

Anthony Giddens e Christopher Pierson

O Sentido da Modernidade

Conversas com

Anthony Giddens

O Sentido da Modernidade

O Sentido da Modernidade



EDITORA FGV

Conversas com
**Anthony
Giddens**

O Sentido da Modernidade

José Carlos Rodrigues dos Santos
Dr. em Ciências Sociais

Dr. em Ciências Sociais
Dr. em Antropologia Social

Anthony Giddens e Christopher Pierson

Conversas com
**Anthony
Giddens**

O Sentido da Modernidade

Tradução
Luiz Alberto Monjardim



EDITORA **FGV**

ISBN — 85-225-0306-0

Copyright © 1998 by Anthony Giddens and Christopher Pierson
Título do original: *Conversations with Anthony Giddens; making sense of modernity.*
Publicado em português mediante contrato com a Polity Press Ltd.

Direitos desta edição reservados à
EDITORA FGV
Praia de Botafogo, 190 — 12º andar
22253-900 — Rio de Janeiro — Brasil
Tel.: 0-xx-21-559-5533 — Fax: 0-xx-21-559-5541
e-mail: editora@fgv.br
http://www.fgv.br/publicacao

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright (Lei nº 5.988)

1ª edição — 2000

EDITORACÃO ELETRÔNICA: Denilza da Silva Oliveira, Jayr Ferreira Vaz, e Simone Ranna
REVISÃO: Aleidis de Beltran e Fatima Caroni
PRODUÇÃO GRÁFICA: Helio Lourenço Netto

CAPA: Alvaro Magalhães

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
Mario Henrique Simonsen/FGV

Giddens, Anthony.

Conversas com Anthony Giddens : o sentido da modernidade / Anthony Giddens e Christopher Pierson; tradutor Luiz Alberto Monjardim. — Rio de Janeiro : Editora FGV, 2000.

156p.

Tradução de: *Conversations with Anthony Giddens; making sense of modernity.*

Inclui bibliografia.

1. Giddens, Anthony — Entrevistas. 2. Sociologia — Filosofia. 3. Civilização moderna. I. Pierson, Christopher. II. Fundação Getulio Vargas. III. Título

CDD — 301.01

Sumário

Prefácio	7
Agradecimentos	9
→ Uma introdução à sociologia de Anthony Giddens <i>Martin O'Brien</i>	11
ENTREVISTA 1	
→ Vida e carreira intelectual	29
ENTREVISTA 2	
Da sociologia clássica à sociologia moderna	45
ENTREVISTA 3	
Teoria da estruturação	61
→ ENTREVISTA 4	
Modernidade	73
ENTREVISTA 5	
Da transformação da intimidade à política vital	89
ENTREVISTA 6	
A política para além da esquerda e da direita	111
ENTREVISTA 7	
Política mundial	123
Política da sociedade de risco	139
Riscos, alarmismos, pesadelos	149

Prefácio

Como diz Martin O'Brien em seu ensaio introdutório, Anthony Giddens é uma espécie de fenômeno das ciências sociais. Ao longo de um quarto de século de incansável produtividade, firmou-se como um dos mais competentes e citados teóricos sociais do mundo. Suas áreas de interesse, extremamente diversas, vão desde a mais árida filosofia européia até o discurso terapêutico dos manuais de auto-ajuda, e sua obra se baseia na visão crítica de uma extraordinária gama de textos dentro e fora dos cânones das ciências sociais. Ele ajudou a criar toda uma nova terminologia que nos permite entender o que é viver no mundo rapidamente cambiante da modernidade: estruturação, consciência prática, distanciação tempo-espaço, risco fabricado, política vital. Como se isso não bastasse, Giddens também encontrou tempo para co-fundar sua própria editora, dirigir a nova Faculdade de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Cambridge, e ainda testemunhar a fracassada tentativa de seu querido time de futebol, o Spurs, para reviver as glórias de sua juventude nos subúrbios do norte de Londres.

