conceito ampliado de cultura, onde todo o conhecimento humano é parte da mesma.

Devido à sua capacidade para a mudança social e para a revolução, a cultura e o conhecimento são focos de grande atenção por parte de Gramsci. Estes temas se encontram, portanto, mais explícitos em seus escritos do que em muitos outros de autores marxistas.

“Gramsci conferiu uma grande importância à cultura, à ideologia, à política e à religião como dimensões fundamentais do processo histórico, e justamente por isso a elas dedicou a maior parte de sua obra. A postura gramsciana implicou a valorização dos agentes sociais que exercem atividades de natureza intelectual: o professor, o líder religioso, o militante político, o jornalista, o artista e o cientista” (BEIRED in AGGIO, 1998, p. 122).

Simionatto (1993) realça como o conceito de cultura surge especialmente na juventude do escritor italiano, que refutava as idéias dos socialistas de sua época. Estes relegavam o espaço da cultura e do conhecimento como papel exclusivo dos intelectuais, e não dos trabalhadores, ou de todos os indivíduos, em última instância. A autora retorna ao jovem Gramsci que escreve:

“(...) é preciso deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, na qual o homem não é visto senão sob a forma de um recipiente para encher e amontoar dados empíricos, fatos brutos e desconexos, que ele depois deverá arquivar no seu cérebro como nas colunas de um dicionário para poder, depois, em cada ocasião, responder aos vários estímulos do mundo externo. Esta forma de cultura é evidentemente danosa para o proletariado” (GRAMSCI, apud SIMIONATTO, 1993, p. 30).

Simionatto (1993) observa que, para Gramsci, a cultura e o conhecimento possuem um “sentido coletivo e não individual” e representam a possibilidade de emancipação política dos

trabalhadores, dependentes da cultura e idéias burguesas então predominantes. Em Gramsci a cultura apresenta um aspecto libertador que surge a partir de sua organização em um todo coerente. A coerência surge por meio do debate entre as diferentes concepções de mundo ou filosofias.

Gramsci valoriza a cultura popular, que revela diversos elementos constitutivos de um dado grupo, abrindo a possibilidade de elaborar os melhores elementos para uma organização e debates críticos. O próprio Gramsci dá o exemplo em seus escritos: as novelas e a literatura popular (ou seja, que não faziam parte da produção intelectual considerada culta, pertencente aos grupos ‘intelectualizados’) eram estudadas com o mesmo afincamento que outras obras clássicas. Este autor defende que o elemento popular carrega um laço emocional, subjetivo, que demonstra, de forma muito mais fiel, seus interesses. Isto se nota nesta passagem acerca da literatura jornalística, caracterizada na época pelos romances de folhetim amplamente difundidos.

“Não se pense que, para muitos leitores, o 'romance de folhetim' é como a 'literatura' de bom nível para as pessoas cultas: conhecer o 'romance' que a *Stampa* publicava era uma espécie de 'dever mundano' de portaria, corredor e saguão de uso comum; cada capítulo dava lugar a 'bate-papos' nos quais brilhavam a intuição psicológica, a capacidade lógica de intuição dos 'mais destacados', etc.; pode-se afirmar que os leitores do romance de folhetim se interessam e se apaixonam por seus autores com muito maior sinceridade e com muito mais vivo interesse humano do que, nos chamados salões cultos, as pessoas se interessam pelos romances de D'Anuzzio ou pelas obras de Pirandello” (GRAMSCI, 2002b, p.41).

A literatura era o veículo mais comum de se transmitir idéias na época de Gramsci, de forma que os livros representam uma boa parte de seu apanhado. A literatura não só era uma demonstração da cultura que se desenvolvia nas massas e nos indivíduos, como das influências que estavam sofrendo e o que isto poderia indicar.

Como exemplo, à sua época Gramsci se preocupa com a clara desvalorização dos aspectos próprios nacionais do povo italiano, que se dirigiam a textos e criações internacionais ou antigos em suas leituras. Deduz-se um distanciamento dos autores italianos, dos *intelectuais*, em relação à população, a seu povo, dando margem a abordagens pueris da cultura e do conhecimento. A cultura não se constituía como uma força de caráter *nacional*, ou seja, que permeia todo um grupo social específico, ou uma nação, por exemplo.

“Deve-se observar que em muitas línguas, 'nacional' e 'popular' são sinônimos ou quase (é o caso em russo; é o caso em alemão, onde *volkisch* tem um significado ainda mais íntimo, de raça; é o caso nas línguas eslavas em geral; em francês 'nacional' tem um significado no qual o termo 'popular' já é mais elaborado politicamente[...]). Na Itália, o termo 'nacional' tem um significado muito restrito ideologicamente e, de qualquer modo, não coincide com 'popular', já que na Itália os intelectuais estão afastados do povo, ou seja, da 'nação'; estão ligados, ao contrário, a uma tradição 'livresca' e abstrata [...]” (GRAMSCI, 2002b, p.41-42).

Em uma passagem acerca da literatura popular, Gramsci analisa como os romances de folhetim e a literatura do baixo romantismo expressam um tipo heróico que seria apropriado pela baixa burguesia e os pequenos intelectuais. Utilizando estas representações, se obtém um espaço para a difusão de concepções subjetivas que alienam os indivíduos da realidade presente e de uma leitura crítica. Por meio das histórias de heróis e grandes líderes, como santos e generais, se transmite a idéia de que a responsabilidade dos indivíduos pelas mudanças em suas vidas pode e deve ser repassada a estas grandes figuras. Reproduz-se uma cultura de aceitação fatalista de todas os acontecimentos do cotidiano, de subordinação aos grupos dirigentes, hegemônicos.

Observa-se nos dias de hoje como a produção cultural capitalista contemporânea também carrega estes estigmas e simbolismos que se refletem na cultura popular. Soldados, heróis egoístas, em geral homens, brancos, que não questionam o sistema e sim lutam apenas por seus próprios interesses ou por um ‘bem comum’, geralmente representado pelos ideais e interesses dos países de primeiro mundo, são as regras para a produção cultural moderna. Permite-se que os indivíduos, na pele destes heróis, tenham seus pequenos momentos de glória e se sintam como uma parte dos grupos dirigentes. São o “ópio do povo”, nas palavras de Marx, ou, de acordo com Gramsci:

“(...) daí o sucesso de alguns ditos como: ‘é melhor viver um dia como leão, do que cem anos como ovelha’, sucesso particularmente intenso para quem é precisa e irremediavelmente uma ovelha. Quantas destas ‘ovelhas’ dizem: ‘Quem me dera ter o poder, mesmo que só por um dia’, etc.” (GRAMSCI, 2001, p. 57).

Assim como a literatura, as instituições sociais também são uma forma de transmitir conhecimentos. Para Gramsci, os mecanismos que possuem papel central na difusão de uma dada cultura e conhecimento estão ligados a parâmetros inicialmente quantitativos. Assim, a Escola e a Igreja, no período do autor italiano, representaram as fontes mais importantes de difusão do

saber, devido à sua abrangência e seu público. Suas idéias eram transmitidas a enormes massas, sendo assim repassadas e, portanto, reproduzidas e discutidas com maior facilidade (GRAMSCI, 2001).

Gramsci questiona se os Estados poderiam se encaminhar para um esforço em suprir as necessidades intelectuais e culturais dos indivíduos, por meio de diversos mecanismos que possibilitassem uma melhor utilização dos tempos de trabalho, estudo e lazer. A cultura ganha força pela coerência e unidade de reflexão, mas depende de um Estado inerentemente conflituoso que, enquanto defensor do interesse de diversos grupos que batalham pela hegemonia, “não tem uma concepção unitária, coerente e homogênea, razão pela qual os grupos intelectuais estão desagregados em vários estratos ou no interior de um mesmo estrato” (GRAMSCI, 1999, p. 112). Gramsci faz uma pergunta ainda atual em nossa época:

“[...] as instituições políticas existentes se propõem, tanto como deveriam, esta tarefa de satisfazer as necessidades? Pode-se observar que os autodidatas em sentido estrito surgem mais em certos estratos sociais do que em outros, e se compreende. Falamos daqueles que têm à disposição só boa vontade, mas disponibilidades financeiras limitadíssimas, possibilidades de gastar muito pequenas ou quase nulas. Devem ser desprezados?” (GRAMSCI, 2001, p. 129).

Os espaços responsáveis pela produção de cultura e de conhecimento, como a Universidade, também “não exerce[m] nenhuma função unificadora; um livre pensador, freqüentemente, tem mais influência do que toda a instituição universitária, etc.”. Isto porque existe uma forte cisão entre os grupos intelectuais e as massas populares. Para o fortalecimento da cultura é necessário que as instituições de transmissão de conhecimento sejam reforçadas, todavia isto não é sempre de interesse dos grupos dominantes. Em um comentário acerca dos ‘sábios’ fica mais claro este raciocínio de Gramsci (2001, p.128-129):

“Não se quer repetir o surrado lugar-comum de que todos os sábios são autodidatas, na medida em que a educação é autonomia e não um impulso vindo de fora. Lugar-comum tendencioso que leva a *não organizar nenhum aparelho de cultura* e a negar aos pobres o tempo a ser dedicado aos estudos, juntando à queda o coice, isto é, a demonstração teórica de que, se não se instruem, a culpa é deles, porque etc., etc.”.

O conhecimento, para Gramsci, é um dos elementos mais importantes para que os indivíduos possam criticar seu tempo, sua realidade e se organizarem coletivamente, enquanto

classes sociais, a fim de discutir e agir. Portanto, como coloca o pensador sardo, “torna-se evidente, assim, por que não é possível a separação entre a chamada filosofia ‘científica’ e a filosofia ‘vulgar’ e popular, que é apenas um conjunto desagregado de idéias e opiniões” (GRAMSCI, 1999, p. 98).

Para combater o efeito de “ópio”, ou seja, de controle através da subjugação do raciocínio, é necessário desenvolver o pensamento crítico. Os intelectuais envolvidos precisam estar constantemente ativos no processo de trabalho das massas para a constituição de classes sociais *para si*:

“Disto se deduzem determinadas necessidades para todo movimento cultural que pretende substituir o senso comum e as velhas concepções de mundo em geral, a saber: 1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literalmente sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar a criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem ‘espartilhos’” (GRAMSCI, 1999, p. 110).

Na construção da classe para si, o partido político é fundamental. Enquanto reflexo de interesses criticamente e coletivamente concebidos e refletidos, ele permite o agrupamento e discussão das idéias das classes subalternas. Para Gramsci, os partidos também são responsáveis pela recuperação do elemento nacional-popular, ou seja, dos interesses de um grupo social específico, resultado das relações de força entre estrutura e superestrutura.

“O próprio da visão de mundo das classes subalternas é o fragmentário, o errático. Cabe ao partido, entendido como intervenção consciente na história, alterar essa situação, construindo uma nova universalidade, um novo projeto de civilização e de sociedade. (...) A relação entre partido, organizador (potencial) de uma vontade coletiva nacional-popular, e o conjunto da totalidade social – organização/desorganização das classes e forças sociais em presença, grau de consciência/inconsciência que cada uma delas tenha sobre si mesma – passa necessariamente pelo conhecimento da estrutura. Esta jamais pode ser pensada como uma exterioridade em relação às práticas das classes, que são produtoras e produtos da estrutura, e não meramente seus efeitos” (DIAS, 1996, p. 11).

Gramsci caminha ainda sobre os paradigmas da modernidade, da busca através da razão para o progresso do homem. A consciência e o desenvolvimento de projetos ético-políticos

coletivos, construídos a partir da subjetividade e da realização histórica objetiva pelos indivíduos, são a chave para esse caminho, ou seja:

“Objetivo significa sempre ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo’, isto é, objetivo significaria ‘universal subjetivo’. O homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano *historicamente* unificado em um sistema cultural unitário; mas este processo de unificação histórica ocorre com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação dos grupos e do nascimento das ideologias não universal-concretas, mas que envelhecem imediatamente, por causa da origem prática de sua substância” (GRAMSCI, 1999, p. 134).

Para o autor, a cultura possui um papel intrinsecamente político e é a partir das questões levantadas por ela que surgem duas das principais categorias gramscianas: os intelectuais e a sociedade civil. Nessas categorias, o universo objetivo e a subjetividade se encontram a fim de produzir ou reproduzir idéias e conceitos que definem as classes e as ideologias dominantes. A subjetividade não se limita ao indivíduo, possui também uma expressão externa que se dá no seu fazer, no movimento dialético entre o mundo das idéias e a realidade objetiva, entre estrutura e superestrutura.

Gramsci acredita que é fundamental compreender estes movimentos, pois são a forma de desvelar o domínio das ideologias dominantes, que se dá não apenas pela coerção, mas também, pelo elemento cultural, pela subjetividade, de forma oculta.

“(…) esse ocultamento da dominação política, determinação própria às formações sociais capitalistas, é uma necessidade objetiva. A aparência da liberdade individual também. É precisamente através dessa dupla necessidade que se faz possível apresentar-se a liberdade para uma classe como sendo a liberdade de todas as demais. *É através dela que se passa da exploração-opressão à elaboração do consenso. É pela supressão máxima da liberdade (compra-venda da força de trabalho/exploração) que se cria a individualidade política que permite o ocultamento da dominação (elaboração do consenso).* (...) nas formações sociais capitalistas a opressão e a exploração se encontram fundidas, sob a aparência da liberdade e igualdade de todos” (DIAS, 1996, p. 16, grifo do autor).

O papel, enquanto formadores de consenso, de escolas, igrejas, universidades e outras instituições que transmitem conhecimento, como a televisão e os jornais, define o que Gramsci chama de aparelhos privados de hegemonia. Estes espaços podem reproduzir a cultura dominante ou se encaminhar para a construção de uma nova cultura. Eles designam a definição gramsciana de sociedade civil, a categoria que permitiria a busca pela emancipação do gênero humano.

Por outro lado, são os intelectuais que questionam idéias e práticas. O conceito de Intelectual e sua potencial universalidade entre os indivíduos advêm da noção de filósofo de Gramsci. Um pensamento original, porque para Gramsci os intelectuais não constituiriam uma parte específica e estratificada da humanidade, posto que todo indivíduo poderia ser um intelectual. Como todos filosofam, logo, possuem uma concepção de mundo (GRAMSCI, 1999).

Os intelectuais se caracterizam, não pela detenção de um certo saber único e exclusivo, mas sim por organizar e dirigir o saber das massas, para que todos avancem juntos a níveis superiores de cultura, tornando-se assim, outros intelectuais e ampliando a cultura cada vez mais entre todos. Porém este trabalho é “(...) longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos”, na medida em que a quantidade e qualidade dos novos intelectuais implicam em um distanciamento entre outros e desta forma uma dificuldade de manter a coerência e o todo organizado da massa, sem que “se produz[a] uma separação, uma perda de contato, e, portanto, a impressão de ‘acessório’, de complementar, de subordinado” entre seus componentes (GRAMSCI, 2001, 37-38).

Apesar de observar nas discussões uma possibilidade de esclarecimento das categorias e conceitos, Gramsci vê também uma forma de exclusão, pois os intelectuais que se atermem a seus estudos, sem preocupação com o caráter político dos mesmos, perdem a capacidade de comunicar suas idéias às massas. Esses intelectuais são parte do que Gramsci define como intelectual tradicional, em contraposição ao intelectual orgânico. Estes últimos são frutos do desenvolvimento do modo de produção capitalista:

“Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc...” (GRAMSCI, 2000a, p. 15).

Por outro lado, os intelectuais tradicionais seriam os resquícios de uma formação social anterior ao capitalismo. Tornam-se “uma classe relativamente autônoma e independente do grupo social dominante” (GRAMSCI, 2000a, p. 15). Compõem-se de professores, padres e outros indivíduos com o papel de difundir o conhecimento e que fazem parte de instituições anteriores

ao modo de produção capitalista. De todo modo, através de estudos científicos profundos ou mesmo pela escrita de folhetins e revistas semanais, a cultura e as idéias são repassadas e organizadas por todos os intelectuais, seja para a transformação social e mudança, seja para a manutenção e legitimação das idéias dominantes.

Em Gramsci o papel dos intelectuais está intrinsecamente ligado a questões políticas, e não poderia ser de outra forma, uma vez que todo o conhecimento possui um efeito direto sobre a organização social. Esta organização é fundamental, já que os homens, para superar seus interesses individuais, precisam discutir a unidade dialética entre teoria e prática, pensamento e ação, que os fará reconhecer os interesses coletivos.

“O homem ativo da massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, a qual, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, aliás, que sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. É quase possível dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma, implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica” (GRAMSCI, 1999, p. 103).

Os intelectuais, a partir da organização das massas, integram os indivíduos à história, procurando despertar em todos uma consciência ético-política, ou seja, de seu papel como transformadores da história. Se esta consciência não é despertada, mantém-se o *status quo*, o pensamento *hegemônico*, historicamente representado pelo capitalismo e as decorrentes conseqüências perversas de seu domínio. Mas este não é um processo fácil.

“(…) suscitar um grupo de intelectuais independentes não é coisa fácil, requer um longo processo, com ações e reações, com adesões e dissoluções e novas formações muito numerosas e complexas: é a concepção de um grupo social subalterno, sem iniciativa histórica, que se amplia continuamente, mas de modo inorgânico e sem poder ultrapassar um certo grau qualitativo que está sempre aquém da posse do Estado, do exercício real da hegemonia sobre toda a sociedade, que só ele, permite certo equilíbrio orgânico no desenvolvimento do grupo intelectual” (GRAMSCI, 2001, p. 37-38).

O papel da cultura e do conhecimento é tão importante, que Gramsci usa a Revolução Francesa de exemplo sobre como o saber se estabelece muito antes das novas idéias tomarem a forma material de um embate histórico, da mesma maneira que Marx, no *18 Brumário*, demonstrava a importância da mentalidade de uma classe e as capacidades decorrentes da

mesma. Esta passagem de Marx é uma clara apreciação quanto à questão do conformismo e das crenças em sua influência sobre os indivíduos. Marx reflete acerca das crenças dos camponeses que apoiaram Luís Bonaparte:

“A dinastia dos Bonaparte não representa o camponês revolucionário, mas sim o camponês conservador; não o camponês que se quer libertar de suas condições de existência sociais representadas pela pequena propriedade, mas o camponês que, pelo contrário, as quer reforçar; não a população rural que quer, com sua energia, derrubar a velha sociedade em estreita colaboração com as cidades, mas, pelo contrário, aqueles que, estreitamente confinados ao velho regime, querem ser salvos e beneficiados, eles e sua pequena propriedade, pelo fantasma do Império. A dinastia dos Bonaparte não representa o progresso, mas a fé supersticiosa do camponês, não o seu bom senso, mas no seu preconceito, não no seu futuro, mas nos seu passado (...)” (MARX, 1990, p. 134).

Produto de seu tempo, Bonaparte consegue se estabelecer devido a toda uma base cultural, anteriormente determinada pelas relações de produção que define a cultura, as idéias, e a classe social que levam-no ao trono. A subjetividade de cada camponês é exteriorizada no momento em que apóiam àquele que representa suas idéias objetivamente aplicadas. A filosofia da práxis poderia seguir o mesmo percurso, uma vez que Gramsci a concebe como superestrutura, uma concepção de mundo que deve se tornar parte da cultura e assim dar bases a novas formações sociais.

“A filosofia da práxis também se tornou ‘preconceito’ e ‘superstição’; tal como é, constitui o aspecto popular do historicismo moderno, mas contém em si um princípio de superação deste historicismo. Na história da cultura, que é muito mais ampla do que a história da filosofia, sempre que a cultura popular a florou, porque se atravessava uma fase de transformações da ganga popular se selecionava o metal de uma nova classe, registrou-se um florescimento do ‘materialismo’; inversamente, no mesmo momento, as classes tradicionais se apegavam ao espiritualismo” (GRAMSCI, 2001, p. 38).

O elemento nacional-popular, enquanto expressão dos interesses coletivos, deve estar presente nas discussões dos partidos e dos intelectuais, ser uma de suas principais metas, dado que garante a união dos indivíduos de um grupo social e seu reconhecimento enquanto tal. Sem esta matéria prima para a construção dos interesses coletivos, estes serão carregados pelas bandeiras de interesses alheios, diversos e fragmentados, que não possibilitariam a construção de uma nova forma de sociedade. Portanto, o partido, “se pretende ser o intelectual das classes subalternas, tem que colocar para si duas tarefas básicas: a formação de uma vontade coletiva nacional-popular e a correlata reforma intelectual e moral das massas. Ou seja, construir uma

nova forma civilizatória” (DIAS, 1996, p. 42).

1.3 - Dos interesses individuais aos interesses coletivos

A passagem de classe subalterna a classe hegemônica, bem como da cultura fragmentada a uma forma coesa superior, está relacionada à superação dos interesses particularistas e individuais. Significa a elaboração da vontade e do pensamento coletivo através do esforço individual concreto, não estranho aos indivíduos e que requer uma disciplina interior. A classe significa um coletivo de indivíduos, enriquecida pelas histórias particulares de cada um (DIAS, 1996). Este movimento dialético inicia-se em cada indivíduo e é a partir da organização da massa de conhecimento que se cria este espaço coletivo de autoconhecimento e discussão, por conseguinte, de classe:

“A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual a teoria e a prática finalmente se unificam” (GRAMSCI, 1999, p. 103).

O homem não pode ser pensado fora de um grupo social, fora da classe. Ele é um participante ativo das mudanças e transformações do mundo a sua volta. De fato:

“(…) deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa objetivos ou materiais, com os quais o indivíduo está em relação ativa. Transformar o mundo exterior, as relações gerais, significa fortalecer a si mesmo, desenvolver a si mesmo” (GRAMSCI, 1999, p.406).

É sobre este conceito que Gramsci diferencia entre o homem-coletivo e o homem-massa. Ele percebe que através da conformidade às idéias vigentes em uma dada sociedade, estagnam-se os princípios filosóficos dos homens. Tornam-se uma mistura de inúmeras idéias sem uma direção ou sentido, sem uma política, ou seja, não são homens enquanto grupo, são homens-massa. Cada homem pertence “a uma multiplicidade de homens-massa”, ou seja, de concepções que se propagam durante toda a história, mesclando, por exemplo, o conhecimento científico mais moderno com crenças religiosas pré-modernas. É justamente esta desorganização do conhecimento, a sujeição dos indivíduos ao senso comum, que impede sua emancipação.

“Pela própria concepção de mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivo. O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de conformismo, de homem-massa do qual fazemos parte? Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita (...) se encontram elementos dos homens das cavernas e da ciência mais moderna e progressista (...). Criticar a própria concepção de mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído” (GRAMSCI 1999, p. 94).

De certa maneira, há em Gramsci uma preocupação em como *os próprios indivíduos procuram se identificar e formar-se enquanto classe através das ideologias*. A ideologia se coloca no âmbito da superestrutura assim como a filosofia e a política. O que a caracterizaria? Qual sua especificidade? Iniciamos o esclarecimento deste conceito em Gramsci por este trecho do caderno 11:

“(...) de toda concepção do mundo, de toda filosofia que se transformou em um movimento cultural, em uma ‘religião’, em uma ‘fé’, ou seja, que produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como ‘premissa’ teórica implícita (uma ‘ideologia’, pode-se dizer, desde que se dê ao termo ‘ideologia’ o significado mais alto de uma concepção de mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas) – isto é, o problema de conservar a unidade ideológica em todo o bloco social está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia” (GRAMSCI, 1999, p. 98-99).

A concepção gramsciana de ideologia não segue a concepção marxiana de “falsa consciência”. Para Gramsci a ideologia não possui uma conotação necessariamente negativa e, na verdade, representa mais do que um conjunto de falsas proposições. Enquanto concepções de mundo, ela representa uma força social concreta.

“No pensamento gramsciano a ideologia é algo que se objetiva na realidade social, histórica e concreta. Gramsci rompe com a tradição marxista que a concebe como ‘falsa consciência’, já que, a seu ver, a ideologia tem um peso decisivo na organização da vida social e se torna força material quando ganha a consciência das massas. Em outros termos, ela é socialmente verdadeira quando incide diretamente sobre a vida na sua concretude. Não é, portanto, ‘aparência’ ou ‘ilusão’, conforme entendia o napolitano Benedetto Croce” (SIMIONATTO, 1995, p. 73).

As ideologias não representam apenas um momento político, mas também se identificam com determinados grupos sociais. Possuem um papel aglutinador de cimento de um grupo social (BURGOS, 2001, p.29). A maçonaria é, para Gramsci, um exemplo de ideologia da pequena burguesia urbana, retratando suas concepções de mundo e modos de vida. Deve-se, portanto, estudar as ideologias como mais uma das partes da superestrutura.

“A maneira pela qual o conceito de Ideologia como ‘ciência das idéias’, como ‘análise sobre a origem das idéias’, passou a significar um determinado ‘sistema de idéias’ deve ser explicado historicamente, já que logicamente o processo é fácil de ser captado e compreendido. (...) O próprio significado que o termo ‘ideologia’ assumiu na filosofia da práxis contém implicitamente um juízo de desvalor, o que exclui que para os seus fundadores a origem das idéias devesse ser buscada nas sensações e, portanto, em última análise, na fisiologia: esta mesma ‘ideologia’ deve ser analisada historicamente, segundo a filosofia da práxis, como uma superestrutura” (GRAMSCI, 1999, p. 208).

A ideologia é a forma dos grupos dominantes manterem seu controle sobre as massas que se encontram desorganizadas intelectualmente. Gramsci utiliza com frequência a Igreja Católica como exemplo para seus discursos, entendendo que também a ‘religião’ é mais uma parte das ideologias, ou seja, da superestrutura:

“Uma reflexão que se lê frequentemente é a de que o cristianismo se difundiu no mundo sem a necessidade da ajuda das armas. Não me parece justo. Pode-se dizer isso até o momento em que o cristianismo se tornou religião de Estado (ou seja, até Constantino); mas, a partir do momento em que se tornou o modo exterior de pensar de um grupo dominante, sua fortuna e sua difusão não se podem distinguir da história geral e, portanto, das guerras; toda guerra foi também, sempre, guerra de religião” (GRAMSCI, 2001, p. 227).

Em Gramsci, a socialização dos hábitos e do fazer é resultado das ideologias, que definem qual ação deve ser tipificada e por quem deve ser realizada. Consiste na base para a exploração e divisão do trabalho, uma vez que quem define *o que* tem ou não importância para a sociedade é a ideologia dominante. Vários são os mecanismos difusores das ideologias dominantes:

“A imprensa é a parte mais dinâmica desta estrutura ideológica, mas não a única: tudo o que influi ou pode influir sobre a opinião pública, direta ou indiretamente, faz parte dessa estrutura. Dela fazem parte: as bibliotecas, as escolas, os círculos e os clubes de variado tipo, até a arquitetura, a disposição e o nome das ruas. Não se explicaria a posição conservada pela Igreja na sociedade moderna se não se conhecessem os esforços diuturnos e pacientes que ela faz para desenvolver continuamente sua seção particular desta estrutura material da ideologia” (GRAMSCI, 2000a, p. 78).

Desta maneira, as formas tradicionais de fazer são absorvidas pelas classes subalternas

como a maneira correta de se realizar as coisas, resultado da reprodução das ideologias. Reforça-se esta subordinação com o egoísmo e as atitudes individualistas, que impedem o pensamento crítico capaz de desvelar a estrutura das ideologias. Sedimenta-se e garante-se que o conhecimento e a concepção de mundo impostos pelas ideologias sejam reproduzidos e mantidos na sociedade.

“Mas, nesse ponto, coloca-se o problema fundamental de toda concepção de mundo, de toda filosofia que se transformou em um movimento cultural, em uma ‘religião’, em uma ‘fé’, ou seja, que produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como ‘premissa’ teórica implícita (uma ‘ideologia’, pode-se dizer, desde que se dê ao termo ‘ideologia’ o significado mais alto de uma concepção de mundo, que se manifesta implicitamente na arte no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas) – isto é, o problema de conservar a unidade ideológica em todo o bloco social que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia” (GRAMSCI, 1999, p. 98-99).

Uma posição individualista sem a capacidade para projetos coletivos é justamente o que Gramsci critica e chama a atenção em seus escritos. Gramsci acredita que as ideologias e a filosofia da práxis só poderão se desenvolver quando os homens abdicarem de seus ideais egoístas em favor de metas coletivas. Badaloni (1978) resume bem o porquê desta posição: “Para se ligar à realidade, a ideologia deve eliminar tudo o que é caduco, individual, elocubração arbitrária e fazer emergir tudo que é permanente”. Por permanente, Gramsci entende tudo que é resultado da crítica e da organização do conhecimento, tornando este último compacto, sólido, homogêneo e consciente de sua força (GRAMSCI, 1999).

“Este é o desafio. Como Édipo, de preferência sem sua cegueira, devemos responder ao desafio da construção de uma nova civilização. A cegueira edípiana, a do desejo, é certamente a que nos remete à indiferença entre nossos projeto/desejos e a análise do real. Um discurso instrumental será sempre cego. Confundirá, necessariamente, seu desejo com a análise que se faz da realidade. Dispensará o procedimento da crítica” (DIAS, 1996, 73).

Para que os próprios interesses não se confundam com os interesses das classes dominantes, Gramsci considera que o estudo das massas e de sua cultura precisa ser criterioso e levar em conta os diversos elementos que possibilitam seu surgimento. Só assim será possível diferenciar a cultura das massas daquela pertencente às classes cultas e hegemônicas, uma vez que elementos importantes em uma podem possuir um papel completamente diferente nas outras. Para Gramsci, esses elementos e interesses em si já são definidos pelas ideologias dominantes.

Portanto, o indivíduo encontra o seu espaço na medida em que atua para realizar e desenvolver sua consciência crítica, com o objetivo de uma direção específica que, no caso gramsciano, remete à filosofia da práxis, à luta de classes. Quando o homem se fortalece enquanto coletivo, fortalece suas possibilidades de emancipação e efetiva liberdade. Este caminho atravessa a questão da sociedade civil, que é radicalizada em Gramsci, representando o espaço da construção da hegemonia, portanto, do consenso. No plano das superestruturas encontram-se os dois espaços que embatem na construção da hegemonia:

“Por enquanto, podem-se fixar dois grandes ‘planos’ superestruturais: o que pode ser chamado de ‘sociedade civil’ (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como ‘privados’) e o da ‘sociedade política ou Estado’, planos que correspondem, respectivamente, à função de ‘hegemonia’ que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de ‘domínio direto’ ou de comando, que se expressa no Estado e no governo ‘jurídico’. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas” (GRAMSCI, 2000a, p. 20-21).

Estes dois planos contribuem para a criação de novas idéias que terão preponderância sobre as de grupos menos organizados, fazendo com que muitas vezes esses grupos subordinados aceitem propósitos que podem ser alheios a sua vontade. Observa-se como grupos privados desempenham subjetivamente o que para Gramsci também é papel fundamental dos partidos políticos, enquanto instrumentos de hegemonia que possibilitam não apenas o reconhecimento e reforço da identidade individual, mas também, da identidade de classe. É a associação coletiva que dá força ao indivíduo:

“Dir-se-á que o que cada indivíduo pode modificar é muito pouco, com relação às suas forças. Isto é verdadeiro apenas até um certo ponto, já que o indivíduo pode associar-se com todos que querem a mesma modificação; e, se esta modificação é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um elevado número de vezes, obtendo uma modificação bem mais radical do que à primeira vista parecia possível” (GRAMSCI, 1999, p. 414).

A transformação do homem massa para o homem coletivo passa por diversos momentos:

“O primeiro e mais elementar é o econômico-corporativo: um comerciante sente que *deve* ser solidário com outro comerciante, um fabricante com outro fabricante, etc., mas o comerciante não se sente ainda solidário com o fabricante; isto é, sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo. Um segundo momento é aquele em que se atinge a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico” (GRAMSCI, 2000b, p. 41).

São os primeiros passos para a construção do consenso, de uma nova hegemonia. Coutinho (1999) acredita que Gramsci articula desta maneira as propostas de Rousseau e Hegel. Seu conceito de hegemonia, de homem-coletivo, permite tanto o processo dialético nos indivíduos quanto a construção das vontades gerais, concebidas dentro de um mesmo processo:

“(...) a idéia de que as vontades são determinadas já no nível dos interesses materiais e econômicos; e (...) essas vontades passam objetivamente por um processo de universalização que leva à formação de sujeitos coletivos. (...) Tais sujeitos são movidos por uma vontade cada vez mais universal. (...) Esse movimento de superação, ao qual Gramsci deu o sugestivo nome de ‘catarse’, é precisamente o que configura uma relação de hegemonia. Mas, por outro lado, (...) na medida em que define como consensual a adesão a tais ‘aparelhos de hegemonia’ e os inclui no seio do próprio Estado ‘ampliado’ ou transforma-se no centro da futura ‘sociedade regulada’ – introduz uma clara dimensão *contratual* no coração da esfera pública, com o que retoma uma noção rousseauiana abandonada por Hegel” (COUTINHO, 1996, p.35).

A ampliação da capacidade de comunicação, de compreensão das línguas e difusão do conhecimento representa uma ferramenta potencial para o estabelecimento de novos focos de discussão e luta pela hegemonia. Esta é a superação do individualismo mesquinho. As relações de forças envolvidas neste processo são parte da concepção gramsciana de política. A ciência política é, talvez, o ponto central nos escritos deste autor e é a partir dela que a transformação das relações humanas é concebida e com ela surge a possibilidade de uma nova sociedade.

Ao longo da obra gramsciana encontra-se uma preocupação constante com a construção de uma “pedagogia revolucionária” que só poderá ser concretizada a medida em que os homens tomarem consciência dos conflitos da superestrutura. Nesse sentido, percebe-se a relação estrutura – superestrutura no pensamento gramsciano e suas conseqüências para a consciência dos homens.

Os elementos constitutivos da superestrutura expressam a consciência teórica dos homens e dividem-se em diversos graus, começando pelo senso comum, pelo folclore, pelas religiões e avançando em direção ao bom senso, e finalmente, à filosofia da práxis. Através deste conhecimento o homem é ligado a:

“(...) um grupo social determinado, [que] influi sobre a conduta moral, sobre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode até mesmo atingir um ponto no

qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política” (GRAMSCI, 1999, p. 103).

Este consenso obtido passivamente advém do conformismo. Gramsci reflete então sobre como a realidade individual se integra à história objetivamente realizada. Para este autor, seria improvável que, uma vez difundido e organizado um corpo de conhecimento que negasse a ordem vigente, não fosse possível nascer, pela ação do cotidiano, a vontade necessária para que certos indivíduos mobilizassem outros à mudança. Contudo, Gramsci acredita que os indivíduos levam em conta suas concepções de mundo primeiramente, o que deve ser considerado cuidadosamente para qualquer projeto político:

“Uma parte da massa, ainda que subalterna, é sempre dirigente e responsável, e a filosofia da parte precede sempre a filosofia do todo, não só como antecipação teórica, mas também como necessidade atual” (GRAMSCI, 1999, p. 107).

Em Gramsci, as concepções de mundo por si só não são ferramenta suficiente, mas criam as bases superestruturais que ao agir na estrutura, possibilitam, através do movimento dialético, o surgimento de novas idéias e destas à ação, e apenas a ação é capaz de possibilitar a mudança maciça e efetiva da superestrutura e, conseqüentemente, da realidade (GRAMSCI, 2001).

Os indivíduos possuem potencialmente a capacidade para contrapor a hegemonia presente. As esferas do folclore e do senso comum funcionam como barreiras para que o indivíduo não crie uma consistência e coerência entre suas idéias. Por conseguinte, seus interesses e suas concepções de mundo não se tornam um projeto hegemônico. Entre estas barreiras esta a “moral do povo”, a moral do senso comum:

“(…) nesta esfera devem-se distinguir diversos estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e que são, portanto, conservadores e reacionários; e os que são uma série de inovações, freqüentemente criadoras e progressistas, determinadas espontaneamente por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento, e que estão em contradição com a moral dos estratos dirigentes, ou são apenas diferentes dela” (GRAMSCI, 2002b, p. 135).

As filosofias, por terem origem nos indivíduos, fazem contraponto ao que Gramsci define como “senso comum”. O senso comum também é um produto humano e historicamente elaborado pelo devir e pelo processo dialético. Gramsci o alinha com as religiões para explicar

como funciona, pois ambos representam conjuntos de idéias que permeiam toda a sociedade, sendo impostas aos indivíduos, autoritariamente ou não, como verdades dadas, não só em termos de conhecimento, mas também como formas de conduta e ação (GRAMSCI, 1999, p. 114).

Para expor o conceito, faz-se uma apreciação de sua definição de cultura “popular”. Esta é fruto das expressões típicas das comunidades resultado do senso comum e do folclore. Concebe-se estes termos como uma parte desenvolvida de conjuntos de conhecimentos obtidos ao longo do domínio das várias ideologias. São um apanhado confuso, acrítico e anacrônico de conhecimento:

“O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o ‘folclore’ da filosofia e, como o folclore, apresenta-se em inúmeras formas; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconseqüente, conforme a posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia” (GRAMSCI, 1999, p. 114).

A cultura popular expressa pelo folclore tende a minimizar as situações, que são tipificadas e descontextualizadas, dificultando sua identificação com projetos coletivos. Por isto o 'folclore' se encontra embrenhado com tradições limitadas a grupos específicos e muitas vezes de difícil acesso quanto a seus significados originais, ou melhor, aos diversos significados que o compõe⁵.

“(...) o folclórico aproxima-se do 'provinciano' em todos os sentidos, isto é, seja no sentido de 'particularista', seja no sentido de anacrônico, seja no sentido de uma classe privada de características universais (pelo menos européias). Há na cultura um elemento folclórico ao qual não se costuma dar importância: é folclórica, por exemplo, a linguagem melodramática, assim como é folclórico o conjunto de sentimentos e de 'poses' esnobes inspiradas nos romances de folhetim” (GRAMSCI, 2002b, p. 231).

Gramsci demonstra a abrangência e importância da discussão crítica e da organização da cultura baseado na sua percepção de que um indivíduo, por mais que desconheça um tema, dificilmente deixará de dar sua opinião sobre o que quer que seja, de certa forma exibindo os conhecimentos e a cultura do ‘senso comum’. Esta passagem alude bem a isto, e à sua exceção, que já possui um caráter subjetivo, baseado no reconhecimento da falta de conhecimento:

5 Um exemplo curioso se encontra nas canções de repente, comuns no Nordeste brasileiro. Lá, um dos temas destas cantigas populares se refere à batalha entre dois cavaleiros, Oliveiros e Ferrabrás, que terminam amigos ao fim da história. Muitas vezes as duas figuras são vislumbradas como cangaceiros ou outros personagens do sertão, porém ambos têm origem nas lendas dos cavaleiros de Carlos Magno da França medieval!

“Se se pedir a Fulano, que jamais estudou o chinês e só conhece bem o dialeto de sua província, que traduza um trecho em chinês, ele muito razoavelmente se espantará, tomará o pedido como brincadeira; se se insistir, acreditará tratar-se de zombaria, se ofenderá e partirá para as vias de fato. No entanto, o mesmo Fulano, sem que sequer lhe peçam, se acreditará autorizado a falar de toda uma série de questões que conhece tanto quanto o chinês, das quais ignora a linguagem técnica, a posição histórica, a conexão com outras questões, às vezes os próprios elementos fundamentais distintivos. Do chinês, pelo menos, sabe que é uma língua de um determinado povo que habita um determinado ponto do globo: dessas questões, ignora a topografia ideal e as linhas que as limitam” (GRAMSCI, 2001, p. 135).

Todos participam da cultura e da criação das idéias por meio de suas discussões e da opinião que desenvolvem acerca de diferentes temas da vida cotidiana. Torna-se importante reconhecer em cada indivíduo seu potencial para a construção de novos focos de hegemonia, como ilustra esta passagem:

“(...) quando o ‘subalterno’ se torna dirigente e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanicismo revela-se num certo ponto como um perigo iminente; opera-se, então, uma revisão do modo de pensar, já que ocorreu uma modificação no modo social de ser. Os limites e o domínio da ‘força das coisas’ se restringiram. Por quê? Porque, no fundo, se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não é mais: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista; se ontem era irresponsável, já que era ‘resistente’ a uma vontade estranha, hoje se sente responsável, já que não é mais resistente, mas *sim agente e necessariamente ativo e empreendedor*” (GRAMSCI, 1999, p. 106).

O folclore representa um espaço importante que permite que em meio a seus fragmentos de idéias e concepções se captem elementos coletivos, do nacional-popular, dos interesses dos grupos sociais envolvidos. Devido a seu caráter heterogêneo, ele dificulta a apropriação destes elementos culturais criados socialmente.

“Também o pensamento e a ciência moderna fornecem continuamente novos elementos ao ‘folclore moderno’ na medida em que certas noções científicas e certas opiniões, subtraídas de seu contexto e mais ou menos desfiguradas, caem continuamente no domínio popular e são ‘inseridas’ no mosaico da tradição. (...) O folclore só pode ser compreendido como um reflexo das condições de vida cultural do povo, ainda que certas concepções próprias do folclore ou perdurem mesmo depois que as condições foram (ou pareçam ter sido) modificadas ou, então, deem lugar a combinações bizarras” (GRAMSCI, 2002b, p. 134).

Gramsci também estuda o peso da tradição e destes conhecimentos como formas estabelecidas de ação, que é repassada ao longo do curso da vida, tomada como dada e absoluta,

o que dificulta ainda mais o processo de coletivização dos problemas e seu reconhecimento enquanto um conjunto de relações sociais passíveis de mudança:

“É verdade que existe uma 'moral do povo', entendida como um conjunto determinado (no tempo e no espaço) de máximas para a conduta prática e de costumes que delas derivam ou que as produziram; moral que é estreitamente ligada, tal como a superstição, às reais crenças religiosas: existem imperativos que são muito mais fortes, persistentes e efetivos do que os da moral 'oficial'” (GRAMSCI, 2002b, p. 135).

Não só o folclore, mas também o senso comum e as religiões são alvo da crítica gramsciana. Dado que tolhem a reflexão e crítica do conhecimento e da realidade, não permitem ao homem uma liberdade de ação que representa a essência da formação dos indivíduos. Ao limitarem os homens quanto à sua reflexão sobre a realidade, impondo-lhes dogmas e crenças absolutas, limitam também o potencial para o fazer e a transformação da realidade, assim como sua capacidade de emancipação e crescimento pessoal. Gramsci destaca que:

“A religião e o senso comum não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falar na consciência coletiva: não podem reduzir-se à a unidade e à coerência 'livremente', já que 'autoritariamente' isto poderia ocorrer, como de fato ocorreu, dentro de certos limites, no passado” (GRAMSCI, 1999, p. 96).

Como seria possível escapar desta teia de relações sociais, culturais, que limita os indivíduos? Em Gramsci, um dos primeiros passos nesta direção é a busca pelo bom senso, mas não 'bom senso' como é definido pelas massas, como explica nesta passagem:

“Em que reside (...) o valor do que se costuma chamar de 'senso comum' ou 'bom senso'? Não apenas no fato de que, ainda que implicitamente, o senso comum empregue o princípio de causalidade, mas no fato muito mais restrito de que, numa série de juízos, o senso comum identifique a causa exata, simples e à mão, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc...” (GRAMSCI, 1999, p. 402).

Gramsci diferencia o que realmente deve significar bom senso. Observa na partilha do viver com os outros indivíduos um momento passível de reflexão e crítica, que deveria organizar as idéias para a construção de significados coletivos e emancipadores. Isto implica no reconhecimento enquanto classe e grupos sociais distintos, com distintas posições na sociedade. Percebem-se as relações de dominação a que estão submetidos, reconhecem também a

necessidade do embate com os extratos sociais que defendem as idéias dominantes.

Gramsci escreve que ‘filosofar’, ou seja, como ele mesmo explica através do conhecimento popular, refletir sobre as situações enfrentadas, significa um ato de concentração das forças racionais “e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos”. E seguindo estes princípios seria possível separar-se o conhecimento mundano das idéias, da cultura, que possui uma expressão precisa, racional e “que fornece à própria ação uma direção consciente” (GRAMSCI, 1999, p. 98). Esta direção indicaria mais um caminho para a luta e o embate entre as classes, na construção de uma nova hegemonia.

Isto representa para Gramsci o bom senso, que define como o “núcleo sadio do senso comum” (GRAMSCI, 1999, p. 98). No bom-senso gramsciano, todo conhecimento organizado tem um valor especial. Não se permite a desintegração do conhecimento e de seus produtores, realizando-se um vínculo entre ambos.

Para Gramsci a importância desta concepção está em negar a separação entre o saber ‘intelectual’ e a cultura popular, pois vê nesta um potencial enorme e tão desenvolvido quanto naquela, porém não organizado para uma ação efetiva de transformação, de enfrentamento.

Este debate resgata o papel dos intelectuais em Gramsci. Capazes de reelaborar o senso comum e assim obter o bom senso, os intelectuais se colocam como chave para a transformação social e embate pela hegemonia, pelo predomínio de um sistema coeso de idéias de uma classe. Para Gramsci, a busca por uma concepção de mundo superior culmina na filosofia da práxis:

“A filosofia da práxis está relacionada (...) à concepção subjetiva da realidade, precisamente enquanto a inverte, explicando-a como fato histórico, como ‘subjetividade histórica de um grupo social’, como fato real, que se apresenta como fenômeno de especulação filosófica e é simplesmente ato prático, ou seja, a forma de um concreto conteúdo social e o modo de conduzir o conjunto da sociedade a forjar para si uma unidade moral” (GRAMSCI, 1999, p. 297).

A crítica a que ele se refere não pára no presente e sim continua como uma crítica mesmo das filosofias, ou seja, das concepções de mundo. É importante cultivar uma cultura crítica, que transponha os limites “estratificados pela cultura popular” e pelo senso comum, buscando

encontrar em seus elementos histórico-culturais fragmentados os componentes para a realização da filosofia da práxis:

“A filosofia da práxis pressupõe todo este passado cultural, o Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo, que está na base de toda a concepção moderna da vida. A filosofia da práxis é o coroamento de todo este movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura. Corresponde ao nexos Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que é também política e uma política que é também uma filosofia” (GRAMSCI, 2001, p. 37).