Em 1997, Giddens enfrentou seu mais importante desafio como reitor da London School of Economics. Giddens tem uma noção muito clara do papel peculiar da LSE, escola que sempre esteve especialmente engajada no mundo real da política e do planejamento, sobretudo em períodos de reforma sistemática. Nos últimos anos, Giddens tem-se mostrado cada vez mais atuante no mundo da política tradicional. Desde que assumiu a direção da LSE, tratou rapidamente de estabelecer os vínculos que irão ativar a "relação especial" da escola com o mundo da prática política. Que a posse de um reitor militante na LSE se fizesse em breve acompanhar da eleição do primeiro governo de centro-esquerda no lapso de uma geração foi como um sinal de novos tempos. E a crença de Giddens na importância do "centro radical" e de uma "Terceira Via" passando "além da direita e da esquerda" fez dele uma figura popular e influente no topo da hierarquia do Novo Trabalhismo.

As entrevistas que constituem a maior parte deste livro foram todas realizadas nos meses que se seguiram à posse de Giddens na LSE e à vitória do Novo Trabalhismo em 1º de maio de 1997. Elas procuram abranger toda

a gama de seu pensamento desde o início dos anos 1970, começando por seu diálogo com os criadores da sociologia "clássica" e concluindo com suas idéias sobre a natureza da política mundial sob a "modernidade reflexiva". O estilo é coloquial, recorrendo-se o mínimo possível ao jargão técnico. Procurei fazer perguntas que qualquer leitor interessado pudesse formular, deixando que Giddens as respondesse em seu estilo inconfundivelmente claro e conciso.

Giddens continua sendo uma figura controversa. Seus críticos insistem em que sua obra não é propriamente abrangente e variada, mas superficial e eclética. Alegam que ele nunca fica numa posição por tempo suficiente quer para ser obrigado a definir-se, quer para estabelecer a verdade daquilo que (para eles) não passa de meras conjecturas. Mas até mesmo seus críticos mais severos dificilmente negariam que a obra de Giddens fervilha de idéias polêmicas e de sugestões instigantes. Outros preferirão simplesmente admirar e apreender com esse *tour de force* intelectual.

Chris Pierson
Nottingham
Março de 1998

Agradecimentos

Agradecemos à *London Review of Books* e à Polity Press a autorização concedida para reproduzir os seguintes textos de Anthony Giddens:

Riscos, alarmismos, pesadelos (Why sounding the alarm on chemical contamination is not necessarily alarmist. *London Review of Books*, 5-9-1996);

Política da sociedade de risco (Risk society: the context of British politics. In: Franklin, Jane (ed.). *The politics of risk society*. Polity Press, 1997. p. 23-34).

Uma introdução à sociologia de Anthony Giddens

Martin O'Brien

Anthony Giddens é um dos principais sociólogos britânicos do pós-guerra. Seus trabalhos, que abarcam mais de três décadas de mudanças sociais e políticas, estiveram à frente do desenvolvimento da teoria e da prática sociológicas nos anos 1980 e 90. Suas interpretações da sociologia clássica foram por 20 anos (e continuam a ser) a base de boa parte do ensino de graduação e pós-graduação em teoria sociológica, e sua criativa reconstrução das principais questões da sociologia suscitou em igual medida o debate acadêmico e a polêmica intelectual. Teórico social capaz de traçar programas de ação, editor independente e filósofo político de crescente influência, Giddens enfrenta agora o desafio profissional de dirigir a London School of Economics and Political Science no período incerto do primeiro governo trabalhista desde os anos 1970.

Ao iniciar o leitor na enorme riqueza do pensamento de Giddens, quero ater-me às linhas mestras de seu projeto, e não nos detalhes cruciais de alguns de seus aspectos específicos. Em particular, enfatizarei as ligações entre os diferentes elementos de sua variada produção, a fim de traçar um mapa conceitual de seu pensamento teórico e filosófico. Assim, pretendo não apenas dar uma noção da importância de seu trabalho, mas também esclarecer certas questões cruciais suscitadas por sua reconstrução da sociologia. Começarei por fazer alguns comentários sobre a visão de Giddens a respeito da sociologia, antes de esboçar algumas das linhas gerais de seu trabalho.