O enfrentamento mesmo se encontra justamente na superação do conformismo pela filosofia da práxis, que:

“(…) não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, ou, melhor, ela é a própria teoria de tais contradições; não é o instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão das classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, inclusive as desagradáveis, e em evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e, ainda mais, de si mesmas” (GRAMSCI, 1999, p. 388).

O confronto entre as classes, a superação dos interesses mesquinhos e a preparação para uma nova sociedade são movimentos que colocam os indivíduos dentro de uma outra esfera da análise gramsciana: a política.

1.4 - Indivíduo e política

Para Gramsci “tudo é política, inclusive a filosofia ou as filosofias (...), e a única ‘filosofia’ é a história em ato, ou seja, a própria vida” (GRAMSCI, 1999, p. 246). É justamente do homem como filósofo que surge o primeiro elemento para a política em Gramsci. O elemento histórico de onde aparecem as outras determinações: a divisão entre governantes e governados.

“Primeiro elemento é que existem governantes e governados, dirigentes e dirigidos. Toda a ciência e arte políticas baseiam-se neste fato primordial, irredutível (em certas condições gerais). (...) Dado este fato, deve-se ver como se pode dirigir do modo mais eficaz (dados certos fins) e como, portanto, preparar da melhor maneira os dirigentes (e nisto precisamente consiste a primeira parte da ciência e arte política), e como, por outro lado, conhecem-se as linhas de menor resistência ou racionais para obter a obediência dos dirigidos ou governados” (GRAMSCI, 2000b, p. 324-5).

Este autor questiona esta divisão enquanto um processo histórico: “pretende-se que sempre existam governados e governantes ou pretende-se criar as condições nas quais a necessidade dessa divisão desapareça?” (GRAMSCI, 2000b, p. 325). Isto representa o objetivo último da política em Gramsci, ou seja, alcançar o estado Ético-Político, a sociedade regulada, onde não haveria a necessidade de dirigentes e dirigidos.

Para tal, os indivíduos devem se livrar de seus anseios puramente pessoais e de satisfação imediata e perceber que sua emancipação só ocorrerá quando estiverem libertos dos entraves gerados pela hegemonia capitalista que os aliena de seu trabalho, de sua própria capacidade de reflexão. É sobre estas bases que Coutinho (1996) considera a proposta de Gramsci como uma possibilidade de socialismo “radical” e “realista” uma vez que o autor italiano:

“(...) sabe que essa vitória do consenso sobre a coerção (...) depende de um complexo processo de lutas sociais, capaz de conduzir à progressiva eliminação da sociedade dividida em classes antagônicas, ou seja, do principal obstáculo para que os homens possam efetivamente regular de modo consensual as suas interações sociais” (COUTINHO, 1996, p.28).

Essa meta levanta algumas questões, por exemplo, sobre quais os modos mais adequados de se alcançar a consciência dos interesses coletivos. A categoria do espírito estatal seria a forma de evidenciar o interesse político responsável e não mesquinho, que em última instância levaria ao momento ético-político:

“Desde logo o ‘espírito estatal’ pressupõe a ‘continuidade’, tanto em relação ao passado, ou seja, à tradição, quanto ao futuro, isto é pressupõe que cada ato é o momento de um processo complexo, que já se iniciou e que continuará. A responsabilidade por este processo, de ser ator deste processo, de ser solidário com forças materialmente ‘desconhecidas’, mas que, apesar disso, são percebidas como operantes e ativas e consideradas como se fossem ‘materiais’ e presentes corporalmente” (GRAMSCI, 2000b, p. 327).

A compreensão das complexas relações de forças da arena política leva Gramsci a subdividi-la em duas esferas: grande política e pequena política. Representando os diferentes espaços de atuação política, com seus interesses e problemáticas específicas, estes espaços e sua inter-relação são foco de grande atenção por Gramsci, que os define da seguinte forma:

“Grande política (alta política) – pequena política (política do dia-a-dia, política

parlamentar, de corredor, de intrigas). A grande política compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, à luta pela destruição, pela defesa, pela conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais. A pequena política compreende as questões parciais e cotidianas que se apresentam no interior de uma estrutura já estabelecida em decorrência de lutas pela predominância entre as diversas frações de uma mesma classe política. Portanto, é grande política tentar excluir a grande política do âmbito interno da vida estatal e reduzir tudo a pequena política (...). Ao contrário, é coisa de diletantes pôr as questões de modo tal que cada elemento de pequena política deva necessariamente tornar-se questão de grande política, de reorganização radical do Estado” (GRAMSCI, 2000b, p. 21-22).

Enquanto a grande política postula o enfrentamento das questões sociais de grande escala, a pequena política traz à tona os entraves do dia-a-dia. Ao se fazer política, muitos procuram tornar a distinção entre estes dois espaços confusa, fazendo com que interesses mesquinhos e pequenos se sobreponham aos verdadeiros interesses nacionais. Isto se dá pela desvalorização do elemento individual na política, por exemplo, durante as eleições, onde os homens são comparados a números, e cuja opinião individual de nada vale ou mesmo importa para a decisão final, o que Gramsci contesta ao demonstrar a importância do valor de cada indivíduo na formação do consenso e da vontade coletiva:

“O fato, porém, é que não é verdade de modo algum, que o número seja a ‘lei suprema’ nem que o peso da opinião de cada eleitor seja ‘exatamente’ igual. Os números, mesmo neste caso, são um simples valor instrumental, que dão uma medida e uma relação, e nada mais. E, de resto, o que é que se mede? Mede-se exatamente a eficácia e a capacidade de expansão e de persuasão das opiniões de poucos, das minorias ativas, das elites, das vanguardas, etc., etc., isto é, sua racionalidade ou historicidade ou funcionalidade concreta. Isto quer dizer que não é verdade que o peso das opiniões de cada um seja ‘exatamente’ igual. As idéias e as opiniões não ‘nascem’ espontaneamente no cérebro de cada indivíduo: tiveram um centro de formação, de irradiação, de difusão, de persuasão, houve um grupo de homens ou até mesmo uma individualidade que as elaborou e apresentou na forma política de atualidade” (GRAMSCI, 2000b, p. 82).

Gramsci continua esta passagem com um alerta em relação aos interesses daqueles que mobilizam estes movimentos, pois “‘desgraçadamente’, cada um é levado a confundir seu próprio ‘particular’ com o interesse nacional” (GRAMSCI, 2000b, p. 82), e no enfrentamento estes podem tentar cooptar os outros indivíduos através do consenso passivo, pretendendo retirar “do homem ‘comum’ até mesmo aquela fração infinitesimal de poder que ele possui para decidir sobre o curso da vida estatal” (GRAMSCI, 2000b, p.82). A libertação deste conformismo e egoísmo de interesses constitui o conceito de “catarse” para Gramsci:

“Pode-se empregar a expressão ‘catarse’ para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isso significa, também, a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’. A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento ‘catártico’ torna-se assim, parece-me, o ponto de partida de toda a filosofia da práxis; o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético” (GRAMSCI, 1999, p. 314-315).

Da mesma forma que a base histórico-cultural, participante fundamental da dialética estrutura-superestrutura, a política não se desvincula das classes em nenhum momento do pensamento gramsciano, pois combate as tendências economicistas que privilegiavam a estrutura como fundamento do movimento dialético.

“Estas relações são reais, permitem (...) prever o futuro, objetivar a realidade, compreender a objetividade do mundo exterior. Racional e Real se identificam. Sem ter compreendido esta relação, ao que parece, é impossível compreender a filosofia da práxis, sua posição em face do idealismo e do materialismo mecânico, a importância e a significação da doutrina das superestruturas” (GRAMSCI, 1999, p. 138).

A importância dos indivíduos não se encontra em suas vontades isoladas, mas sim em seu agrupamento, na força do coletivo. Gramsci define dois momentos essenciais durante a correlação de forças. O primeiro representa a determinação das forças que se encontram na estrutura, ou seja, nas forças físicas independentes das determinações dos homens, e a partir do segundo momento se constrói o debate, a discussão que possibilitará a organização dos diferentes grupos.

“Uma relação de forças sociais estreitamente ligada à estrutura, objetiva, independente da vontade dos homens, que poder ser mensurada com os sistemas das ciências exatas ou físicas. Com base no grau de desenvolvimento das forças materiais de produção, têm-se que agrupamentos sociais, cada um dos quais representa uma função e ocupa uma posição determinada na própria produção. Esta relação é o que é, uma realidade rebelde: ninguém pode modificar o número de empresas e de seus empregados, o número das cidades com sua da população urbana, etc. Este alinhamento fundamental permite estudar se existem na sociedade as condições necessárias e suficientes para uma sua transformação, ou seja, permite verificar o grau de realismo e de viabilidade das diversas ideologias que nasceram em seu próprio terreno, no terreno das contradições que ele gerou durante seu desenvolvimento.” (GRAMSCI, 2000b, p. 40)

Com estes dois pontos em mente, podemos passar à abordagem do segundo momento,

onde as diferentes categorias e agrupamentos sociais se articulam no movimento de classe *em si* para classe *para si*. Consiste no processo de formação das classes e dos partidos políticos:

“O momento seguinte é a relação das forças políticas, ou seja, a avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais. Este momento, por sua vez, pode ser analisado e diferenciado em vários graus, que correspondem aos diversos momentos da consciência política coletiva, tal como se manifestaram na história até agora” (GRAMSCI, 2000b, p. 40-41).

Dos partidos políticos formados, assim como outros agrupamentos de classe, dá-se seqüência ao terceiro momento da relação de forças: a catarse.

“O terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em ‘partido’, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano ‘universal’, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados” (GRAMSCI, 2000b, p.41).

O movimento constante das relações humanas não permite que o indivíduo, na concepção gramsciana de sociedade, se abstraia de seu papel político. Ao fazê-lo, ele se subtrai de sua própria condição enquanto membro da sociedade se encerra em um mundo próprio e limitado, sujeito a todos os tipos de subordinação. Contudo permanece a indagação:

“Mas como cada indivíduo singular conseguirá incorporar-se no homem coletivo e como ocorrerá a pressão educativa sobre cada um para obter seu consenso e sua colaboração, transformando em ‘liberdade’ a necessidade e a coerção?” (GRAMSCI, 2000b, p. 23).

As concepções de cada indivíduo não podem se transformar sem que este desenvolva uma consciência crítica, que tome uma posição frente às idéias que são impostas de forma coercitiva por parte dos aparelhos hegemônicos e do sistema dominante. Isto dificulta a formação de associações coletivas e identificação dos problemas coletivos como problemas do próprio indivíduo. Gramsci observa que existe uma tendência entre os indivíduos a justificarem seus

problemas baseados em suas experiências e filosofias de vida próprias sem criticá-las, sem questioná-las.

“O mesmo se pode dizer do imperativo categórico de Kant: ‘Age como queres que ajam todos os homens nas mesmas circunstâncias.’ É evidente que cada qual pode pensar, *bona fide*, que todos deveriam agir do mesmo modo, ainda quando realiza ações que são repugnantes para consciências mais desenvolvidas ou de outras civilizações. Um marido ciumento que mata a mulher infiel pensa que todos os maridos deveriam matar as mulheres infiéis, etc. Pode-se observar que não existe delinqüente que não justifique intimamente o crime cometido, por hediondo que possa ser; e, portanto, não estão destituídos de uma certa convicção de boa-fé os protestos de inocência de tantos condenados; na realidade, *cada um deles conhece exatamente as circunstâncias objetivas e subjetivas em que cometeu o crime, e deste conhecimento, que muitas vezes não pode transmitir racionalmente aos outros, retira a convicção de estar ‘justificado’ (...)*” (GRAMSCI, 2001, p. 53; grifo nosso).

A ideologia hegemônica, representada pela lógica capitalista, procura passar para as massas a “necessidade” de ter dirigentes. Estes seriam líderes capazes de guiar as pessoas em todas as dificuldades, libertando os indivíduos da responsabilidade por suas atitudes e da necessidade de constantemente justificar seus atos egoístas. Gramsci acredita que os partidos políticos seriam, à sua época, a melhor maneira de se aglutinar as idéias que conscientizariam os indivíduos quanto ao espírito estatal acima referido, suplantando tais caprichos pessoais. Mas os interesses individuais ainda são o componente de maior expressão na política, onde os grupos que possuem a hegemonia entendem:

“[...] que a relação entre governantes e governados seja determinada pelo fato de que os governantes representam os interesses dos governados e, portanto, ‘devem’ ter o consentimento destes, isto é, deve-se verificar a identificação do indivíduo com o todo; e o todo (seja que organismo for) é representado pelos dirigentes” (GRAMSCI, 2000b, 333).

Semelhante a Maquiavel, Gramsci acredita que para uma classe chegar ao poder é requisito primeiro e necessário que se obtenha o consenso ideológico próprio, a partir do qual as forças da classe são dirigidas a um fim único e definido. A hegemonia da cultura capitalista, por exemplo, alicerçada pelo conformismo e a falta de crítica, ou seja, pelo consenso passivo, se dispersa por todas as classes sociais. A ideologia capitalista e suas idéias não são percebidas enquanto uma criação histórica e sim, como uma parte intrínseca dos sujeitos sociais. A manutenção ou alteração de uma hegemonia depende, portanto, do exercício político e das relações de força.

“O exercício ‘normal’ da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria” (GRAMSCI, 2000b, p. 95).

A realidade objetiva apresenta como exigência para a mudança nas relações hegemônicas, o aparecimento de elementos diversos articulados em torno do consenso. Gramsci alertava que:

“Quanto mais a vida econômica imediata de uma nação se subordina às relações internacionais, tanto mais um determinado partido representa esta situação e a explora para impedir o predomínio dos partidos adversários. (...) Desta série de fatos, pode-se chegar à conclusão de que, com frequência, o chamado ‘partido do estrangeiro’ não é propriamente aquele que é habitualmente apontado como tal, mas precisamente o partido mais nacionalista, que, na realidade, mais do que representar as forças vitais do próprio país, representa sua subordinação e servidão econômica às nações ou a um grupo de nações hegemônicas (...)” (GRAMSCI, 2000b, p. 20).

As forças hegemônicas não estão expressas, portanto, dentro dos anseios ou limites apenas da alienação capitalista, tomam inclusive a forma de ideais concretos que se desvelam no real, se não a partir dos tradicionais grupos políticos, através das associações comerciais, dos grandes grupos financeiros internacionais e do próprio papel da ciência moderna. Concluindo este capítulo, é possível indicar que as relações indivíduo e sociedade no pensamento gramsciano e a construção de um novo projeto societário não ocorrem nos limites da racionalidade capitalista. Ocorrem sim, em uma luta enraizada na história das classes sociais e dos homens enquanto sujeitos históricos. Questionando o papel das classes e dos projetos coletivos baseados nelas, dentro do contexto contemporâneo, se encontra nosso próximo autor: Ulrich Beck.

Capítulo 2 - Ulrich Beck e a Individualização

2.1 - Os indivíduos e a Sociedade de risco

Beck, pensador alemão, desde os anos 80 tem se dedicado a refletir sobre as “fraturas” e continuidades que ocorrem na sociedade burguesa, especialmente a partir dos eventos pós-Segunda Guerra. Para ele, o esfacelamento do *Welfare State* e suas conquistas, além das transformações na esfera produtiva e nas relações Estado-sociedade têm provocado um forte individualismo que se consubstancia na chamada “Sociedade de risco”. Ao individualismo gerado no processo de globalização, Beck desenvolve o conceito de individualização.

“‘Individualização’ não é nem um fenômeno nem uma invenção da segunda metade do século XX. Estilos e situações de vida ‘individualizados’ são encontrados na Renascença (Burkhardt), na cultura dos nobres da Idade Média (Elias), no ascetismo interno do Protestantismo (Weber), na emancipação dos camponeses do laço feudal (Marx), e durante o século XIX e o início do XX no afrouxamento dos laços familiares intergeracionais (Imhof), assim como nos processo de mobilidade – a fuga do campo e o crescimento explosivo das cidades (Lederer, Kocka), etc. Neste sentido geral, ‘individualização’ se refere a certos aspectos subjetivos – biográficos do processo de civilização (como em Elias, 1969)” (BECK, 1992, p.127).

A individualização, como proposta por Beck, tem por característica a liberação dos indivíduos das formas sociais tradicionais, decorrentes da sociedade industrial, libertando-os de: “(...) classes, estratos, família, o status do gênero de homens e mulheres – da mesma maneira como durante o curso da Reforma Protestante as pessoas eram ‘libertadas’ de volta à sociedade após o reinado secular da Igreja” (BECK, 1992, p. 87).

O termo individualização, devido a sua longa história, se torna confuso e o próprio autor demonstra os equívocos de intérpretes na leitura do mesmo, esclarecendo seu ponto de vista:

“Por individualização não entendo o egoísmo neoliberal, o egoísmo de mercado. É um equívoco que se verifica principalmente na área anglo-saxônica. Para mim, individualização tampouco significa a emancipação ou a liberdade, a crescente liberdade de escolha do indivíduo, por meio da qual os seres humanos adquirem mais personalidade e mais singularidade, como muitos imaginam. E, no meu entender, o termo individualização nada tem a ver com autonomia ou autarquia, isto é, que cada um seja independente dos outros e se transforme – como dizia Leibniz? – em uma mônada e passe a viver em uma sociedade de mônadas, coisa contraditória em si. Enfim, eu *não* defino individualização por nenhuma dessas interpretações do vocábulo que surgem na discussão

pública em curso” (BECK, 2002, p. 67-68).

O indivíduo isolado e egoísta, desligado da sociedade, não constitui a concepção de Beck. O processo de individualização, ao contrário, implica em uma compreensão do fortalecimento dos indivíduos no contexto social, a partir de determinadas instituições. Para o autor, a noção de individualização está ligada à:

“(…) expressão *individualismo institucionalizado*. Individualismo institucionalizado significa que não se trata de uma forma de percepção do indivíduo isolado; trate-se, isto sim, de instituições centrais da sociedade moderna, como a necessidade de desenvolver uma biografia própria, de se despegar das predeterminações coletivas” (BECK, 2002, p. 68, grifo do autor).

A individualização representa não uma mudança sobre os indivíduos somente mas sim sobre toda a organização social, com conseqüências severas, pois:

“se entra numa dinâmica institucional endereçada ao indivíduo, não ao grupo. Isso, por sua vez, tem a conseqüência de livrar as pessoas das diretrizes tradicionais acerca do papel dos sexos e da organização da família. Coisa que, de sua parte, impõe decisões, negociações, conflitos e cuja característica é: agora muitos problemas basicamente condicionados pelo institucional são descarregados nos indivíduos” (BECK, 2002, p. 69).

Como um dos resultados da individualização, a passagem da responsabilidade das conseqüências dos riscos para os indivíduos coloca algumas perguntas em relação a consciência, identidade, socialização e emancipação assim explicitadas pelo autor:

“*Como a individualização pode ser compreendida como uma mudança das situações de vida e padrões biográficos? Que padrões de situação de vida, que tipos de biografias prevalecem sobre as condições de um mercado de trabalho desenvolvido?*” (BECK, 1992, p. 128-129).

A individualização seria um dos processos pelo qual se organiza a Sociedade de risco. Ela aparece em todas as relações sociais e especialmente na responsabilização do indivíduo. Beck dá o irônico exemplo de que, mesmo a compra de um simples café, pode representar um apoio ao trabalho semi-escravo na América do Sul. Estas e outras noções são colocadas frente ao indivíduo pelo risco, através da ciência e seus especialistas que:

“(…) jogam suas contradições e conflitos aos pés do indivíduo e o deixam com um convite bem intencionado a julgar tudo isto criticamente de acordo com suas próprias noções. Com a destradicionalização e a criação das redes de mídia globais, a biografia <do

indivíduo> está cada vez mais removida de suas esferas de contato diretas e aberta sobre as terras e especialistas para uma *moralidade a longa distância* que coloca o indivíduo na posição de ter sempre uma opinião contínua acerca de tudo” (BECK, 1992, p. 137).

A individualização retira dos indivíduos a capacidade pessoal de administração de seus desejos e de seu desenvolvimento, submetendo-os a condições externas. Ela representa uma devolução, por parte da dinâmica da modernidade e do progresso, de todos os seus problemas:

“Individualização significa dependência do mercado em todas as dimensões da vida. As formas de existência que surgem são um *mercado em massa* isolado, sem consciência de si mesmo, e o *consumo em massa* de produtos genéricos, móveis, aparelhos e outros artigos de uso diário, assim como de opiniões, hábitos, atitudes e estilos de vida lançados e adotados pela mídia de massa. Em outras palavras, a individualização entrega as pessoas ao *controle externo e a padronização* que era desconhecida aos grupos familiares e as subculturas feudais” (BECK, 1992, p. 132).

Beck observa nisso os efeitos da mídia e dos planos da comunicação como uma expressão fortíssima, organizando a vida, o cotidiano, e mesmo as opções *culturais* dos indivíduos. O que os livros representavam no século passado foi tomado pela comunicação de massa e as novas tecnologias.

Sete teses compõem a argumentação do autor sobre a individualização. Primeiro que o Estado de Bem-Estar Social ocidental representa uma primeira quebra dos parâmetros industriais, como classe e família. Os acordos entre as diversas partes demonstram um crescimento da individualização, mas *mantendo* as diferenças de riqueza, poder, respeito ou *status*. Como reflexo: “(...) as pessoas foram removidas do vínculo das classes e precisam se tornar suas próprias referências ao planejar suas biografias individuais no mundo do trabalho” (BECK, 1992, p. 87). Durante a sociedade industrial clássica:

“(...) as maneiras coletivas de viver são compreendidas de uma forma que se assemelha às bonecas russas que se encaixam uma dentro da outra. A classe supõe a família nuclear, que presume os papéis dos sexos, que presume a divisão do trabalho entre homens e mulheres, que presume o casamento. As classes também são concebidas como a soma das situações familiares nucleares, que se parecem uma com a outra e são diferenciadas de outras ‘situações familiares’ típicas de classe (aquelas de classe alta por exemplo)” (BECK, 1997, p. 25).

O trabalho assalariado livre e sem conexões, de fato *impedido* de ter laços pela necessidade de mobilidade dos novos mercados, impede a percepção de sujeitos coletivos e

ligações culturais a lugares, impedindo assim a identificação de um indivíduo com uma classe. Ou seja, nos estados de Bem-Estar da Segunda Modernidade “(...) as biografias de classe, que normalmente são dadas, se transformam em biografias reflexivas que dependem das decisões do ator” (BECK, 1992, p. 88).

Beck, ao apresentar seu segundo argumento, já o faz com críticas ao pensamento marxista em mente e escreve que o embate de classe, necessário ao desenvolvimento capitalista, teria sido substituído por uma sociedade sem classes, onde a desigualdade social, problemas políticos e outras problemáticas sociais são dirigidas aos indivíduos e apropriadas pelos sujeitos como um problema de sua forma pessoal de agir.