O trabalho sociológico

Segundo Giddens, a sociologia é um tipo especial de disciplina intelectual. À diferença dos cientistas físicos, o sociólogo procura compreender um

mundo que já é compreendido por seus membros. Os "objetos" da investigação sociológica — aquilo que as pessoas dizem e fazem, aquilo em que acreditam e aquilo que desejam, como elas constroem instituições e interagem entre si — são distintos dos objetos de ciências naturais como a física, a química ou a biologia, na medida em que as ações e interações das pessoas, bem como suas crenças e desejos, constituem um aspecto essencial do mundo que o sociólogo investiga. Além disso, esse mundo não pode ser reduzido a um conjunto de significados ou a um sistema explanatório que seja o "certo". O mundo social é irredutivelmente caracterizado por um complexo de significados, interpretações e modelos de crença rivais e por vezes conflitantes. Quando os físicos discutem se (e por que) o universo está em expansão, eles estão discutindo a causa e a natureza únicas das relações físicas básicas entre energia e matéria. Quando os sociólogos discutem se (e por que) a sociedade está dividida por relações de classe, gênero, etnicidade ou personalidade, eles estão discutindo as complexas interseções entre diferentes planos de experiência e ação sociais. Os sociólogos têm que conceber formas alternativas de explicação para cada uma dessas forças sociais, pois as relações básicas entre indivíduos e sociedade não têm uma causa ou natureza única.

Tomando outro exemplo, um químico, ao procurar compreender as propriedades da água, não precisa indagar se alguns átomos de hidrogênio tinham a *intenção* de unir-se a alguns átomos de oxigênio para formar um lago ou um oceano; muito menos o que *significa*, para os diferentes átomos de hidrogênio, juntar-se a átomos de oxigênio para produzir água. Já o sociólogo se depara precisamente com este problema: as pessoas têm motivações e propósitos para fazer o que fazem; sabem (em sua maioria) por que fazem o que estão fazendo; e o significado de suas ações e interações lhes é, até certo ponto, transparente. Enquanto os átomos de hidrogênio e oxigênio não tinham a intenção de formar nenhum lago ou oceano, as pessoas têm manifestamente a intenção de casar-se ou separar-se, de viver na cidade ou no campo, de trabalhar em troca de um salário ou contratar alguém para fazê-lo em seu lugar. Pode ser que certas pessoas se casem ou trabalhem a contragosto, mas ninguém se casa ou trabalha involuntariamente. Assim, ao contrário das ciências naturais, a sociologia deve procurar compreender as relações entre as intenções e propósitos das pessoas e a natureza do mundo social em que vivem.

Mas o problema sociológico torna-se ainda mais complicado pelo fato de os sociólogos pertencerem ao mundo que investigam: eles adotam as mesmas rotinas diárias para levar a vida e agir e interagir deliberadamente com as pessoas e as instituições que são objeto de seu estudo. O ser social do sociólogo, incluindo o que o sociólogo sabe a respeito dos objetos de sua pesquisa, é inevitavelmente mediatizado pelo mundo social em que ele vive. Ao tentar explicar esse mundo, o sociólogo tem que valer-se das noções do senso comum e das crenças e significados socialmente estabelecidos que fazem esse mundo ser tal como é. Enquanto o químico do exemplo citado não se vale

nem pode valer-se da explicação do átomo de hidrogênio para sua existência física, o sociólogo *tem* que se valer das explicações que as pessoas comuns dão para sua existência social. O sociólogo é antes de tudo um simples membro do mundo que ele próprio investiga, e suas explicações para o mesmo, assim como as de qualquer outra pessoa que nele vive, são parte essencial da natureza básica desse mundo.