“A tendência é para a emergência de formas e condições individualizadas de existência, que compelem as pessoas - para sua própria sobrevivência material - a fazer de si mesmas o centro de seu próprio planejamento e condutas de vida. Cada vez mais, todos devem escolher entre diferentes opções, incluindo a que grupo ou subcultura alguém deseja se identificar com. De fato, deve-se escolher e mudar a própria identidade social da mesma maneira e aceitar os riscos de tê-lo feito. Neste sentido, a individualização significa a variação e diferenciação de estilos de vida e formas de vida, se opondo ao pensamento por trás das tradicionais categorias de sociedade com grandes agrupamentos - o que quer dizer, classes, estados e estratos sociais” (BECK, 1992, p. 88).

As classes sociais constituem mais uma das “categorias zumbis”, ferramentas de análise do pensamento moderno que estariam antiquadas para as situações da Segunda Modernidade. Beck acredita que os métodos tradicionais da análise marxista ou estruturalista não possuem boas chances de captar a problemática e percebe-se que a identidade de classe seria algo que se acaba.

“A pesquisa empírica estratificada ou a análise marxista de classes provavelmente não detectam mudanças significativas; desigualdades de renda, a estrutura da divisão do trabalho e os determinantes básicos do trabalho assalariado permanecem, apesar de tudo, relativamente sem modificações. A ligação das pessoas a uma 'classe social' (no sentido de Max Weber) foi mesmo assim enfraquecida. Agora ela possui muito menos influência em suas ações. As pessoas desenvolvem estilos de vida que tendem a se tornar individualizados. Pela sobrevivência econômica, os indivíduos são compelidos a fazer de si mesmos o centro de seus próprios planos de vida e conduta” (BECK, 1992, p. 92).

Segundo Beck, na Modernidade Reflexiva os indivíduos experienciam as desigualdades individualmente e não coletivamente. O mercado informal expressa esta dificuldade pela expulsão e reabsorção dos trabalhadores no mercado, colocando todos, em algum momento, sob a égide do desemprego, dando assim a sensação de falha pessoal. Isto é um contraponto ao período

industrial, onde o desemprego em massa de categorias, grupos e camadas de classes de trabalhadores, permitia o desenvolvimento da consciência de classe.

“Como uma consequência, os problemas do sistema são percebidos não tanto politicamente mas sim transformados em uma falha pessoal. Nas formas destradicionalizadas de vida, surge *um novo imediatismo para indivíduo e sociedade, o imediatismo da crise e da doença*, no sentido de que as crises sociais parecem possuir uma origem individual e são percebidas como sociais apenas indiretamente e de forma muito limitada” (BECK, 1992, p. 89).

Este é o terceiro ponto, na qual a dificuldade das associações de classe, que é favorável ao modo de produção capitalista, torna os indivíduos “patrões de si mesmos”, e Beck indica isto através do nascimento do auto-empresário:

“O individualismo foi quase totalmente absorvido por amplos setores da sociedade como projeto neoliberal. Circula a idéia do ‘auto-empresário’, na qual as duas coisas já se fundiram conceitualmente. A vida própria é projetada como uma empresa, e, diante dela, é preciso se comportar como capitalista e organizar todos os aspectos da existência em conformidade obediente, autônoma e antecipada com as condições do mercado. Enfim, as pessoas se tornam patroas de si mesmas” (BECK, 2002, p. 72).

Nessas condições, ocorre uma enorme perda política para os indivíduos, que, ao se responsabilizarem por tudo que ocorre ao seu redor, livram as instituições de toda uma carga de problemas:

“Antigamente, contava-se pelo menos com a vantagem de que quem nos oprimia era o outro de modo que nós tínhamos a possibilidade de oferecer resistência politicamente. Agora, no estágio seguinte do capitalismo, o empresário ainda descarrega sobre o indivíduo a coerção da auto-exploração e auto-opressão, e este tem de gritar vivas a tudo, pois, afinal de contas, é o homem novo em folha que está nascendo. (...) o individualismo é altamente funcional para as instituições e, por isso, tal tendência está longe de chegar ao fim. A funcionalidade está justamente em que todos os problemas institucionais, não só no âmbito da organização dos processos de trabalho, mas também no da seguridade social, no do Estado assistencial e nos dos problemas ambientais, podem ser descarregados nesse novo aprendiz de feiticeiro que é o auto-empresário. Ele se converte na lata de lixo das questões não resolvidas de todas as instituições” (BECK, 2002, p. 72-73).

As mudanças no mundo do trabalho têm reflexos imediatos nas relações familiares, o que constitui o quarto argumento de Beck. Em especial através da nova situação das mulheres, que demonstra bem a intrusão do mercado capitalista e dos efeitos da individualização como novos reguladores das relações sociais, de maneira que:

“As famílias se tornam o palco para malabarismos contínuos entre múltiplas e divergentes ambições entre as necessidades ocupacionais, limitações à educação, responsabilidades parentais e a monotonia do trabalho doméstico. Surge o tipo da ‘família negociada’, onde os indivíduos de ambos os gêneros entram em uma troca mais ou menos regulada de conforto emocional que é sempre cancelável” (BECK, 1992, p. 89).

A questão da Educação merece destaque entre as mudanças não intencionais promovidas pela Primeira Modernidade que levaram ao desenvolvimento da Modernidade Reflexiva. Exemplo disso são as modificações ocorridas da metade do século XX que, ao aumentar do nível de escolaridade entre as mulheres, as colocou no mercado de trabalho gerando transformações em toda a vida social. Para Beck estas transformações representam avanços no impulso à individualização (BECK, 2002).

Esta questão é fortemente ligada ao quinto ponto, sobre as relações entre os gêneros. Beck sustenta que a sociedade Moderna, nascida das bases feudais, prescreve a um gênero a liberdade e poder de opressão que negou ao outro. No instante em que radicaliza suas posições e abandona suas tradições antigas, a modernidade passa a promover claramente a dissolução dos modos antigos de “moral familiar, o destino dos gêneros, seus tabus relativos a casamento, a paternidade e à sexualidade e mesmo à reunificação do trabalho doméstico e assalariado” (BECK, 1992, p. 89).

Este é um dos temas em que Beck mais se aprofunda em seus textos, pois a condição dos sujeitos na Modernidade Reflexiva é retratada especialmente nas relações interpessoais em níveis mais imediatos, devido ao processo de individualização. Este sexto ponto expressa a definição do papel do indivíduo na Modernidade Reflexiva, onde:

“O próprio indivíduo se torna a unidade de reprodução do social no mundo da vida. Ou posto de outra forma, a família colapsa enquanto ‘penúltima’ síntese das situações da vida entre as gerações e os sexos, e indivíduos dentro e fora da família se tornam os agentes de sua vida mediada pelo mercado, assim como de seu planejamento e organização biográficos” (BECK, 1992, p. 130).

Enquanto pedra fundamental da própria personalidade, onde a sociedade é um resultado alcançável e não um meio onde se vive ou que pré-determina condições, os indivíduos da Segunda Modernidade possuem dois caminhos: sofrer como auto-empresários, submetidos à insegurança e riscos existenciais fundamentais ou procurar sua emancipação enquanto uma individualidade que se acha na vida social.

“(...) a individualização realizada e praticada no sentido de as pessoas desenvolverem uma sensibilidade para os contextos sociais, de perceberem a individualização como imposição, necessidade, tarefa e aventura para redescobrirem o social e com ele se harmonizarem de um modo novo. (...) É importante compreender bem este ponto de orientação social da individualização, para que não haja nenhum mal-entendido idealista. Por um lado, ocorre a pergunta ‘Como ser social?’ ou ‘Ser social para quem?’, já não é predeterminada pelo outro, e sim decidida por cada um. O social é um efeito colateral desejável do projeto individual” (BECK, 2002, p. 74-75).

Por fim, seu sétimo argumento trata exatamente destas novas formas de “societalização”, ou seja, de como os indivíduos se associam e formam grupos e comunidades. Beck acredita que os riscos criam espaço para o nascimento de novos movimentos sociais com causas inicialmente individuais. Indica-se uma busca por laços afetivos em uma sociedade onde os vínculos tradicionais se extinguem.

“Nós sabemos, graças a muitas pesquisas, que as pessoas que têm o projeto de traçar a própria vida o defendem com unhas e dentes contra quaisquer pretensões que se ponham. Simultaneamente, trata-se de pessoas com muita sensibilidade em relação às outras, às necessidades das outras, tanto que só conseguem organizar a própria vida enredando-a com as demais. São artesãos não só de sua existência como de redes. São quase empresários, empresários sociais de si mesmos, pois só conseguem viabilizar a vida em processos permanentes de conagração com as outras. Portanto, nesse sentido, levar uma vida própria significa levar uma vida *social* e inclusive de modo muito mais consciente que outrora. Se antigamente as pessoas se limitavam aos deveres padronizados, agora se impõe a necessidade de gerá-los permanentemente de acordo com relações próprias de justiça e intercâmbio” (BECK, 2002, p. 75).

O último ponto conclui brevemente nossa apreciação dos indivíduos na Modernidade Reflexiva, ou seja, na contemporaneidade. A próxima pergunta em face aos argumentos de Beck é: que perspectiva política pode se encontrar dentro de sua análise?

2.2 - A política e o fim das classes

Ulrich Beck postula que a Modernidade Reflexiva não permite aos indivíduos o reconhecimento de um caráter coletivo ideológico. Os acontecimentos são mediados, não tanto por decisões que visam o coletivo, mas sim, por uma imposição para a escolha pela modificação pessoal da própria biografia, o que dificulta a atuação política:

“Direitos sociais são direitos individuais. As famílias não podem reivindicá-los, somente os indivíduos, e mais precisamente os indivíduos trabalhadores (ou aqueles que estão

desempregados, mas desejam trabalhar). A participação nas proteções e benefícios materiais do *welfare state* pressupõe na grande maioria dos casos participar da força de trabalho. (...) A participação no trabalho, por sua vez, pressupõe uma participação na educação, e ambos pressupõem a mobilidade e a prontidão a ser móbil. Todas essas exigências não ordenam nada, mas requerem que o indivíduo consinta em se constituir como um indivíduo, para planejar, compreender, projetar e agir – ou sofrer as conseqüências que lhe serão auto-inflingidas em caso de fracasso” (BECK, 1997, p. 27).

O espectro político contemporâneo reflete estas características ao revelar um Estado cada vez mais fraco e sem legitimação, o que, segundo Beck, define o fim do Estado nacional. A exemplo do Estado Alemão, com relação aos indivíduos “(...) a nação deixou de ser uma jaula e, por estar historicamente carregada, já não promove a identidade na mesma medida” (BECK, 2002, p. 88).

É um movimento de valorização do individualismo, de uma cultura individualista, cujas delimitações dos Estados nacionais, baseados na diferença entre “nós” e “eles”, nos territórios circunscritos, nas legislações internas não cosmopolitas, tolhe a tolerância ao diferente, “o ar que ela [a individualização] respira. A diversificação das formas de vida resultante dessa individualização só é suportável se nela se vislumbrar também um enriquecimento do indivíduo, apesar de todos os conflitos e dificuldades” (BECK, 2002, p. 89). A partir disto, a cultura individualista é mais um dos sinais da inadequação das instituições da Primeira Modernidade e suas formas de atuação política, sendo necessário novas possibilidades:

“A ela não se liga nenhuma idéia de culturas de classe homogêneas, essencialistas, de culturas étnicas, religiosas. Essas culturas de bloco ou de grandes grupos podem representar uma ameaça para a cultura individualista, cuja premissa normativa geral é o reconhecimento da diferença do outro ou da alteridade do outro. (...) A possibilidade de desenvolver o indivíduo como indivíduo em suas aptidões criativas, em sua capacidade de vivência, esse é o quadro ideal sobre o qual se fixa inclusive a comunidade social. (...) isso também significa, por exemplo, que as pretensões de controle do Estado, da Igreja, da comunidade precisam retroceder para essas culturas, e que elas são particularmente sensíveis à agressão dirigida ao outro como outro – a xenofobia, a violência contra os que professam uma fé diferente – e se mobilizam contra ela. Creio que essa cultura individualista é mais política do que a muitos parece, pois reage com uma sensibilidade extraordinária aos ataques contra sua base. Eu até chegaria a acreditar que ela, em caso de dúvida (...), oporia resistência à nova tentativa de retorno fascista, seja lá onde for” (BECK, 2002, p. 89).

Contudo, em face à não existência de um grande número de respostas absolutas aos problemas e dificuldades do mundo, esta busca individual faz com que os indivíduos se percam em um movimento de contínua procura por definições. Beck nega a efetividade das culturas de classe, que colocariam uma definição mínima aos papéis, como algo dissolvido nas estatísticas de grupos e falas, pessoas e relações fragmentadas.

“A cultura das classes sociais, que pelo menos sabia como interpretar o sofrimento internamente construído evaporou da vida como uma nuvem de falas e estatísticas. Vizinhanças que cresceram com memórias e interações se desfazem devido à mobilidade. Amizades podem ser criadas, mas giram em torno de seus próprios pontos centrais. Alguém poderia também se filiar a um clube. As opções de contato aumentam, se diversificam e se tornam mais coloridas. Mas sua multiplicidade as torna mais frágeis, mais facilmente domináveis pelas fachadas. No proclamado interesse entre uns e outros, qualquer pensamento em algo mais é imediatamente recusado. Até as relações de intimidade podem ser trocadas desta forma, frívola, quase como apertos de mão” (BECK, 1992, p. 113-114).

Esta realidade observada representa uma das dificuldades contemporâneas na organização de discursos e do conhecimento: a falta de crença na solidez dos projetos coletivos. Aos indivíduos da Segunda Modernidade se apresenta como proposta uma adoração pelas possibilidades infinitas que advém do mundo incerto. Isto se reflete negativamente mesmo nas relações pessoais, na esfera privada, onde “a variedade de relacionamentos provavelmente não pode substituir o poder de formação de identidade de um relacionamento estável básico” (BECK, 1992, p.114).

“A esfera privada não é mais o que aparenta ser: uma esfera separada do ambiente. Ela é o meio externo tornado interno e a feito privado, de decisões e condições feitas em outro lugar, nas redes de televisão, o sistema educacional, as firmas, ou o mercado de trabalho, ou nos sistemas de transporte, com o desrespeito generalizado de suas conseqüências biográficas, privadas. Quem não percebe isto não compreende uma característica básica e essencial dos estilos de vida na fase da modernidade avançada, com a sobreposição e criação de redes das emergentes individualidades privadas com as aparentemente separadas áreas e setores de produção, educação, consumo, transporte, produção, o mercado de trabalho, e por aí em diante” (BECK, 1992, p. 133).

Nesta relação política/sociedade, Beck foca sua atenção na problemática do *progresso*, o ideal moderno do eterno caminhar diante do avanço incessante da tecnologia. As formas políticas modernas, as democracias e os Estados socialistas ou de Bem-Estar Social, limitam as populações legal, econômica, e socialmente, tolhendo suas resoluções políticas próprias, ou seja, em

confronto imediato com o processo de individualização. Na Sociedade de risco de Beck, a política se encontra com os indivíduos através do risco e este se expressa pela tecnologia, pela modernização:

“A cultura e os pré-requisitos básicos da vida e do trabalho até o momento podem se tornar inoperantes. A microeletrônica nos permite mudar a constituição social do sistema de emprego. As tecnologias genéticas colocam a humanidade em uma posição quase divina, onde ela pode criar novos materiais e criaturas vivas e revolucionar as fundações biológicas e culturais da família. Essa generalização dos princípios do design e da construtibilidade que agora envolvem até os sujeitos que anteriormente eles deveriam servir, amplifica os riscos e politiza os lugares, condições e modos de sua origem e interpretação” (BECK, 1992, p. 200).

Beck alerta que o progresso tecnológico é considerado uma força natural que, apesar de perpassar a esfera da ideologia, estaria muito mais enraizada nas consciências do que esta, funcionando como uma noção naturalizada e não-política que justificaria toda e qualquer ação para a mudança permanente da sociedade. O progresso é considerado pelo autor como um dos consensos absolutos da modernidade, aceito por todos os estratos sociais e pouco questionado. E mesmo que o fosse, seus efeitos não poderiam ser detidos.

“O medo dos ‘avanços’ das tecnologias genéticas está espalhado por todos os lugares hoje em dia. Realizam-se conferências. As igrejas protestam. Até os cientistas fiéis ao progresso não podem esconder seu estranhamento. Tudo isto ocorre, porém, como um *obituário* de decisões tomadas há muito tempo. Ou melhor, nenhuma decisão sequer ocorreu. A questão ‘se’, nunca teve espaço. (...) Pode se dizer ‘não’ ao progresso, *mas isto não muda em nada o seu rumo*” (BECK, 1992, p. 203).

O questionamento não ocorre porque o progresso é um dos preceitos da Primeira Modernidade, ou seja, é parte da mentalidade, dos conceitos socialmente aceitos e reconhecidos, do senso comum. Apenas com uma mudança na própria perspectiva e forma de se pensar o mundo é que se muda este parâmetro, como neste exemplo:

“Se, por exemplo, a maioria da população rejeita os valores do crescimento econômico (por qualquer razão), então nossos pensamentos acerca da estruturação do trabalho, os critérios de produtividade e a direção do desenvolvimento se tornarão duvidosos e um novo tipo de pressão para ação política irá surgir” (BECK, 1992, p. 201).

Contudo, na Segunda Modernidade, estes movimentos não se encontram articulados por

qualquer ideologia ou projeto superior que abarque a mais de um grupo de interesse, pois “nenhum lado toma seu partido, nem os opositores do poder nem o próprio poder, quando esses conceitos tornam-se tão relativos na realidade como deveriam ser em pensamento” (BECK, 1997, p. 36). Eles não conseguem se agrupar e se encontram dentro do embate entre os chamados “conflitos de risco”, ou seja, o confronto entre os diferentes desenvolvimentos e conseqüências da Segunda Modernidade:

“(…) os conflitos de risco engendram politizações involuntárias. É nisso que reside a sua força – política e intelectual. Para mim, não há outra resposta à questão do desaparecimento do sujeito político que tanta gente lamenta. Já não existe nenhum ‘Faça-se!’ na história. Porém há conflitos de risco que não se deixam delimitar e domesticar com facilidade e que, involuntariamente, abrem de dentro para fora o espaço aparentemente vedado com concreto. Pois talvez seja assim que se descobrem e remodelam as relações de definição” (BECK, 2002, p. 139).

Estas *relações de definição* são o palco dos conflitos de risco e tem a ver com a questão do controle, que discutimos anteriormente. O controle das conseqüências sempre foi um dos principais objetivos do saber científico, com vistas a garantir o domínio do homem sobre a natureza. Isto se torna impossível na Sociedade de risco.

“Nós sempre reagimos *a posteriori* aos riscos gerados pelo passado, insistimos em desenvolver uma política que acaba se mostrando quase inviável. Mas, no mesmo intervalo de tempo, engendramos novos riscos, que, por sua vez, também escapam a todo esse esquema institucional. (...) é o que eu denomino *relações de definição* dos riscos. (...) riscos, afinal de contas, não são objetos. Já dissemos: eles são invisíveis. Escapam à percepção sensorial. São construtos sociais erigidos pelo conhecimento, pelo público, pela participação de especialistas e contra-especialistas, pelas suposições de causas, pela distribuição de custos e construções de responsabilidade. São construtos cognitivos e, por isso, até certo ponto inseguros também. Esses construtos cognitivos vinculam-se a determinadas relações de poder que, por sua vez, se cristalizam nos sistemas científico e jurídico” (BECK, 2002, p. 136-137).

A cristalização é um reflexo direto no jogo de poder entre as diversas instituições estatais, que escapam ao controle dos meios políticos tradicionais, em especial o Estado nacional, uma vez que os riscos são transnacionais, ou melhor, não possuem lugar definido.

“Significa, em primeiro lugar, o fim de uma determinada concepção de política, especificamente da política organizada em termos territoriais e de Estado nacional; tampouco ela acabou, mas vem perdendo poder, e é perfeitamente possível que surja uma nova concepção e também uma nova era do político. O decisivo é que a política se

organizou no contexto do Estado nacional, no sentido de determinado jogo do poder entre capital, Estado e trabalho. Esse jogo estava confinado no território e, de certo modo, era essencialmente marcado pela capacidade de organização do Estado – pelas possibilidades que ele tem de exercer controles recolher tributos e, assim, legitimar seu próprio poder” (BECK, 2002, p. 43).

A arena política possuía um espaço central no Estado nação e nos movimentos sociais da sociedade industrial. Estes enfrentam agora dois problemas representativos da ambigüidade dos Estados modernos: sua necessidade de atuação para controlar os perigos e riscos da modernidade, em confronto com sua falta de poder para tal diante da dinâmica global.

“Por um lado, referências são feitas quanto à capacidade *limitada* do Estado para intervenção no que concerne a modernização na indústria e pesquisa. Por outro, apesar de todas as críticas às limitações do escopo da política, seja imposta pelo sistema ou evitável, a *fixação no sistema político como centro exclusivo das políticas* ainda existe. Discussão política nas ciências e na esfera pública nas últimas duas ou três décadas realmente representam uma intensificação deste contraste. A defesa das condições restritas da ação política, que ganhou novo ímpeto com a conversa sobre ‘ingovernabilidade’ e os excessos da democracia, nunca foram apropriadamente questionados quanto a se de fato *a outra* sociedade poderia vir a existir sem planos, consentimento ou consciência das oficinas do desenvolvimento tecno-econômico” (BECK, 1992, p. 187-188).

De acordo com Beck, a posição marxista acerca do Estado não deixa de revelar esta mesma questão, porém empobrecida, em sua opinião, visto que as categorias estrutura e superestrutura não seriam o suficiente para estudar as novas organizações produtivas do capitalismo e dos Estados contemporâneos.

“Nas críticas e teorias Marxistas sobre o Estado, que em última instância não possuem um conceito autônomo da política, esta conexão entre o poder estatal com interesses especiais é levada ao extremo. Nas variantes desta perspectiva, o Estado, visto como o ‘capitalista total ideal’ no sentido caracterizado por Marx, é completamente reduzido em escopo, onde sua função é a de ‘comitê administrativo da classe dominante’. O mínimo de autonomia concedida ao aparato estatal e às instituições democráticas resulta nesta visão da necessidade de unir os interesses limitados, de curto-prazo, conflituosos e formulados incompletamente do ‘capitalista individual’ e garanti-los contra qualquer resistência em seu próprio campo. Aqui também, o sistema político é visto como centro das políticas, mas perde toda sua autonomia” (BECK, 1992, p. 188-189).

Por outro lado, Beck reconhece que a contribuição marxista, especialmente sobre a teoria das classes sociais, encontra um forte embasamento a partir dos últimos eventos históricos do século XX.

“(…) quem recorrer a Marx pode dizer que o desenvolvimento estatal-nacional, que culminou no Estado do bem-estar social, não passou de um episódio histórico no qual o

capitalismo conseguiu uma vez mais estabelecer um compromisso de classe e conter a proletarização. Isso foi possível sobretudo porque a modernização, assim como a capitalização, nunca teve senão um sucesso parcial. Agora esse breve intervalo de um capitalismo limitado e protegido pelo Estado nacional está chegando ao fim. A individualização se converte bruscamente em proletarização e, nessa medida, tem de ser pensada no futuro principalmente como destino coletivo. E a classe média, em sua eterna concorrência com a ‘dinâmica de duas classes’, se esfacela por dentro. É quase como se Marx tivesse pensado o terceiro milênio. O que havia antes era apenas um *intermezzo* de estabilidade, e agora o quadro geral do desenvolvimento finalmente corresponde à sua teoria. Os marxistas podem voltar a respirar a fresca brisa matinal, podem voltar a lustrar as antigas palavras de ordem, a dar-lhes brilho. Essa é a perspectiva oposta, contra a qual nós temos de fundamentar e pensar o cenário que desenvolvemos“ (BECK, 2002, p. 104-105).

Diante deste cenário, a política da Segunda Modernidade engendra um “novo sujeito da revolução mundial”, cujo papel é enfrentar as desigualdades e a exploração do capitalismo moderno em um mundo onde “a globalização da pobreza e da riqueza também significa que o mundo suntuoso dos super-ricos e o mundo ‘des-civilizado’ dos despossuídos estão em contato *direto*, são vizinhos” (BECK, 2002, p. 107). Esse sujeito surge em um quadro referencial bem diferente, conquanto Beck discorda do quadro de referência da sociologia da Primeira Modernidade, que pressupõe o Estado nacional. Os proletários não representam a população global, sem pátria, ligada apenas pelos laços de classe, pelo contrário, são dependentes do Estado-nação e se encontram em direta oposição a seus exploradores, os servos do capital internacional, pois estes últimos:

“são os ativistas do capital que fizeram da globalização sua vocação, são eles os apátridas, ao passo que os operários e os movimentos operários, os sindicatos, vão pedir socorro ao ‘seu’ Estado para que os proteja da iniquidade da globalização. Os globalizadores atuam num quadro de referência transnacional” (BECK, 2002, p. 107).

O movimento transnacional do capital, dos riscos, do trabalho resulta em uma “luta de classes desterritorializada”, onde o “jogo de poder” entre a classe operária e o capital possui dois aspectos: trabalhadores localizados, que refletem a realidade sobre o âmbito das “greves em categorias de solidariedade nacional”, e uma elite transnacional, que não precisa temer estas mesmas greves devido a sua mobilidade (BECK, 2002, p. 107-108). Resultado da utilização de categorias zumbi, neste caso do “uso irrefletido do conceito de classe na era da globalização das desigualdades radicalizadas” o que só reforça “o colapso da ontologia das classes do Estado nacional” (BECK, 2002, p. 108). E Beck ainda reforça:

“a categoria de classes, conflitos de classes, é muito pouco diferenciada para retratar essas relações interpoladas, além-fronteiras, de multiperspécticas desigualdades. (...) por mais que a situação seja carregada de conflitos, não há de ser o modelo das classes e da luta de classes que a decifrará” (BECK, 2002, p. 108-109).

Marx teria avistado o potencial emancipador para os indivíduos, resultado do desenvolvimento da sociedade industrial e sua valorização do egoísmo individual, que já havia ocorrido durante o período feudal para os capitalistas. Mas Beck acredita que Marx não teria se aprofundado nesta questão e avançaria em outras direções, onde os efeitos do desligamento dos indivíduos de seus povos e crenças não acontece e é abafado pela “experiência coletiva de empobrecimento e resultante embate entre as classes” (BECK, 1992).

Para fundamentar ainda mais seu ponto acerca das classes *versus* indivíduos, Beck considera que as teorias de Max Weber, acerca da propagação das classes, também possui um fundamento consistente, onde a cultura e a tradição garantem a manutenção do *status* e, desta forma, são reforçadas. Estas tendências encontram validade só até os últimos momentos do mundo industrial, pouco após o pós-guerra, em 1950. O período contemporâneo revela uma tendência cada vez mais forte em direção à individualização como desagregadora. Isto porque:

“a instabilidade da união das experiências de vida compartilhadas mediadas pelo mercado e moldadas pelo status, ao qual Max Weber juntou no conceito de classe social, começam a se desfazer. Seus diferentes elementos (como as condições materiais dependentes de oportunidades específicas do mercado, a efetividade da tradição e do estilo de vida pré-capitalista, a consciência dos laços comunitários e das barreiras à mobilidade assim como as redes de contato) lentamente se desintegraram. Elas foram mudadas *a ponto de se tornarem irreconhecíveis* pelo aumento dos padrões de vida e da dependência na educação assim como por uma intensificação da mobilidade, da competição e da juridificação das relações trabalhistas” (BECK, 1992, p. 96-97; grifo nosso).

É característica da Segunda Modernidade uma revolução nos padrões biográficos, de tal forma que os problemas sociais, em especial os decorrentes dos riscos, não só detêm os laços de classe como ainda, ao jogar sobre os indivíduos a responsabilidade de lidar com estes problemas, passam a idéia de que em nível individual é possível se controlar todas essas dificuldades. O preconceito contra grupos de risco de alguma doença é um bom exemplo de como se dá esta apropriação dos riscos como uma *realidade presente* e que possui forma material dada e não apenas como uma probabilidade.

Beck relata que, por meio da mídia e dos mecanismos de informação, transmite-se a idéia de que os riscos são de fato um perigo. Isto impediria que os riscos possuíssem um caráter emancipador, a partir do qual, através de seu conhecimento o ser humano pudesse fazer melhores e mais claras escolhas, pois na verdade colocam os indivíduos para decidirem acerca de situações que estão necessariamente fora de seu controle. Brito e Ribeiro (2003) destacam que este posicionamento de Beck demonstra ainda mais sua descrença nos mecanismos coletivos da Primeira Modernidade, como a revolução, por exemplo:

“(...) Beck faz questão de frisar que não quer se aproximar do discurso marxista, que defende a latência da mudança social, nem do funcionalismo, que defende a imanência da mudança social, mas propor que as mudanças que hoje acompanhamos não decorrem necessariamente de uma revolução *stritu sensu*, da crise, ou da transformação social. Elas talvez superem esses momentos, podendo ocorrer de forma não intencional e sem influência política, reforçando o alto grau da contingência que desafia as teorias sociais até então fundamentadas nas instituições modernas (fóruns de decisões políticas, democracia etc.), as quais, em concomitância, também se ‘desmancham no ar’. Pois as teorias sociais viam o futuro como a possibilidade de se dominar e ultrapassar a contingência inicial (...) e produzir uma sociedade segura, alavancada pelo progresso” (BRITO & RIBEIRO, 2003).

Quais seriam os novos mecanismos que surgem na Sociedade de risco para encarar esta problemática? Qual a política de enfrentamento para as desigualdades e a exploração na Segunda Modernidade? Beck responde a isto com o processo de individualização e, a partir dele, com as *subpolíticas*.

2.3 - O enfrentamento

Dado que, segundo Beck, a política, o Estado-nação, os partidos e os grandes grupos são limitados em seu escopo, ele desenvolve o conceito de subpolíticas. Esta é a síntese do que considera a possibilidade de transformação da sociedade “de baixo para cima” em:

“um modelo de autoridade indiferenciada para agir, que não conhece ainda a separação entre os poderes, e na qual os objetivos sociais só precisam ser concedidos aos grupos afetados de forma retrospectiva, como conseqüências secundárias que já se tornaram uma realidade” (BECK, 1992, p. 209).

As subpolíticas são uma resposta à individualização, que ao pluralizar as possibilidades de interação humana além das instituições da Primeira Modernidade, geram consigo uma “pluralização dos foros de decisão”, e com isso, [tornam] cada vez mais difícil impor decisões em qualquer parte da sociedade” (BECK, 2002, p. 101). Para a resolução deste problema é necessário a busca por “uma nova, Grande Política” além de se aprender com as novas subpolíticas “que chegam a invadir o quarto ou a cozinha, onde é preciso negociar como fazer amor ou como pôr a mesa do jantar, e se estendem até a questão de negociar a reorganização transnacional das empresas” (BECK, 2002, p. 102).

Assim como a modernidade impôs sobre os indivíduos a carga pelas grandes problemáticas sociais, as subpolíticas põem em pauta todas as questões que eram resolvidas individualmente. O resultado disso é que:

“Visto de cima, isto resulta na perda do poder de implementação, no encolhimento e na minimização da política. No despertar da subpolitização há oportunidades crescentes de se ter uma voz e uma participação no arranjo da sociedade para grupos que até então não estavam envolvidos na tecnificação essencial e no processo de industrialização: os cidadãos, a esfera pública, os movimentos sociais, os grupos especializados, os trabalhadores no local de trabalho; há até mesmo, oportunidades para os indivíduos corajosos ‘moverem montanhas’ nos centros estratégicos de desenvolvimento. Por isso, a politização implica um decréscimo da abordagem da regra central; significa que os processos que anteriormente sempre se desenvolveram sem atrito malograram, resistindo a objetivos contraditórios” (BECK, 1997, 35-36).

Por outro lado, a necessidade dos indivíduos de trabalharem suas biografias sobre as novas questões da modernidade reflexiva, por meio de uma crítica constante e procura por novas formas de concepção políticas e democráticas, nos revela o conteúdo positivo das subpolíticas:

“Tais processos incluem o desenvolvimento de novas formas de se viver no curso dos processos de individualização, pluralização ou crítica dentro das profissões. Atrás da fachada da boa e velha sociedade industrial que ainda recebem apoio, poderia ser que, ao lado dos muitos riscos e perigos, formas desta nova divisão do trabalho e poder entre políticas e subpolíticas já estão começando a aparecer e serem praticadas hoje em dia?” (BECK, 1992, p. 235).

A escolha por uma vida ativa, com responsabilidade social, aparece mais como uma necessidade do que uma escolha, uma vez que é a única forma de se combater a criação e distribuição dos riscos e mazelas da modernidade.

“Qualquer um que não deseje mais aceitar o ‘destino’ da produção de efeitos colaterais e riscos, e assim deseje forçar a perda de legitimação associada ao desenvolvimento tecnológico-industrial, deve considerar como a ‘nova ambivalência’ pode se tornar aceitável e capaz de formar um consenso. A resposta está nas instituições de mediação intersistêmicas” (BECK, 1997, p. 41).

Estas instituições são novas organizações que substituiriam os conselhos de ética, ecologia, etc. da Primeira Modernidade. Estes últimos procuram proteger/regular a atividade industrial moderna, jogando com a crença quase dogmática da população no conhecimento científico especializado. As instituições intersistêmicas, reflexo das subpolíticas, seriam caracterizadas pela informalidade e participação popular, sem limitações baseadas no conhecimento técnico operacional. Deveriam “experimentar procedimentos novos, estruturas de tomada de decisão, sobreposição de competência e incompetência e jurisdições múltiplas” (BECK, 1992, p.43). Tais mudanças exigem a descentralização do poder e desbanque das velhas exigências da Primeira Modernidade.

De acordo com Beck são nos clubes, nos pequenos grupos de colegas de trabalho, de esportes e outros espaços de comunicação, além dos movimentos sociais que se organizam, que se encontra a chave para as novas formas de comunicação cotidiana, institucionalização do conhecimento e criação de uma nova política⁶.

“É admissível que surja um movimento transnacional da pobreza, um Greenpeace da miséria, segundo o modelo do movimento ambientalista, e inclusive que haja escândalo em escala mundial. Pode emergir um movimento global antiglobalização contra a pobreza no mundo que reaja à radicalização das desigualdades e desperte a consciência do planeta” (BECK, 2002, p.110).

Mas estas correm o risco de serem apenas “formas de assistencialismo disseminadas pela mídia *para* os pobres e não *deles*” o que ainda pode gerar uma impressão para o mundo de que se

⁶ Este processo político histórico não é facilmente realizado, especialmente quando se leva em conta o caráter ainda mais heterogêneo das associações humanas contemporâneas, que não respeitam limites do tempo/espço, através das novas tecnologias de comunicação (Bauman, 2002; Hall, 2001).

mantêm as antigas classes sociais, o que, diria Beck, seria apenas uma “encenação pelos meios de comunicação” (BECK, 2002, p.110). Beck considera importante ressaltar a diferença de seu conceito de individualização para com a abordagem marxista, visando esclarecer melhor a questão das subpolíticas:

“Individualização e exclusão não se opõem, mas se complementam. E, inversamente: individualização não significa apenas riqueza, mas também pobreza. (...) A análise de classe sempre foi a tentativa de invocar a solidariedade de classe e postular o sujeito coletivo como sujeito histórico e, a partir dele, construir uma perspectiva política. Por conseguinte, a análise de classe é, como programa político, como utopia, a exata contra-imagem da política da sociedade individualizada e também a contra-imagem do individualismo político. Quando se pergunta que novidade a análise de classe há de propagar como idéia política condutora, depara-se com um grande desamparo ou com respostas antiquadas” (BECK, 2002, p. 110).

A individualização supõe que os indivíduos não atuam politicamente de forma homogênea, não obedecem mais as antigas estruturas organizacionais da sociedade, como a Igreja e os partidos políticos. São indivíduos cujas posições políticas mudam constantemente de acordo com sua situação pessoal. Os indivíduos se associam a classes/grupos na medida em que isto lhes convêm para se “imunizarem” de supostos riscos, mudando de acordo com o necessário. Por exemplo: quando uma greve me incomoda, não sou mais professor, e sim um trabalhador da empresa; contudo na necessidade de um aumento, passo a me reconhecer na categoria. São associações tão frágeis quanto as próprias classes contemporâneas. Desta forma, os indivíduos precisam ser persuadidos pelas grandes instituições a todo o momento, pois a cultura individualista:

“(...) é a encarnação dos eleitores inconstantes. E também está à mercê das modas e mudanças de estado de espírito na sociedade da mídia. Tornou-se instável de diversos modos e se diferencia conforme o tempo, conforme os temas, é imprevisível para a formação da vontade política. Com isso, a democracia se transforma num jogo aberto, o que já hoje permite verificar que os partidos políticos, em sua constituição atual, têm cada vez menos condições de representar o papel de domadores dessa democracia individualista e contraditória em si” (BECK, 2002, p. 100-101).

Percebemos que em Beck o que parece um total desligamento da política na verdade reflete uma pressão da sociedade. Os indivíduos, enquanto vontades solitárias, ganham a liberdade para apoiar as causas que lhes interessem, livres das amarras de classe ou grupo, e desta forma exigem políticas mais fortes e coerentes.

“Desse modo, a individualização dos conflitos e dos interesses políticos não significa desengajamento, ‘democracia da pesquisa de opinião’ e esgotamento da política. Mas surge um engajamento múltiplo contraditório, que mistura e combina os pólos clássicos da política de forma que, se pensarmos nas coisas em relação à sua conclusão lógica, todo mundo pensa e age como um direitista ou um esquerdista, de maneira radical ou conservadora, política ou não politicamente, tudo ao mesmo tempo. Todos são pessimistas, pacifistas, idealistas e ativistas em aspectos parciais do seu ser. Entretanto, isso só significa que as clarezas atuais da política – direita e esquerda, conservador e socialista, retraimento e participação – não são mais corretas e efetivas” (BECK, 1997, p. 33).

O engajamento, mediado pelas subpolíticas, representa a participação de toda a sociedade nas decisões políticas e, particularmente para a Sociedade de risco, das definições de risco, possibilitando a criação de novos espaços de poder e atuação. É a versão de Beck para uma radicalização da democracia.

“Em primeiro lugar, a subpolítica distingue-se da ‘política’ porque se permite que os agentes *externos* ao sistema político ou corporativo apareçam no cenário do planejamento social (este grupo inclui os grupos profissionais e ocupacionais, a *intelligentsia* técnica nas fábricas, as instituições e o gerenciamento de pesquisa, trabalhadores especializados, iniciativas dos cidadãos, a esfera pública e assim por diante), e, em segundo, porque não somente os agentes sociais e coletivos, mas também os indivíduos, competem com este último e um com o outro pelo poder de conformação emergente do político” (BECK, 1997, p. 34).

Entretanto, não podemos negar a influência que as novas formas de ação do capital, utilizando o mercado e os mecanismos de massas, possuem sobre os indivíduos e suas escolhas. Os boletins econômicos dos grandes órgãos do mercado financeiro e seus efeitos sobre os governantes e grupos das mais diversas nações também apontam nesta direção. Beck argumenta que a força do capital, através dos investidores privados e da mobilidade transnacional, limita e põe abaixo posições como as que levaram os Estados de Bem-Estar a surgirem. Isto enfraquece a participação e crença na política por parte dos indivíduos. Ao mesmo tempo, aumenta o número de mobilizações e movimentos sociais fora da política estatal que “tem falado com bastante eficácia sobre todas as questões de seu interesse” (BECK, 1992, p. 190).

Contra estas questões ainda se encontra a barreira do progresso, que dominou e transpassou de tal forma a questão cultural, que mesmo as diferentes culturas estão todas em pleno funcionamento sob a mesma lógica do avanço tecnológico. Avançar tecnologicamente passa a significar avançar economicamente e em nível individual. Segundo Beck, o progresso se

torna uma medida onde “progresso técnico se iguala a progresso social” e qualquer problema advindo do progresso faz parte dos efeitos colaterais que devem ser tratados “separadamente e retrospectivamente, como ‘conseqüências sociais das mudanças tecnológicas’” (BECK, 1992). Mas como estes problemas são sempre injúrias a grupos secundários, dificilmente se questiona o próprio progresso em si. A Sociedade de risco:

“(…) é uma sociedade que afirma a possibilidade de controlar os efeitos colaterais gerados pela industrialização. De fato, trata-se de um programa reflexivo muito astuto de antecipação do imprevisível num esquema de respostas institucionalizadas. O que equivaleria a dizer que a Sociedade de risco é uma sociedade do controle perfeita, que estende ao futuro a exigência de controle da modernidade diante das inseguranças que ela mesma produz. Sob a égide do risco, o futuro foi sistematicamente colonizado” (BECK, 2002, p. 118).

Ou seja, ao futuro cabe responder a todos os problemas e dificuldades criados no momento presente. Para garantir esses esquemas há um “exército de estatísticos” que estudam os riscos, em uma tentativa de calcular o incalculável, uma vez que não existem:

“(…) especialistas em risco. Muitos cientistas realmente vão trabalhar com todo o ímpeto e tristeza de sua racionalidade objetiva; e seu esforço para ser objetivo cresce em proporção ao conteúdo político de suas definições [de risco]. Mas no centro de seu trabalho eles continuam a serem dependentes em expectativas e valores sociais e, portanto, prescritos” (BECK, 1992, p. 29).

A administração da incerteza através do cálculo dos riscos possibilita o crescimento do mundo *capitalista*, pois abre mais um espaço para a produção e circulação dos capitais, por meio da circulação dos riscos, seus perigos e as contingências que necessariamente os acompanham. Como isto afeta os indivíduos? Os riscos, enquanto involuntários, são uma categoria com um forte potencial para a responsabilização dos indivíduos em detrimento das grandes instituições. Em seu nome se pode punir, penalizar e defender, mesmo sendo fatos que estejam alicerçados em causas irrealis; uma vez que o risco consiste em situações de probabilidade e *possibilidades* de acontecimentos.

“Hoje (...) estamos às voltas com uma separação radical entre os que geram riscos e os que são obrigados a suportar suas graves conseqüências. Isso, por sua vez, não é comunicado ou só o é aparentemente, por meio das respectivas análises de causas. E estas não levam a nada, pois surgem contextos de tal modo complexos que, para exigir compensação, os

afetados são obrigados a enfrentar a impossível tarefa de provar quem, afinal de contas, gerou cada risco individual” (BECK, 2002, p. 121).

Beck (1992) alerta que as conseqüências sociais dos avanços tecnológicos e da ciência, com sua decorrente criação de riscos, não passam totalmente despercebidas, mas possuem mecanismos que garantem uma legitimidade política para sua ação. Inicialmente, todas as ciências assumem a existência de um consenso contra qualquer tipo de ódio às tecnologias e críticas ao avanço da 'civilização'. Entretanto, a individualização gera uma mudança nos atores que questionam estas bases, que não seriam leigos, ou mesmo trabalhadores, mas sim outros cientistas e pesquisadores com dúvidas sobre os rumos do desenvolvimento.

“Mais precisamente, o processo de modernização dá aos gradualmente emergentes campos e centros de ação que ele torna possível, subpolíticas que oportunizam a monitoração extraparlamentar do e contra o sistema. Desta forma, regiões mais ou menos definidas e formas de políticas parcialmente autônomas cooperativas e alternativas são separadas, com base em direitos sobre os quais se lutaram e que agora são protegidos. E isso também significa que as relações de poder dentro da sociedade mudaram um pouco através da observação e da expansão, da interpretação e da elaboração desses direitos” (BECK, 1992, p. 194).

A Segunda Modernidade põe em cheque a ciência quando os problemas e riscos criados por ela, aliados à crescente desigualdade e empobrecimento mundial, demonstram a falha de suas promessas e duvidam de seu papel como única fonte legítima e segura para responder aos problemas da sociedade. Por conseguinte, ela precisa lidar com “antagonistas organizados cooperativamente, com poder de produzir-definições da publicidade dirigida pela mídia, e por aí vai, o que pode essencialmente co-determinar e mudar a agenda da política” (BECK, 1992, p. 194). Muitos são os exemplos destes antagonistas modernos, como o Greenpeace, o movimento das mulheres e outros mencionados por Beck.

Na perspectiva deste autor, o momento contemporâneo exige uma política de responsabilidade que torne possível a responsabilização, não só dos indivíduos, mas também dos criadores dos riscos, que torne economicamente problemático para as empresas e para a ciência um avanço contínuo e sem controle de suas possíveis conseqüências. Uma política descentralizada, transnacional, composta de múltiplos espaços decisórios seria a resposta:

“é necessário refletir sobre formas que possibilitem redistribuir os direitos de soberania, até agora fixados no delimitado espaço nacional, em três direções que transponham o âmbito dos Estados individuais territorialmente definidos: para dentro, na sociedade; para baixo, no plano local; e para fora, nas novas redes de decisão e nos pontos nodais das arenas políticas transnacionais. Ao mesmo tempo, também nos parlamentos nacionais e nas comunas, deve-se viabilizar a criação de partidos cosmopolitas na contra-corrente. Desse modo, surgiria enfim o quadro de uma ‘política experimental’ (Schmalz-Brunz) localmente plural, capaz de difundir adequadamente os centros de decisão e de poder desterritorializados emergentes no espaço transnacional” (BECK, 2002, p. 206).

Os movimentos que Beck percebe para a criação de uma “nova política” não deixam de ser importantes para a compreensão de como se dá o surgimento destes espaços na modernidade contemporânea e a partir daí a possibilidade de sua organização enquanto interesses coletivos. A questão se torna, então, como, por meio destes processos, os indivíduos podem desenvolver uma consciência coletiva e de embate que não recaia em um consenso passivo, ou seja, a cooptação pelo voluntarismo e pelo corporativismo deixando com que seus interesses imediatos confundam seus anseios coletivos com as necessidades e interesses dos grupos dominantes.

Capítulo 3 - As perspectivas da Primeira e da Segunda Modernidades

A preocupação neste terceiro momento do trabalho é tentar responder às questões que motivaram o desenvolvimento da pesquisa, ou seja: em que sentido se colocam as contribuições dos autores estudados na compreensão do indivíduo e da sociedade? De que forma a globalização teria alterado o sentido de tais categorias? Quais os pontos convergentes e divergentes entre as perspectivas teóricas dos autores da Primeira e da Segunda Modernidades?

A partir do estudo realizado podemos dizer que o quadro sócio-econômico e político contemporâneo, atravessado pela perspectiva ideológica neoliberal, corrobora com vários dos argumentos teóricos apontados por Ulrich Beck. O triunfo do neoliberalismo em escala mundial é assim interpretado pelo autor:

“Neoliberalismo é sinônimo de leviandade sem limites, é uma visão econômica descuidada e risonha. Cultiva a utopia totalmente fictícia de um capitalismo sem crises, de uma economia mundial sem crises. Ocorre que as próximas crises já estão programadas, e se sabe que os fluxos de capital se deixam influenciar pelo pânico, pela euforia e pela histeria. A advertência de que os ganhos são problemáticos, já que ninguém avalia e compreende realmente os custos das crises, cai em ouvidos moucos. Pelo contrário: os Estados atingidos pela crise são instados a remover os obstáculos à livre intervenção do capital. É como imaginar que um raio só cai na casa do vizinho. E se acrescentam *injúrias to injustice* quando se parte do princípio de que, afinal de contas, os culpados pelas crises e pelos colapsos são suas próprias vítimas, que os grupos e os países só foram atingidos porque não acataram as normas neoliberais de *economic correctness*” (BECK, 2002, p. 157).

A submissão ao mercado, cujo único interesse é a reprodução do capital e o enriquecimento de uma pequena parcela da população, representa para Beck uma ameaça à própria existência humana. Para o autor, regra geral, entende-se a globalização como a “ideologia do mercado mundial, a ideologia do neoliberalismo. No caso, a globalização é igualada à globalização econômica sob o ditame do mercado mundial” (BECK, 2002, 197).

Se em Beck encontramos uma forte crítica ao neoliberalismo, enquanto projeto de sociedade, em Gramsci ela aparece em relação à doutrina econômica liberal (aqui entendida como ‘liberismo’), paradigma que perdurou em boa parte do século XX:

“A formulação do livre-câmbio baseia-se num erro teórico cuja origem prática não é difícil identificar, ou seja, baseia-se na própria distinção entre sociedade política e

sociedade civil, que de distinção metodológica é transformada e apresentada como distinção orgânica. Assim, afirma-se que a atividade econômica é própria da sociedade civil e que o Estado não deve intervir em sua regulamentação. Mas, dado que sociedade civil e Estado se identificam na realidade dos fatos, deve-se estabelecer que também o liberismo é uma ‘regulamentação’ de caráter estatal, introduzida e mantida por via legislativa e coercitiva: é um fato de vontade consciente dos próprios fins econômicos. Portanto, o liberismo é um programa político, destinado a modificar, quando triunfa, os dirigentes de um Estado e o programa econômico do próprio Estado, isto é, modificar a distribuição de renda nacional” (GRAMSCI, 2000b, p. 47).

Se nos anos 1930 Gramsci escrevia no Caderno 13 que o liberismo era mais do que uma atividade econômica e sim um plano político-ideológico, o mesmo se verifica em Beck ao indicar as formas de retomada dessa perspectiva em torno da programática neoliberal. Como enfrentar essa realidade? Que decisões tomar? Para Beck tais decisões precisam ser pensadas em âmbito global e não apenas nos limites dos Estados nacionais. Observa-se aqui o primeiro contraponto ao pensamento de Gramsci, pois, para Beck, torna-se necessário,

“refletir sobre formas que possibilitem redistribuir os direitos de soberania, até agora fixados no delimitado espaço do nacional, em três direções que transponham o âmbito dos Estados individuais territorialmente definidos: para dentro, na sociedade; para baixo, no plano local; e para fora, nas novas redes de decisão e nos pontos nodais das arenas políticas transnacionais” (BECK, 2002, p. 206).

Políticas transnacionais são pontos chave para o enfrentamento em Beck. Elas surgem por meio do *cosmopolitismo*, ou seja, o “reconhecimento da diversidade autêntica” (BECK, 2002, p. 189). A política e os indivíduos nela envolvidos não poderiam se ater aos limites de seus Estados nacionais. Seus interesses deveriam percorrer todos os cantos do globo em uma discussão contínua entre os diversos pontos de vista mundiais.

No pensamento gramsciano, no entanto, o Estado nação é o ponto de partida na elaboração de suas categorias e de sua análise, especialmente na realidade italiana. Na Itália, escreve Gramsci (2000, p.191-92):

“a unidade política, territorial, nacional tem uma escassa tradição (ou talvez nenhuma tradição), porque antes de 1870, a Itália jamais foi um corpo unido [...]. A unificação italiana ocorrida através do *Risorgimento* possuía uma unidade cultural muito frágil e não havia um sentimento nacionalista observáveis na “psicologia nacionalista francesa, alemã ou americana. A escassa compreensão do Estado significa “escassa consciência de classe [...], logo, escassa eficiência dos partidos, etc”.

Para Gramsci (2000, p. 279), o Estado nação representa um espaço de fortalecimento da

política, da cultura e, portanto, da hegemonia construída na e pela sociedade civil.

“O Estado se identifica com os indivíduos (com os indivíduos de um grupo social), como elemento de cultura ativa (isto é, como movimento para criar uma nova civilização, um novo tipo de homem e de cidadão), deve servir para determinar a vontade de construir, no invólucro da sociedade política, uma complexa e bem articulada sociedade civil, em que o indivíduo particular se governe por si, que, por isto, este seu autogoverno entre em conflito com a sociedade política, tornando-se, ao contrário, sua normal continuação, seu complemento orgânico”.

O Estado nacional representa um elemento fundamental não só à época de Gramsci, mas ainda hoje, contendo em si todo um conjunto de tarefas e relações sociais que perpassa as esferas do indivíduo e da sociedade:

“Tarefa educativa e formativa do Estado, cujo fim é sempre o de criar novos e mais elevados tipos de civilização, de adequar a ‘civilização’ e amoralidade das mais amplas massas populares às necessidades do contínuo desenvolvimento do aparelho econômico de produção e, portanto, de elaborar também fisicamente tipos novos de humanidade” (GRAMSCI, 2000b, p. 23).

Segundo Beck, novas formas de organização social podem surgir a partir do mundo cosmopolita globalizado politicamente, ainda que nos limites do projeto capitalista:

“Não um capitalismo único, não uma Modernidade única, pois isso logo acabaria se transformando em *the american way of life*, mas sim muitos capitalisms, *divergent modernities*. Isso, por sua vez, inclui abrir e aguçar os olhos para as singularidades das culturas, dos lugares, dos caracteres, das histórias, das paisagens históricas e das fontes particulares de sentido, sobretudo das que mostram os caminhos locais para futuros cosmopolitas” (BECK, 2002, p. 190).

Mesmo que se observe na perspectiva de Beck a defesa das singularidades nacionais e uma crítica à globalização, seu projeto de sociedade não possui uma proposta clara de superação à organização capitalista. As saídas e possibilidades de superação surgiriam durante o movimento cosmopolita a partir do modelo de sociedade vigente.

Para Gramsci, no entanto, a construção do Estado integral, ético, significa a superação das relações capitalistas que só ocorrem mediante a participação plural e a representação de todos os interesses em direção a uma democracia efetiva, surgida no âmbito dos Estados nacionais, sem desconsiderar as relações internacionais. Seu plano é claro: o socialismo, a filosofia da práxis.

Enquanto as novas formas de política e ações comunicativas são metas para ambos, Beck

não indica um projeto político específico para elas. Do ponto de vista gramsciano, sem uma direção consciente, uma nova política não seria capaz de substituir a ideologia vigente em sua essência, enfrentando ainda mais dificuldades para tal no campo internacional, pois:

“Deve-se levar em conta que estas relações internas de um Estado nação entrelaçam-se com as relações internacionais, criando novas combinações originais e historicamente concretas. Uma ideologia, nascida num país mais desenvolvido, difunde-se em países menos desenvolvidos, incidindo no jogo local das combinações” (GRAMSCI, 2000b, p. 42).

Beck, ao discutir a possibilidade de novas formas de política e organização mundiais, acredita que estas não passam pelas perspectivas da Primeira Modernidade ou mesmo da pós-modernidade, como o modelo liberal ou o projeto socialista. Elas se encaminhariam para algo novo, ainda desconhecido. O cosmopolitismo, para ele, não é um fim em si, mas representa uma nova forma de organização da sociedade moderna, com efeitos diretos sobre os indivíduos.

Tanto em Gramsci quanto em Beck essa discussão é atravessada pela política e em ambos a solução está em uma distribuição do poder de decisão, em uma “democracia radical”. Para alcançar esta meta é necessário enfrentar a lógica racionalista, calculista, própria do modo capitalista de produção, e que impõe aos indivíduos e à sociedade, circunstâncias que se baseiam apenas no fim próprio do capital: sua expansão. Segundo Beck, a política atual representa:

“uma forma política de capitalismo mundial que, longe de prolongar na sociedade mundial a aliança selada na Primeira Modernidade entre o mercado, o Estado nacional e a democracia, dissolve-a – de acordo com o lema: ‘Nós não precisamos de política nenhuma ou, quando muito, só de uma política minimalista; não precisamos de Estado nenhum, já temos o mercado; e apresentamos uma variável para a cultura da liberdade. Escrevemos liberdade política com minúsculas e liberdade de consumo com maiúsculas e deixamos que a diferença desapareça no espetáculo de poder escolher entre dez ou vinte tipos de pizza ou de manteiga’” (BECK, 2002, p. 91-92).

A atitude pregada pelos defensores do neoliberalismo é, para Beck, uma contradição de termos, pois ao “enaltecer uma forma aparentemente apolítica de racionalidade do mercado (...) não compreendem que tem como condição prévia a cultura democrática” e ao “desmontá-la sistematicamente” passam a aceitar formas não democráticas de governo, resultando em políticas autoritárias (BECK, 2002, p. 93).

O autoritarismo e a subsequente supervalorização dos elementos nacionais da Primeira Modernidade caminham contra o movimento cosmopolita que, de acordo com Beck, é necessário na atualidade. Os Estados-nação, ao defenderem sua importância e antigas atribuições, dificultam o desenvolvimento de uma consciência social cosmopolita, gerando no processo a criação de partidos ultranacionalistas e o aparecimento de grupos xenófobos, como os neo-nazistas. Semelhante a Gramsci, Beck vê em determinados grupos todo um aparato de legitimação e criação de uma ideologia do mercado que procura expandir a lógica do globalismo:

“O discurso do mercado mundial, encobre uma estratégia política. Pois são determinados grupos, determinadas organizações, que implementam um programa político sob o rótulo de ‘mercado mundial’. Nesse sentido, também se pode falar em americanização, em um novo imperialismo. Globalismo também é, de certo modo, igualação. Tudo se ajusta às normas do hambúrguer. (...) A aparente liberdade de escolher entre doze tipos de iogurte cala a pergunta sobre quem determina a nossa vida” (BECK, 2002, p. 197).

Uma outra dificuldade está na falta de poder com que se deparam os Estados nacionais. Estes precisam recorrer cada vez mais a mecanismos antidemocráticos para demonstrar alguma efetividade frente à dinâmica global (BECK, 2002, p. 94).

Isto configura uma diferença fundamental entre Beck e Gramsci, advinda de seus períodos históricos. Gramsci defende um projeto de sociedade fundado por Estados nacionais fortes, em uma política interna coesa, sólida, onde os partidos políticos, enquanto organizações da sociedade civil e intelectuais coletivos, têm a possibilidade de articular uma mudança de hegemonia, de alterar as relações de poder e diminuir a distância entre governantes e governados. A política se dá quando a “vontade centralizada”, representada pelo Estado, ao se relacionar com a sociedade civil, trabalha “para educar o educador, o ambiente social em geral”, criando novos focos de consenso e hegemonia, muitas vezes intervindo em seus processos decisórios (GRAMSCI, 1999, p. 237).

Ainda em relação aos Estados nacionais, as posições de Beck e de Gramsci possuem uma interessante convergência com relação ao papel da Igreja. Por um lado, Beck vê em estruturas pré-modernas com características cosmopolitas, como a Igreja Católica e outras instituições religiosas mundiais, espaços essenciais e cheios de um conhecimento de extrema utilidade para o

nascimento de uma nova sociedade transnacional. Este conhecimento deve ser parte não só dos Estados como dos novos partidos e organizações cosmopolitas. Por exemplo:

“A igreja católica sempre foi um *global player*, desde a origem, diferentemente dos sindicatos ou dos partidos políticos, por exemplo, que, sendo filhos do capitalismo estatal-nacional, se fixaram no Estado nacional e têm grande dificuldade para superar essa demarcação de fronteiras. Todos eles interiorizaram o nacionalismo metodológico. O catolicismo, não. Em seus próprios fundamentos, a fé cristã se desvincula das oposições étnicas e nacionais e inclusive da oposição homem-mulher e pressupõe uma fraternidade cristã, ou seja, uma imagem do ser humano, uma humanidade alheia às fronteiras, e tem uma estrutura básica cosmopolita” (BECK, 2002, p. 209).

Por outro lado, para Gramsci, as religiões representam uma parte da superestrutura responsável pela imposição de uma cultura específica, neste caso a burguesa, apesar de que seus elementos agregadores já eram reconhecidos por ele da mesma maneira que Beck. De fato, segundo Gramsci, a Igreja Católica possui uma força ímpar, porque “na arte de selecionar os indivíduos e mantê-los permanentemente ligados a si, a Igreja é quase imbatível” (GRAMSCI, 2001, p. 47). Ele acaba por expor um defeito semelhante ao de Beck, caso os Estados nacionais perdessem sua força, pois considera que a Igreja ocuparia o espaço deles:

“Se o Estado renuncia a ser centro ativo e permanentemente ativo de uma cultura própria, autônoma, a Igreja não pode deixar de triunfar substancialmente. Mas o Estado não só não intervém como centro autônomo, mas destrói todo opositor da Igreja que tenha a capacidade de limitar-lhe o domínio espiritual sobre as multidões” (GRAMSCI, 2001, p. 48).

Beck critica a atuação da Igreja Católica, que não aceita a alteridade e possui uma história onde todo seu potencial transnacional é limitado por suas exigências internas que tolhem a possibilidade de aceitação do diferente, do outro, do não participante. Ele descreve as limitações impostas pelo senso comum reproduzido pela Igreja, onde a identificação das questões coletivas ainda não ocorre.

“Antes que me chamem de convertido, quero acrescentar que esse cosmopolitismo sempre tece um defeito congênito. Pois, para ser reconhecido como irmão e irmã, era necessário ter a mesma opinião, passar pelo batismo, ser cristão ou cristã. A igualdade só se aplicava mediante a suposição da aceitação da igualdade. Só o igual – não o outro, não o de fora – era aceito na fraternidade transnacional, sendo que, como é notório, os irmão até hoje têm seus problemas com as irmãs. Portanto, era e continua sendo preciso ser batizado, era e continua sendo necessário participar para poder ser participante. Do contrário, corre-se o

risco de não escapar com vida. Quando se fala no *global player* Igreja católica, talvez convenha primeiro pensar nas guerras religiosas. Ou na violenta intolerância da avalanche conversora pelo mundo todo” (BECK, 2002, p. 209-210).

Ao analisar o papel cosmopolita da Igreja, através das concordatas e seus acordos com os soberanos, Gramsci parece explicar o efeito que os espaços políticos transnacionais propostos por Beck têm sobre os Estados nacionais:

“As concordatas ferem de modo essencial o caráter de autonomia da soberania do Estado moderno. O Estado obtém alguma contrapartida? Certamente, mas a obtém em seu próprio território, no tocante a seus próprios cidadãos. O Estado consegue (e neste caso seria preciso dizer mais precisamente: o governo) que a Igreja não dificulte o exercício do poder, mas antes o favoreça e o sustente, assim como uma muleta ampara um inválido. Ou seja, a Igreja se compromete perante uma determinada forma de governo (que é determinada de fora, como documenta a própria concordata) em promover aquele consenso de uma parte dos governado que o Estado explicitamente reconhece não poder obter com meios próprios: eis em que consiste a capitulação do Estado, porque, de fato, este aceita a tutela de uma soberania exterior cuja superioridade praticamente reconhece” (GRAMSCI, 2001, p. 44).

Nota-se que Gramsci não parece estar falando apenas da Igreja, como também do mercado internacional e do capitalismo financeiro. Ele estaria visualizando em sua época, em um determinado grupo, o que Beck observa nos dias de hoje em várias camadas, e que inclusive acredita ser a via para a construção de uma democracia radical. Para o autor alemão, não só a Igreja e o capital, mas também muitas outras instâncias estariam se sobrepondo à autoridade do Estado nacional, substituindo ou regulando suas funções. Além disto, grande parte destas instâncias representam interesses para além das fronteiras nacionais, permitindo novas organizações sociais e novos projetos de sociedade que não seriam concebidos no período da Primeira Modernidade (BECK, 2002).

Talvez a posição de Gramsci em relação à Igreja e sua influência sobre os indivíduos nos demonstre uma objeção à esperança de Beck em relação aos elementos cosmopolitas tanto dela como de outras possíveis instituições de foco internacional:

“Os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais. Mas, também com relação à religião, é necessário distinguir criticamente. Toda religião, inclusive a católica

(ou antes, sobretudo a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer ‘superficialmente’ unitária, a fim de não se fragmentar em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas e freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo” (GRAMSCI, 1999, p. 115).

Daqui surgem duas observações: primeiro, que a fragmentação temida pela Igreja católica ocorre nos diversos espaços da política contemporânea, representada na dificuldade do surgimento de projetos de interesse coletivo; segundo, que mesmo dentro dos próprios grupos a diversidade de elementos e interesses é ainda maior e, na visão de Gramsci, reflete divisões de classe. Como poderia surgir um projeto político nestas condições, que são exatamente as colocadas por Beck para a modernidade reflexiva? Não seria o projeto político da modernidade reflexiva apenas uma articulação dos “elementos acrílicos” do senso comum?

Para Beck, o cosmopolitismo superaria as questões de classe e representaria os interesses de todas as individualidades. As ciências (tanto as exatas quanto as humanas, e em especial a Ciência Política e a Sociologia) possuem a responsabilidade de pensar esse futuro e representam a mediação das relações entre conhecimento/cultura, entre indivíduos e sociedade. Daí a importância de compreender como seu papel nas relações acima é interpretado pelos dois autores. Enquanto produto do conhecimento humano, socialmente elaborado, a posição das ciências retoma em Beck temores que já surgiam em Rousseau:

“Mas como pode ser possível que as ciências, cuja fonte é tão pura e a finalidade tão louvável, engendrem tantas impiedades, tantas heresias, tantos erros, tantos sistemas absurdos, tantas contradições, tantas inépcias, tantas sátiras amargas, tantos romances insignificantes, tantos versos licenciosos, tantos livros obscenos; e, naqueles que as cultivam, tanto orgulho, tanta avareza, tanta maldade, tantas cabalas, tantas invejas, tantas mentiras, tantas perfídias, tantas calúnias, tantas adulações covardes e vergonhosas? (...) as ciências se tornam prejudiciais quando delas se abusa, (...) *acrescento, é verdade, que delas se abusa muito, e que delas se abusa sempre* (...)” (Rousseau, 1999, p. 61).

Acreditamos que a posição de Beck quanto ao conhecimento e sua relação com os indivíduos e com a sociedade encontra laços com as preocupações de Gramsci. A racionalidade científica, com sua necessidade de avançar eternamente, gera um círculo de irresponsabilidade que se reflete nos dois autores de diferentes formas: para Beck, na criação dos riscos e na

negação das conseqüências futuras; para Gramsci em uma ciência que se coloca antes de tudo como uma busca por fins, negando as conseqüências dos *meios* utilizados.

“Na realidade, ‘científico’ significa ‘racional’ e, mais precisamente, ‘racional conforme ao fim’ a ser alcançado, isto é, produzir o máximo com o mínimo de esforço, obter o máximo de eficiência econômica, etc., escolhendo e determinando racionalmente todas as operações e os atos que conduzem ao fim. O adjetivo ‘científico’ é hoje amplamente usado, mas sempre se pode reduzir seu significado àquele de ‘conforme ao fim’, na medida em que tal ‘conformidade’ seja racionalmente (metodicamente) buscada depois de uma análise minuciosíssima de todos os elementos (até a capilaridade) constitutivos e necessariamente constitutivos (incluída no cálculo a eliminação dos elementos emotivos)” (GRAMSCI, 2001, p. 306).

A ciência contemporânea, assim como à época de Gramsci, é, de fato, em muitas circunstâncias, a representação histórica de uma certa ciência, relacionada aos grupos hegemônicos, ligados ao capital. Esta ligação entre Conhecimento/Sociedade é amplamente explorada por Gramsci, pois, como o autor sardo evidencia, a manutenção da hegemonia exige um aparato superestrutural, a fim de que qualquer outro tipo de reflexão/consenso seja suprimido:

“No idealismo, encontra-se a afirmação de que a filosofia é ciência democrática por excelência, na medida em que se refere à faculdade de raciocinar, comum a todos os homens, motivo pelo qual se explica o ódio dos aristocratas à filosofia e as proibições legais contra o ensino e a cultura por parte das classes do antigo regime” (GRAMSCI, 1999, p. 350).

A crítica de Gramsci dirige-se às tendências das ciências sociais que fragmentavam a análise da realidade, especialmente as derivadas do positivismo comteano, mas que também haviam influenciado muitos pensadores marxistas. Critica, igualmente, como certos grupos de cientistas e, portanto, sua produção, buscavam responder aos interesses dos grupos capitalistas hegemônicos, conforme se pode observar na atualidade. Por outro lado, para Gramsci a ciência também representa a peça motriz do processo de modernização.

Um reflexo da subordinação do conhecimento ao capital está no alerta de Beck para a confiança cega nos preceitos da ciência moderna e na falta de responsabilidade a ela imputada. Gramsci já criticava o mesmo ponto, visto que boa parte da ciência é guiada por indivíduos que advêm de grupos específicos e possuem toda uma orientação cultural. E pergunta Gramsci como se pode:

“(...)fixar os limites da liberdade de discussão e de propaganda, liberdade que não deve ser entendida no sentido administrativo e policial, mas no sentido de autolimitação que os dirigentes põem à sua própria atividade; ou seja, mais precisamente trata-se de uma orientação de política cultural. Em suma: quem fixará os ‘direitos da ciência’ e os limites da pesquisa científica? Poderão esses direitos e esses limites ser realmente fixados?” (GRAMSCI, 1999, p. 111).

Para Beck tais limites e decisões são tomados e fixados na política da Segunda Modernidade utilizando-se grupos corporativos que, via de regra, defendem apenas os seus próprios interesses.

“Com a crescente cientificação das decisões políticas (...) os grupos políticos só levam adiante o que o saber científico recomenda (ex. na área das políticas ambientais, mas também na escola de tecnologias de larga escala e seus locais de implantação). Nos anos recentes a atenção foi chamada diversas vezes para o fato de que o escopo operativo dos agentes em questão ainda está estreitamente neste caminho. Disse que a política migrou das arenas oficiais – parlamento, governo, administração política – para a cinzenta área do corporativismo. Disse que o poder organizado de grupos de interesse produz decisões políticas pré - fabricadas que outros devem defender como se fossem suas próprias criações” (BECK, 1992, p. 188).

Para Beck, um dos problemas a serem vencidos na Segunda Modernidade pelas subpolíticas e os indivíduos, é a concepção de uma ciência detentora absoluta do saber, para onde os indivíduos podem delegar sua reflexão sobre a realidade, com atitudes que deixam o pensamento crítico para aqueles que seriam 'escolhidos para isso': os cientistas e os líderes políticos. Gramsci também se coloca ao lado de Beck nesta problemática, pois este tipo de saber intelectualizado cria uma cultura da genialidade, onde os detentores do saber/poder precisariam apresentar características especiais para tal, e tal lógica é repassada de cima para baixo:

“Um preconceito típico de intelectuais é o de medir os movimentos históricos e políticos com o metro do intelectualismo, da originalidade, da ‘genialidade’, ou seja, da completa expressão literária e das grandes personalidades brilhantes, e não, ao contrário, com o metro da necessidade histórica e da arte política, isto é, da capacidade concreta e atual de adequar o meio ao fim. Esse preconceito também é popular, em certos estágios da organização política (estágio dos homens carismáticos), e se confunde frequentemente com o preconceito do ‘orador’: o político deve ser grande orador ou grande intelectual, deve ter a ‘marca’ do gênio etc. etc.” (GRAMSCI, 1999, p.370-371).

No embate ciência/política, tão importante para a compreensão do mundo moderno, Gramsci já apresentava a mesma cautela que Beck toma nos dias atuais em relação ao discurso científico, que mascara a realidade através de dados e informações de uma complexidade tal que seria incompreensível às massas incultas. Isto, como já observamos, é de interesse não apenas dos

extratos científicos, mas de todos aqueles que detêm um saber específico. Em uma nota do Caderno 26, Gramsci comenta acerca deste tema, valorizando a sabedoria popular, através do uso de uma típica anedota:

“Sobre raciocinar e especialmente ‘pensar’ segundo médias estatísticas. Neste caso, é útil recordar a anedota segundo a qual, se Fulano faz duas refeições por dia e Beltrano nenhuma, ‘estatisticamente’ Fulano e Beltrano fazem ‘em média’, cada qual, uma refeição por dia. A deformação de pensamento originada pela estatística é muito mais difundida do que se acredita. Generalização abstrata, sem uma retomada contínua de contato com a realidade concreta. Recordar que um partido austríaco, que tinha dois filiados num sindicato, escreveu que sua influência no sindicato havia aumentado em 50% porque um terceiro filiado se somou aos dois primeiros” (GRAMSCI, 2001, p. 82).

Percebe-se que Gramsci analisa a utilização de dados e da confiança cega na ciência, e por ela na racionalidade humana, como uma forma de manipulação das massas. Ao escrever “generalização abstrata” não poderia descrever melhor um fenômeno que retrata os *riscos* de Ulrich Beck. Este último mostra como a incerteza contribui para está fé cega na ciência (e seus representantes) que se reflete em atitudes de aceitação imediata de suas teorias como uma realidade absoluta, subordinando o indivíduo a um conhecimento legitimado como “superior” ao das “massas”. É interessante observar, contudo, que Gramsci criticava este posicionamento acrítico dos indivíduos usando “Um dito popular: O amor à dúvida. Recordar também o provérbio inglês: ‘Com cem lebres não se faz um cavalo, com cem suspeitas não se faz uma prova’” (GRAMSCI, 2001, p. 108).

Os indivíduos, em sua confiança cega na ciência e nos outros símbolos do capitalismo moderno, são manipulados pela aparente capacidade destes em prever e deter os supostos perigos e riscos do mundo moderno. A ciência é questionada por Gramsci quanto a esse caráter de “previsão” dos acontecimentos. Para ele esta questão surge a partir de uma comparação entre as ciências naturais e as sociológicas. Gramsci observa nisto uma confiança semelhante a que Beck indica possuírem ainda hoje as ciências naturais: um caráter mágico, como que garantindo o controle do ser humano sobre o mundo e inclusive os fenômenos sociais, iludindo assim os indivíduos e trazendo-lhes uma confiança e falta de questionamento quanto à direção tomada por esta mesma ciência (BECK, 1992).

É através do conhecimento e de sua ampliação que os grupos que formam as subpolíticas, podem garantir o controle do saber e desta forma destacá-lo de seus laços com o capital e impedir que se estabeleça como única verdade, pois o saber *já não garante nenhum controle sobre as conseqüências de suas ações*. Frente a isto, Beck põe em dúvida o progresso e as dinâmicas intrínsecas à modernidade:

“Modernização é considerada ‘racionalização’, embora algo esteja acontecendo ao sistema que está além de nosso conhecimento e controle conscientes. Por um lado, a sociedade industrial só pode ser concebida como uma democracia; mas pelo outro lado, ela sempre manteve a possibilidade de que a sociedade pudesse abandonar a falta de conhecimento, que a move, para o oposto de sua assumida postura pelo esclarecimento e o progresso. A tal ponto que isto é uma ameaça, onde a fé e um ceticismo no progresso do movimento lançado [pela modernidade] mais uma vez se encontram em oposição à forma social que, mais que qualquer outra, fez do conhecimento e da capacidade de obtê-lo a base de seu desenvolvimento” (BECK, 1992, p. 228).

Na construção do projeto de sociedade moderno, a ciência se apresenta como sua principal ferramenta e sofre assim uma dura crítica de Beck, pois a alegada possibilidade de responder aos problemas criados por ela mesma, na verdade cria uma dinâmica de fabricação de riscos que é apropriada pela lógica do capital, ameaçando toda a humanidade. A ciência, entendida por Beck como mais uma das instituições da modernidade, também escapa da responsabilidade por seus atos ao devolver seus problemas não só para os indivíduos como para os Estados nacionais. Estes últimos estariam impotentes diante da dinâmica global e desta forma o capitalismo moderno avança, através de uma ciência cooptada e da bandeira da democracia, de um projeto de sociedade baseado na livre escolha e na participação de todos para o progresso. Mas Beck aponta uma solução:

“A ciência, que foi essencial para colocar [a modernização] em movimento, se exime das conseqüências e se refugia na sua parte na tomada de decisões, e a modernidade transforma a tudo de qualquer forma. Portanto, o que interessa agora (...) é tornar a base da tomada de decisão publicamente acessível, de acordo com o livro de receitas da modernização: democratização. Os instrumentos comprovados do sistema político devem ser expandidos para condições externas a ele” (BECK, 1992, p. 228-229).

Tanto em Gramsci quanto em Beck, a cultura está relacionada a projetos de grupos e classes particulares. Na sua difusão, a mídia exerce papel fundamental podendo se transformar em veículo, tanto para difundir a ideologia dominante, quanto para iniciar um processo de

discussão e de crítica às ideologias hegemônicas. Assim Beck e Gramsci vêem nos meios de comunicação não só uma ferramenta de controle, mas também uma outra alavanca para o enfrentamento da cultura capitalista que perpassa os indivíduos sociais. A comunicação de massa possibilita a transposição dos conflitos e interesses dos pequenos núcleos de discussão para as praças públicas, para o debate ampliado dos mais diversos elementos sociais, tornando-se uma causa para alguns ou problema para outros (BECK, 2002).

Nesse campo, mais uma diferença expressiva. Em Gramsci, o enfrentamento da cultura e das ideologias capitalistas já representa uma parte do seu projeto político, do caminho para o fortalecimento de uma nova hegemonia. Para ele, é da derrota das ideologias dominantes exploradoras que decorre a emancipação humana:

“[as ideologias] são construções práticas, instrumentos de direção política, isto é poderíamos dizer, as ideologias são meras ilusões para os governados, um engano sofrido, enquanto são para os governantes um engano desejado e consciente. Para a filosofia da práxis, as ideologias não são de modo algum arbitrarias; são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados em sua natureza de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade, etc., mas precisamente por razões de luta política: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário da subversão da práxis” (GRAMSCI, 1999, p. 387).

A filosofia da práxis também é uma ciência para Gramsci, contudo, ela agrega os interesses coletivos e dá aos homens a consciência de suas condições objetivas para que possam modificá-las através de suas relações:

“Para a filosofia da práxis, as superestruturas são uma realidade (ou se tornam tal, quando não são meras elucubrações individuais) objetiva e operante; ela afirma explicitamente que os homens tomam consciência da sua posição social (e, conseqüentemente, de suas tarefas) no terreno das ideologias, o que não é pouco como afirmação de realidade; a própria filosofia da práxis é uma superestrutura, é o terreno no qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio devir” (GRAMSCI, 1999, p. 388).

Já para Beck não é possível encontrar um interesse comum, mesmo durante o enfrentamento da ideologia capitalista, pois os projetos políticos para substituí-la são múltiplos e excludentes, exigindo negociações, uma vez que a globalização implica uma relação global-local.

Para Beck, conflitos como os ocorridos no Oriente Médio, que afetam a todo o planeta, também se refletem no espaço “local” pois,

“(…) a globalização não é muito grande, o mundo exterior, não ocorre lá longe, mas se realiza no microcosmo, no local, no microcosmo da própria vida. A vida com o outro próximo/distante exige um alto grau de tolerância e, ao mesmo tempo, contém um poderoso material inflamável. Porque as contradições que se devem suportar são de uma nova espécie. Não se trata apenas de conflitos de distribuição do tipo conhecido, nos quais aquilo por que se luta e se peleja promove o comum. Trata-se, isto sim, de *contradictory certainties*, como se diz, de certezas excludentes, as quais ninguém sabe ao certo como relacionar umas com as outras e muito menos como superar” (BECK, 2002, p. 196).

Segundo Gramsci, a superação destas “certezas contraditórias” se encontra no processo revolucionário, no papel dos intelectuais, dos partidos, da sociedade civil organizada. Os indivíduos são transformadores do mundo, criam e recriam as relações sociais, suas necessidades, regras e formas de vida pela convivência coletiva, pela construção de consensos em torno de projetos de interesse geral. Os interesses coletivos pautam a aceitação e a reprodução de normas e formas de sociabilidade que antes de tudo são construções humanas.

“Todo homem, na medida em que é ativo, isto é, vivo, contribui para modificar o ambiente social em que se desenvolve (para modificar determinadas características dele ou para conservar outras), isto é, tende a estabelecer ‘normas’, regras de vida e de conduta” (GRAMSCI, 2000b, p. 301-302).

De acordo com Beck, a ideologia capitalista neoliberal, por meio da mídia, das multinacionais e do processo de globalização, é o conjunto de novas normas e regras de conduta elaboradas pela sociedade moderna contra o qual os indivíduos se defrontam. Os meios de comunicação são uma possível forma de limitar a atuação das empresas multinacionais, através da comunicação e do arranjo “concertado” da atuação individual. Os indivíduos obtêm um poder de controle sobre o mercado e sobre as multinacionais quando se organizam transnacionalmente, impedindo que estes se refugiem nos Estados nação e suas leis coercitivas. Isto surge a partir da dramatização dos problemas, dos riscos, que desta forma, como um teatro, influem em sua vontade para a ação:

“(…) é o espetáculo da retirada de poder dos homens do Estado e das ‘múltis’ e sua passagem para os Davis. Tais elementos constituem o pano de fundo para que uma dramaturgia seja bem-sucedida ou não. Ou seja, o decisivo é esse efeito concertado, essa

reunião de fatores completamente diferente, e não propriamente a distância. (...) No futuro, quando houver uma reunião da OMC ou de qualquer outra organização transnacional globalizadora, o lugar em que ela for realizada será o ponto de partida dos devidos protestos. Isso praticamente já se institucionalizou; tanto que a imprensa mundial espera manifestações já nos preparativos do evento, coisa que os torna mais eficazes” (BECK, 2002, p. 145).

Contudo, Beck não indica a partir desses elementos nenhum projeto coletivo transnacional específico, e sim a busca por um enfrentamento no nível individual ou em pequenos grupos, na subpolítica, de questões que afetam a uma multidão de indivíduos, pois é o “não-conhecimento, o dinamismo inerente” que move a modernidade reflexiva e seus indivíduos e não por uma forma específica de sociedade (BECK, 1997, p. 208).

De fato, os múltiplos projetos de sociedade visualizados por Beck, assim como a sociedade comunista de Gramsci, possuem pelo menos um objetivo comum: a libertação dos indivíduos da manipulação dos meios de comunicação, da mídia, das informações contraditórias, dos progressos da ciência em favor do capital. Ambos acreditam que a sujeição acrítica dos indivíduos à sua realidade, o que é reforçado pelos meios de comunicação dominantes, tolhem a capacidade de emancipação dos seres humanos.

“O perigo do desfibramento moral, ao contrário, é representado pela teoria fatalista daqueles grupos que compartilham a concepção da ‘naturalidade’ segundo a ‘natureza’ dos animais e para os quais tudo é justificado pelo ambiente social. Embota-se, assim, todo sentido de responsabilidade individual e se dilui toda responsabilidade individual numa responsabilidade social abstrata e inalcançável. Se este conceito fosse verdadeiro, o mundo e a história seriam sempre imutáveis” (GRAMSCI, 2001, p. 54).

Ao enfrentar as conseqüências e efeitos da modernidade, os indivíduos, segundo Beck, devem aproveitar o outro lado dela que é justamente o fato de que “quanto mais as sociedades são modernizadas, mais os agentes (sujeitos) adquirem capacidade de refletir sobre as condições sociais da sua existência e, assim, modificá-las” (BECK, 1997, 210). Isto torna os indivíduos cada vez mais “livres da estrutura; na verdade eles têm de redefinir a estrutura (...) ou, de maneira mais radical, reinventar a sociedade e a política” (BECK, 1997, p. 210).

A reinvenção da política para Gramsci e o desenvolvimento dessa capacidade crítica estão ligados ao papel dos intelectuais, da organização da cultura e da ação efetiva da sociedade civil. Os intelectuais, enquanto filósofos profissionais, carregam uma certa responsabilidade no

processo de mobilização defendido por Gramsci:

"O filósofo profissional ou técnico não só 'pensa' com maior rigor lógico, com maior coerência, com maior espírito de sistema, do que os outros homens, mas conhece toda a história do pensamento, isto é, sabe explicar o desenvolvimento que o pensamento experimentou até ele e é capaz de retomar os problemas a partir do ponto onde eles se encontram após terem sofrido a mais alta tentativa de solução, etc. Ele tem, no campo do pensamento, a mesma função que, nos diversos campos científicos, têm os especialistas. Entretanto, existe uma diferença entre o filósofo especialista e os demais especialistas, a saber, a de que o filósofo especialista se aproxima mais dos outros homens do que os demais especialistas. Foi precisamente o ter feito do filósofo especialista uma figura similar, na ciência, aos demais especialistas aquilo que determinou a caricatura do filósofo" (GRAMSCI, 1999, p. 410).

O filósofo especialista seria então uma representação do intelectual orgânico, que organiza as massas e faz parte delas, em contraposição ao cientista cercado pelas barreiras de seu conhecimento exclusivo e excludente. Isto se aplica inclusive à visão que Ulrich Beck possui da ciência e seu papel na Modernidade, onde questiona: “como será possível uma ciência que leve a sério uma parte de suas próprias conseqüências e faça do destino das conseqüências que ela mesma produz o tema de sua própria lógica, de sua racionalidade interior?” (BECK, 2002, p. 207). Esta mesma discussão que Beck propõe para a ciência propõe também para as outras instituições da modernidade, que deveriam reciclar-se ou mesmo encerrar suas atividades e abrir espaço para novas concepções e projetos de sociedade.

A criação das novas idéias, a discussão e o enfrentamento são parte de todo o processo de emancipação dos indivíduos. O fim, ou mesmo a reciclagem das antigas instituições modernas, é posto por Beck como uma necessidade fundamental para a Segunda Modernidade. Da mesma maneira, Gramsci também atenta para o processo de destruição/criação de novos projetos de sociedade como uma questão complexa, mas questiona como estas mudanças ocorreriam e quais os interesses dos diferentes grupos envolvidos.

“A afirmação segundo a qual ‘não se pode destruir sem criar’ é muito difundida. (...) Todo grupo ou grupelho se acredita portador de novidades históricas (e se trata de velharias encarnecidas) se afirma, cheio de dignidade, destruidor-criador. É preciso eliminar a banalidade da afirmação que se tornou banal. Não é verdade que basta querer ‘destruir’. Destruir é muito difícil, exatamente tão difícil quanto criar. Porque não se trata de destruir coisas materiais, trata-se de destruir ‘relações’ invisíveis, impalpáveis, ainda que se escondam nas coisas materiais. É destruidor-criador quem destrói o velho para trazer à luz, fazer aflorar o novo que se tornou ‘necessário’ e urge implacavelmente no limiar da história. Por isto, pode-se dizer que se destrói na medida em que se cria. Muitos pretensos

destruidores nada são além de ‘promotores de abortos’, passíveis de sanção pelo código penal da história” (GRAMSCI, 2001, p. 105).

Se por um lado, para Gramsci, a construção de um novo projeto de sociedade implica na superação dos interesses particulares e na sua articulação em projetos de classe afirmadores de uma vontade nacional popular, para Beck é a individualização que, ao destradicionalizar as antigas formas de relações interpessoais, leva a uma necessidade de apoio intersubjetivo em outros planos, seja no âmbito do trabalho ou no das associações. Segundo ele, na contemporaneidade, o processo de individualização dificulta aos indivíduos uma compreensão coletiva de seus problemas. De fato, o autor indica que a individualização projeta os indivíduos no coletivo quando estes percebem que seus problemas são passíveis de solução através das subpolíticas, ou seja, de respostas mais imediatas. O problema para Beck é que, como estes movimentos coletivos derivam dos riscos da modernidade reflexiva, os mesmos possuem um caráter temporário que dificulta a continuidade de ações políticas mais amplas:

“O problema decisivo é que a politização do risco – como dizem os cientistas políticos – primeiramente se limita a questões isoladas e é temporária. Quer dizer, são sempre temas isolados, que se incendeiam em curto prazo. A questão é como perenizá-los. Deve haver uma forma de ativação, isso é absolutamente certo, e ela também precisa ser traduzida em formas reflexivas, em uma autoconsciência, em organizações políticas que não surjam unicamente *ad hoc*, mas que se institucionalizem e ofereçam soluções duradouras” (BECK, 2002, p. 146).

Beck defende que a Segunda Modernidade, sem o embate de classes, “pode não ser um cenário positivo, mas tampouco é um cenário de horror. Pelo contrário, abrem-se possibilidades de desenvolvimento diversificadas e altamente ambivalentes” (BECK, 2002, p.91). Aposta no cosmopolitismo como saída para a formação de projetos coletivos, como nova forma de organização política e cultural, capaz de abarcar a sociedade mundial. Como exemplo aponta a preocupação ecológica e seus decorrentes movimentos, resultado do temor aos riscos da Segunda Modernidade.

“Juntamente com a ameaça e a percepção geral da ameaça, surge um interesse extremamente legítimo de preveni-la e eliminá-la. A crise ecológica produz e cultiva uma consciência de Cruz Vermelha cultural. Ela transforma as coisas cotidianas, triviais e sem importância em testes de coragem em que o heroísmo pode ser exibido. Longe de intensificar e confirmar a insipidez da modernidade, as ameaças ecológicas criam um importante horizonte semântico de impedimento, prevenção e ajuda. Este é um clima e um

ambiente moral que se intensifica com o tamanho da ameaça, em que os papéis dramáticos dos heróis e dos vilões adquirem um novo significado cotidiano” (BECK, 1997, p. 66).

Entre os diversos movimentos, o individualismo, na medida em que “mina todo o sistema político”, transforma em zumbis os agrupamentos coletivos como partidos e sindicatos se estes se mantiverem da mesma maneira. Semelhante ao pensamento dialético de Marx e Gramsci, Beck acredita que as antigas instituições sociais não respondem mais as necessidades dos indivíduos do século XXI, mas também não desaparecem para permitir que novas instituições surjam. Como escrevia Marx:

“Os Deuses da Grécia, já tragicamente feridos de morte no *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo, tiveram de morrer novamente de forma cômica nos diálogos de Luciano. Por que essa marcha da história? Para que a humanidade possa *alegremente* separar-se de seu passado. Este *alegre* destino histórico é o que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha” (MARX apud GRAMSCI, 1999, p. 230).

Isto significa que, para Beck, existe a necessidade urgente não só de uma modernização das antigas instituições, mas também do reconhecimento e fortalecimento de espaços políticos transnacionais, que, em sua opinião, teriam maior potencial para representar os interesses coletivos contemporâneos. As Organizações Não-Governamentais, o Fórum Social Mundial, os movimentos das mulheres, dos negros, apresentam-se para o autor como espaços de maior legitimidade e importância no cenário político cosmopolita do que os velhos partidos, amarrados às fronteiras do Estado nacional. Para Beck, Estados nacionais e partidos políticos perdem cada vez mais força e posição quanto mais se mantiverem alheios aos interesses globais (Beck, 2002).

O pedido realizado por Marx na citação anterior é o mesmo de Beck, o surgimento de novos elementos e formas sociais. O último autor radicaliza esta proposta, ao negar que as formas de associação coletivas construídas historicamente na Primeira Modernidade ainda representem papel relevante para a Segunda Modernidade:

“Qualquer um que exclua o conceito de uma ‘morte institucional’ se esquece de que estamos lidando com isso em toda parte, nesta época de mudança social radical: instituições zumbis que têm estado clinicamente mortas durante um longo tempo, mas não são capazes de morrer. Como exemplos, poderíamos considerar os partidos de classe sem classes, exércitos sem inimigos ou um aparelho governamental que, em muitos casos, reivindica começar e manter em andamento as coisas que, independente dele, estão acontecendo” (BECK, 1997, 54).

Os interesses coletivos, representados pelas associações e movimentos políticos internacionalmente estabelecidos, teriam uma chance maior de atuar efetivamente contra os ditames do capital e das corporações multinacionais. Aos Estados nacionais e partidos políticos caberia o papel de reforçar estas associações e procurar integrar seus interesses transnacionalmente (BECK, 2002). Para Beck, não basta reformar o Estado, é preciso mudar seu escopo, tornar sua política um espaço onde os interesses de toda a humanidade estejam sempre presentes, acima do capital, da ciência, do progresso ou mesmo da própria nação.

O ponto chave para compreender a diferença entre a abordagem de Gramsci e Beck em relação aos projetos coletivos se encontra na meta final dos mesmos, ou seja, qual o projeto de sociedade que procuram? O projeto político de Gramsci é a construção do socialismo através da “guerra de posição”, que implica em uma presença forte da sociedade civil através dos aparelhos privados de hegemonia, da política com partidos, da cultura, da ação objetiva e subjetiva dos homens com vistas à construção da “democracia radical”. É a substituição do homem-massa pelo homem-coletivo, a superação do senso comum pela filosofia da práxis, ou seja, o marxismo, fundamento do projeto de sociedade gramsciano. É a revolução como processo, através do embate entre as classes sociais na construção de projetos hegemônicos. Sua proposta contempla uma transformação revolucionária que pode ser sintetizada como “democrático-radical”.

Já em Beck não existe um objetivo, um projeto político coletivo específico, e, para ele, tal seria mesmo impossível frente à importância que ganham as inúmeras individualidades. A arena política parece retornar ao pensamento de Thomas Hobbes, onde é a soma das individualidades que define a sociedade e, da mesma forma, os indivíduos só percebem problemas dignos de ação quando sua própria existência individual é ameaçada pelas ações das diversas forças políticas. A emancipação e a busca por novas formas de sociabilidade são subentendidas à procura pessoal de cada indivíduo. Estes,

“(…) não são mais os ‘protagonistas’ da sociedade industrial simples e clássica, como supunha o funcionalismo. Os indivíduos são construídos através de uma interação discursiva complexa que é muito mais aberta do que supunha o modelo funcionalista de papéis sociais. Ao contrário, o fato é que as instituições estão se tornando irreais em seus programas e fundações, e por isso dependentes dos indivíduos” (BECK, 1997, p. 28).

Para Beck, é a partir das mudanças que as antigas instituições fazem para sobreviver, e do surgimento de novas instituições para a Segunda Modernidade, das subpolíticas, que uma nova forma de sociabilidade se faz possível. Esta permitiria o aparecimento de projetos políticos diversos, totalmente novos e inesperados. O autor acredita que a Segunda Modernidade apresenta uma realidade de tal maneira única que clama por novas respostas cujo arcabouço teórico-filosófico da Primeira Modernidade não mais poderia trazer (BECK, 2002).

Gramsci já postula que filosofias fragmentadas estão dominadas pelo senso comum e pelo folclore, ou seja, permeadas por fragmentos das construções subjetivas/objetivas anteriores. Portanto, o espaço da subpolítica proposto por Beck talvez não construisse mais do que uma estrutura afirmadora dos anseios egoístas de grupos específicos, sem a possibilidade de uma efetiva articulação coletiva, capaz de elaborar uma nova hegemonia. Tais grupos reproduziriam potencialmente a ideologia capitalista. É o que Gramsci define como o processo de “revolução passiva”, que utiliza a cultura, o conhecimento, para garantir a manutenção da ordem vigente.

Que espaços poderiam ser vislumbrados na realidade contemporânea para o fortalecimento dos intelectuais orgânicos e dos aparelhos de cultura que pudessem organizar as idéias fragmentadas e individualizadas? Para Beck estes espaços aparecem através das associações e relacionamentos fora das redes tradicionais da família e do Estado nacional. Elas ocorreriam nas associações pela internet, ou grupos em defesa dos direitos das minorias, ou clubes ligados a algum esporte ou hobby, entre outros, todos resultado da procura dos indivíduos por outras formas de coletividade (Beck, 2002).

Novas formas de organização política poderiam surgir daí, especialmente quando as ameaças da modernidade ficam de tal maneira claras e “escandalosas” que os indivíduos são movidos a detê-las através de movimentos como o Greenpeace, que transformam as escolhas individuais em embates transnacionais. Estes movimentos seriam muito mais efetivos, na opinião de Beck, do que os Estados nacionais e as formas tradicionais de política, partidarista, classista:

“Os adversários das empresas são as ONGs, (...) que sabe[m] abrir o jogo de poder transnacional e atuam com independência total tanto com relação aos Estados quanto às

empresas transnacionais. O fato básico e central de não haver nenhum Estado mundial que as empresas saibam usar a fim de maximizar sua própria posição de poder reverte-se no fato de que não existe segurança jurídica transnacional em todos os setores e de que, por enquanto, os Estados nacionais tampouco têm condições de promover essa segurança abrangente. Isso cria chances enormes de influência da opinião pública mundial que, por sua vez, é mobilizada por sutis movimentos midiáticos de consumidores. (...) Os movimentos de consumidores podem atingir o calcanhar-de-aquiles dos conglomerados transnacionais” (BECK, 2002, p. 142).

Isso remete à perspectiva de que, frente à crise do Estado, a sociedade civil ganha novas feições e encargos e, ao mesmo tempo em que se expande, também se fragmenta, se pulveriza, se congestionam em ações e movimentos, mas perde coesão, agregação e unificação (NOGUEIRA, 2003). Para Gramsci, diferentemente de Beck, a sociedade civil não poderia se sustentar fora do Estado nacional ou em contraposição a ele.

Nesse contexto de fragmentação, de que forma os indivíduos se elevariam de meros agregados e se reconheceriam enquanto classe? A diversidade de formas de vida encontradas na atualidade parece dificultar, para Beck, esta última opção, pois,

“Quem pode saber com segurança, hoje em dia, que bandeira, que etiqueta política representa o ‘progresso’? Enfrenta-se uma dificuldade infernal para se responder a essa pergunta pueril: que querem os sindicatos (...)? Isso se tornou tão difícil porque ocorrem pequenas revoluções programáticas e pessoais dentro das instituições. Quer dizer, a política se diversifica na sociedade, emergem inúmeros lugares subpolíticos que há muito tempo aboliram essa fachada de política única nas instituições e numa sociedade despolitizada para isso emplacadas. Mas, em consequência disso, *coloca-se e agrava-se o problema que aludimos, ou seja, diante da pluralização política, como serão possíveis as decisões democraticamente legitimadas e coletivamente obrigatórias*” (BECK, 2002, p. 103, grifo nosso).

Gramsci poderia refutar este problema por crer no agir coletivo como forma dos indivíduos se modificarem e perceberem seu potencial. Realça-se a individualidade de cada um pela sua participação enquanto membro de uma classe e também do gênero humano. Mesmo indicando que o conhecimento se encontra dentro dos próprios indivíduos, o que inclusive fez Gramsci sofrer muitas críticas póstumas enquanto um individualista e “liberal” (NOGUEIRA, in AGGIO, 1998), o pensador sardo não atribuiu a este indivíduo uma posição indiferente e passiva frente à realidade.

“Com efeito, se o indivíduo, para mudar, tem necessidade de que toda a sociedade mude antes dele, mecanicamente, por meio de sabe-se lá qual força extra-humana, nenhuma mudança jamais aconteceria. Ao contrário, a história é uma contínua luta de indivíduos e de grupos para mudar aquilo que existe em cada momento dado; mas, para que a luta seja eficaz, estes indivíduos e grupos deverão se sentir superiores ao existente, educadores da sociedade, etc. O ambiente não justifica, mas só ‘explica’ o comportamento dos indivíduos, e especialmente daqueles historicamente mais passivos” (GRAMSCI, 2001, p. 54-55).

Para Beck, entretanto, a individualização não permite que os indivíduos da Segunda Modernidade se identifiquem com uma causa específica, uma classe ou grupo. A pluralidade de interesses e significados permite que estes se diluam na cultura moderna, se percebendo como parte de múltiplos significados e, ao mesmo tempo, de nenhum, o que os impulsiona tanto ao apoio como ao retrocesso das lutas sociais que lhes convém. De fato é esta liberdade de escolha para com as instituições modernas que, segundo Beck, daria forças aos indivíduos, pois:

“A individualização altera das mais diversas formas as condições de vida das pessoas, sua orientação, a obrigação de se justificar, a necessidade de tomar decisões. Nem sempre é agradável, para muitos chegar a ser extraordinariamente desagradável e significa ter de resolver toda uma série de problemas daí decorrentes” (BECK, 2002, p. 80).

Para Beck (2002), as instituições organizativas da Primeira Modernidade não garantiriam a transmissão de informação e significado que poderia ser esperado delas para construir nos indivíduos os elementos necessários à sua identificação enquanto classe no sentido gramsciano. Afinal, para o autor elas já não possuem mais a legitimidade na época contemporânea. Para ele, a ineficiência das mesmas resulta num vazio de significados sociais e facilita a busca por novas formas de política além dos modelos tradicionais, das delimitações como esquerda e direita, socialismo e capitalismo:

“um mundo caótico de conflitos, jogos de poder, instrumentos e arenas que pertencem a duas épocas diferentes, aquela do ‘não ambíguo’ e aquela da modernidade ‘ambivalente’. Por um lado, está se desenvolvendo um vazio político das instituições; por outro, um renascimento não institucional do político. O sujeito individual retorna às instituições da sociedade” (BECK, 1997, p. 28).

A resposta de Beck está em sua negação das classes como categoria inerente à realidade contemporânea, pois a fragmentação das instituições seria um reflexo do processo de individualização que as obriga a se adequarem à lógica do indivíduo e não os indivíduos a se definirem pelas instituições/classes. Ao compararmos o período histórico de Gramsci com a

realidade do final do século XX e deste início de século XXI, observa-se que o pensamento desagregado não é uma novidade de nossa época. Se, contemporaneamente, vivemos uma crise em relação aos institutos de representação coletiva, principalmente junto aos partidos políticos e sindicatos, não seria este um motivo para o abandono das idéias que os aglutinam em torno de projetos de classes:

“A forma de pensar desagregada, fragmentária e particularista não se configura apenas no modo de ser das classes sociais das primeiras décadas deste século. Tais características também marcam a cultura do final do século, e inscrevem-se no processo mesmo do movimento do capital, portador de novas contradições no interior das classes sociais. A imediatividade da vida social, o efêmero, o descontínuo, as ações individuais e corporativas ressurgem sob novas aparências. Está claro que a luta de classes continua no cenário, mas elas surgem entrelaçadas pelo jogo das transformações, assumindo novos e múltiplos papéis, diretamente ligados à ação no contexto da vida política e cultural” (SIOMIONATTO, 1993, p. 51).

Para o pensamento marxista, as classes são a forma pela qual se pode melhor apreender a realidade posta pela sociedade capitalista, a desigualdade e as formas de opressão, pois:

“O indivíduo humano só pode se compreender e ser compreendido quando podem ser concretamente determinados os seus interlocutores. O movimento do indivíduo pressupõe o movimento da sua sociedade. Se o movimento geral de uma sociedade (como acontece no capitalismo) lança os indivíduos uns contra os outros, numa competição desenfreada, desunindo-os, a pertinência de todos a uma mesma espécie natural (o gênero humano) não tem força suficiente para reuni-los. O *social* se sobrepõe ao *natural*. A sociedade, na forma partícula por ela assumida, condiciona os indivíduos que a integram, impondo limites à percepção que eles têm da realidade” (KONDER, 1992, p. 121).

Projetos societários implicam uma dimensão política que, mesmo com as grandes transformações capitalistas em curso, provocadas pelo processo de globalização, são igualmente projetos de classe, cujo antagonismo permanece na dinâmica mesma da sociedade. Concordamos com Konder (1992, p. 134) de que na situação atual podemos ver “o aparecimento de grupos instáveis e camadas de difícil definição, proliferando entre o proletariado e a burguesia, assumindo funções novas e papéis múltiplos, que repercutem na sociedade e influenciam a vida política e cultural”. Mesmo assim, “a luta de classes não desaparece, mas as formas pelas quais ela se realiza vão deixando de ser imediatas e diretas, vão se tornando indiretas e sinuosas, passando por mediações cada vez mais delicadas”.

De acordo com Beck, isso remete à varias questões: que interlocutores? Que classes sociais? Onde se encontram? Ao serem definidas pelos cientistas sociais, o que garante que os indivíduos rotulados como parte delas se identifiquem como tais? Para Gramsci a resposta a tais questões passa pela superação dos interesses econômicos-corporativos em direção a um projeto coletivo, ético-político, fundamentado na “vontade” nacional popular. Mas como trilhar este caminho se os problemas dos indivíduos são resolvidos no âmbito individual e do autogoverno?

As propostas dos dois autores são aqui excludentes, pois, enquanto para Gramsci os indivíduos podem alcançar maior liberdade no espaço político, na organização da vontade coletiva, do partido, para Beck é justamente a individualização, que, ao libertar os indivíduos das instituições antigas, lhes possibilita reinventar a política. Os dois autores nos colocam então uma questão: na medida em que os indivíduos obtêm uma super valorização e liberdade de atuação que é mesmo necessária ao capitalismo moderno, poderíamos considerar que isto seria um caminho para uma futura emancipação do gênero humano? Ou se encontrariam os indivíduos ainda limitados pela cultura do capital, que, como Beck coloca, iguala liberdade de consumo com liberdade do indivíduo? Estaria o indivíduo realmente livre para escolher a forma de vida que deseje? Beck acredita que muitas destas respostas surgirão naturalmente, como parte do movimento de modernização do mundo:

“A idéia de que o dinamismo da sociedade industrial acaba com suas próprias fundações recorda a mensagem de Karl Marx de que o capitalismo é o seu próprio coveiro, mas significa também algo completamente diferente. Primeiro, não é a crise, mas repito, as vitórias do capitalismo que produzem a nova forma social. Segundo, isto significa que não é a luta de classe, mas a modernização normal e a modernização adicional que estão dissolvendo os contornos da sociedade industrial. A constelação que está surgindo como resultado disso também nada tem em comum com as utopias até agora fracassadas de uma sociedade socialista. Em vez disso, o que se enfatiza é que o dinamismo industrial, extremamente veloz, está se transformando em uma nova sociedade sem a explosão primeva de uma revolução, sobrepondo-se a discussões e decisões políticas de parlamentos e governos” (BECK, 1997, p. 12-13).

Beck questiona a natureza das mudanças sociais ocorridas nas últimas décadas, pois teriam sido o resultado não da intencionalidade humana e sim um efeito colateral do avanço da modernidade. Isto levou o autor a questionar a validade dos pensadores clássicos, especialmente os da tradição marxista para a leitura e transformação da realidade contemporânea:

“O que foi afirmado é exatamente aquilo que se considera fora de questão no antagonismo unânime existente entre as duas principais autoridades da modernização simples – os marxistas e os funcionalistas – ou seja, não haverá uma revolução, mas uma nova sociedade. Desta forma, o tabu que estamos rompendo é a equação tácita entre latência e imanência na mudança social. A idéia de que a transição de uma época social para outra poderia ocorrer não intencionalmente e sem influência política, extrapolando todos os fóruns das decisões políticas, as linhas de conflito e as controvérsias partidárias, contradiz o auto-entendimento democrático desta sociedade, da mesma forma que contradiz as convicções fundamentais de sua sociologia” (BECK, 1997, p.13).

Acredita-se, no entanto, que o pensamento marxista e, sobretudo, a reflexão gramsciana acerca da política, das relações Estado/sociedade civil e seus embates na construção de hegemonia, das relações objetividade subjetividade, da cultura e dos intelectuais mantêm-se extremamente fértil para a compreensão dos movimentos da atualidade, incluindo os diversos grupos que compõem as *subpolíticas* apontadas por Beck. Ao valorizar o estudo dos elementos mais variados na composição das relações de força, seja através da cultura, da literatura, da língua, das escolas, das religiões, etc. o pensamento de Gramsci demonstra-se extremamente válido e atual para refletir a pluralidade da sociedade moderna e analisar de forma concreta as situações concretas. O pensamento gramsciano impulsiona a busca por novas formas de atuação política, a articulação e a unificação de interesses, a politização das ações e consciências, a superação das tendências corporativas e individualistas possibilitando a construção de uma nova hegemonia com um “Estado social radicalizado, democrático e participativo, que se põem como dínamo da vida coletiva e parâmetro geral dos diversos interesses sociais, balizando-os, de algum modo compondo-os e, sobretudo, libertando-os para uma afirmação plena” (NOGUEIRA, 2003, p.224-25).

Beck, por sua vez, através da Sociedade de risco e de seu estudo crítico sobre os efeitos desta nos indivíduos, também, em termos de diagnóstico, parece revelar muitas das características da modernidade contemporânea. Mas até que ponto o seu projeto de cosmopolitismo e de uma individualidade responsável seria um caminho para o enfrentamento das questões dos indivíduos na atualidade? Como seria a nova sociedade democrática que poderia resultar de sua proposta? Poderia a modernidade reflexiva permitir a ampliação do conhecimento através de extratos individualizados? De que forma os clubes e as associações representariam instituições forjadoras de intelectuais orgânicos, para o enfrentamento das problemáticas levantadas por uma contemporaneidade ameaçada por um capitalismo voraz, que se reflete, muitas vezes, numa

ciência e num progresso dirigidos a poucos? Estaria morto o Estado, “enterrados os partidos e os movimentos políticos coesos, estruturados como organizações permanentes?”. Estaríamos entrando em uma era incontrolável da globalização coordenada por processos ‘cegos’ e ‘incontroláveis’ perpassada por movimentos horizontais, anárquicos e dispersivos, desprovidos de centros organizacionais? (NOGUEIRA, 2003).

Concluindo, percebe-se não se tratam de operações simples e nem de questões de fácil solução conforme evidenciado no pensamento dos dois autores estudados. Parece evidente que ambos indicam possibilidades de emancipação dos indivíduos na sua relação com a sociedade. Para Gramsci, no seu modo de pensar marxista, a compreensão da relação indivíduo/sociedade implica na apreensão de valores ético-políticos historicamente construídos, de valores libertários, da cultura, da política, apostando sempre em um processo contínuo de aprendizagem, vivência e transformação dos indivíduos perante si e a coletividade, constituindo a verdadeira “*civiltà*”. Beck, por sua vez, nos propõe a procura por um indivíduo conseqüente, com o olhar aberto à compreensão de um mundo cujas ameaças e problemas não podem mais ser descobertas em antigos manuais e frases prontas, cuja reflexão contínua e criativa sobre a realidade é, acima de tudo, sua maior ferramenta para o conceber de uma humanidade nova e mais justa.

Compreender como os indivíduos se movem e se situam diante das transformações provocadas pelo atual estágio do capitalismo é, sem dúvida, uma reflexão necessária e de grande relevância. Através do presente estudo pode-se verificar que os dois autores contribuem de maneira significativa para o debate. Reafirma-se, contudo, que existe uma distinção entre as propostas dos mesmos que não é de “mérito”, mas de “método”, o que implica numa determinada visão de homem e de sociedade. Enquanto em Gramsci reafirma-se a possibilidade do marxismo como paradigma para a superação do projeto de sociedade vigente, em Beck delinea-se uma perspectiva de crítica ao sistema capitalista, sem, ao mesmo tempo, uma proposta para sua superação.

Referências Bibliográficas

- AGGIO, Alberto (org). **Gramsci, a vitalidade de um pensamento**. São Paulo: UNESP, 1998. 205 p.
- ALCARO, Mario. *Identità individuali e identità collettive. Per una “democrazia possibile”*. In: **Rivista Critica Marxista**, bimestre setembro-outubro, Roma Editori Riuniti, 2003, p.14-24.
- AZEVEDO, Adriana. *Serviço Social e marxismo: uma discussão da problemática do indivíduo*. In: **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 57, São Paulo, Cortez, 1998, pp.109-132.
- BADALONI, Nicola. et. al. **Política e História em Gramsci**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- BARCELLONA, Pietro. *Epistemologia e socialità*. In: **Rivista Critica Marxista**, bimestre setembro-outubro, Roma Editori Riuniti, 2003, p.25-32.
- BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 213 p.
- BECK, Ulrich. **Liberdade ou Capitalismo**. São Paulo: UNESP, 2002. 225 p.
- BECK, Ulrich. **Risk Society. Towards a New Modernity**. London: Sage Publications, 1992. 259 p.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997. 264 p.
- BRITO, Daniel Chaves de; RIBEIRO, Tânia Guimarães. *A modernização na era das incertezas: crise e desafios da teoria social*. In: **Ambient. soc.** [online]. 2003, vol.5, no.2, p.147-164. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2003000200009&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1414-753X.
- BURGOS, Raul. **As desventuras da “determinação”: elementos críticos da epistemologia marxista**. Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto. Departamento de Serviço Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci – Um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 142 p.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Crítica e Utopia em Rosseau**. In: *Lua Nova*. No. 38, CEDEC, 1996.
- COUTINHO, Carlos Nelson (Org); TEIXEIRA, Andréa de Paula (Org). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 294 p.
- DIAS, Edmundo. et al. **O outro Gramsci**. São Paulo: Xamã, 1996. 220 p.
- DURKHEIM, Emile. **Educação e sociologia**. 4 ed. Trad. Lourenço Filho. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1955.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1993.
- EVANGELISTA, João E. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. São Paulo: Cortez, 1992. 104 p.
- GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. 2^a ed. São Paulo: UNESP, 1991. 177 p.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 1, 1999.
- _____. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 2, 2000a.

- _____. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 3, 2000b.
- _____. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 4, 2001.
- _____. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 5, 2002a.
- _____. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 6, 2002b.
- HALL, Stuart. **Cultural Representations and Signifying Practices**. London: Sage Publications, 2001.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: (1830). Vol 3**. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martin Fontes, 1997. 329 p.
- HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona, Peninsula, 1977.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1984. 509 p.
- IAMAMOTO, Marilda V. **Trabalho e indivíduo social: um estudo sobre a condição operária na agroindústria canavieira paulista**. São Paulo: Cortez, 2001. 294 p.
- IAMAMOTO, Marilda V. **Renovação e conservadorismo no serviço social**. São Paulo: Cortez, 1992. 216 p.
- IANNI, Octávio. **A Sociedade Global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992. 194 p.
- IANNI, Octávio. *A sociologia e as questões sociais na perspectiva do Século XXI*. In: SANTOS, José V. dos (Org.); GUGLIANO, Alfredo A. (Org.). **A Sociologia para o Século XXI**. Porto Alegre: 1999. p. 15-32.
- KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis**. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 141 p.
- LAHUERTA, Milton. *Gramsci e os Intelectuais: entre clérigos, populistas e revolucionários (Modernização e Capitalismo)*. In: **Gramsci, a vitalidade de um pensamento**. AGGIO, Alberto (org.). São Paulo: UNESP, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- LOCKE, John. **A letter Concerning toleration Concerning civil Government Second essay concerning human....** Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1984. 509 p.
- MARKUS, Gyorgy. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Capital**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. 434 p.
- MARX, Karl. **Contribuição a crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983. 351p.
- MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Mandacaru: 1990. 165 p.
- NETTO, José P. *A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea*. In: **Capacitação em serviço social e política social: Módulo 1**. Brasília: CEAD, 1999. p. 91-111.
- NOGUEIRA, M. A . As três idéias de sociedade civil, o Estado e a politização. In: COUTINHO, C. N. e TEIXEIRA, A de P (orgs.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.215-234.

- PRESTIPINO, Giuseppe. *Individualità e socialità*. In: **Rivista Critica Marxista**, bimestre setembro-outubro, Roma Editori Riuniti, 2003, p.62-72.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 330 p.
- SANTUCCI, Antonio A. *Individualismo, comunicação e luta de classes: Gramsci e a sociologia contemporânea*. In: COUTINHO, Carlos Nelson (Org); TEIXEIRA, Andréa de Paula (Org). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 251-260.
- SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e a Sociedade Civil**. Petrópolis, Vozes, 1999. 280 p.
- SEVE, Lucien. **Marxismo e a teoria da personalidade**. Lisboa, Livros Horizonte, 1979.
- SIMIONATTO, Ivete. **Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social**. São Paulo: Cortez, 1995. 281 p.
- SIMIONATTO, Ivete. **Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social**. 1993. 368 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- TONET, Ivo. *A crise das ciências sociais: pressupostos e equívocos*. In: **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 14, São Paulo, Cortez, 1993, pp.103-117.