Assim, a tarefa do sociólogo — explicar como funciona o mundo social ou como e por que uma sociedade se organiza de tal forma e não de outra — parece à primeira vista uma versão secundária, ou glosa, da explicação que comumente todos damos para o mundo. Afinal, se as pessoas quase sempre sabem o que fazem e por que o fazem, se elas conhecem e compreendem as causas e conseqüências de suas atividades diárias e corriqueiras, então a explicação do sociólogo é apenas mais uma entre todas que se podem dar para o mundo, não sendo nem mais nem menos esclarecedora, rigorosa ou acurada que qualquer outra. Ora, que faz de mais o sociólogo que nos leve a supor que sua explicação profissional do mundo tenha algum valor?

A resposta de Giddens é sugerir que a sociologia procede a uma “dupla hermenêutica”: como espiral, ela se aproxima ou se afasta dos conhecimentos da vida cotidiana. Seu destino é ver-se enredada nas noções do senso comum usadas pelas pessoas para explicar seu mundo. Como assinala Giddens, conceitos e idéias que foram amplamente desenvolvidos em sociologia — como “status social”, carisma de líderes religiosos e políticos ou “pânico moral” — são hoje largamente utilizados na mídia e em banais discussões cotidianas. Estudos sociais sobre índices de divórcio, distribuição da riqueza, morbidade, renda, estilo de vida, efeitos da mídia, modelos de formação familiar etc. servem hoje de base à formulação de políticas locais e nacionais. O saber sociológico torna-se fatalmente “aquilo que todos sabem” porque tal saber é precisamente um dos principais meios de que dispõem os membros da sociedade moderna para compreender e explicar o funcionamento dessa sociedade. O saber sociológico penetra, passa a integrar e ajuda a transformar o próprio mundo que ele procura analisar e explicar.¹ O trabalho sociológico é, pois, um esforço crucial: vale-se de noções comuns partilhadas pelos membros da sociedade, mas as reformula e as amplia para ajudar no processo de mudança social positiva. Trata-se do exercício consciente do que Giddens chama de reflexividade social (que explicarei mais detalhadamente a seguir): a aplicação reflexiva do conhecimento sobre o mundo social para enfrentar o desafio de novas circunstâncias e condições no mundo social. Enunciada dessa forma, a idéia parece sedutoramente simples, mas seu surgimento na obra de Giddens e sua difusão nos meios sociológicos exigiram uma longa e árdua expedição às selvas do pensamento sociológico clássico e contemporâneo.

¹ Ver Giddens, 1996:4-5, 77.

Acerto de contas com os clássicos

Giddens começou a escrever e publicar trabalhos sobre teoria sociológica clássica no final dos anos 1960. A interpretação das obras dos teóricos clássicos (especialmente Marx, Weber e Durkheim) que então predominava nessa disciplina provinha da corrente americana, sobretudo dos trabalhos de Talcott Parsons. Além de predominar na *interpretação* das obras clássicas, tal corrente tendia a predominar também no modo de aplicá-las a problemas práticos — por exemplo, desvio, saúde e doença, efeitos dos meios de comunicação de massa ou integração social. Nos anos 1960, Giddens abordou simultaneamente ambas as tendências. No primeiro caso, repensou as sociologias de Marx, Weber, Durkheim e Simmel. No segundo, empenhou-se a fundo em repensar a sociologia do suicídio. A escolha desse problema como meio de investigar a teoria sociológica foi importante por várias razões. Primeiro porque levou Giddens a reavaliar sistematicamente a obra de Émile Durkheim — cujo estudo sobre o suicídio (1897) representara uma tentativa de erigir a nova disciplina da sociologia numa ciência positiva e objetiva da sociedade. Segundo porque, como Durkheim reconhecera, o estudo do suicídio representa um trabalho teórico fundamental de investigação sociológica. Trata-se de mostrar como é possível a uma ciência social, que lida com forças sociais, estruturas sociais e ação social, compreender um evento que, segundo o senso comum, parece extremamente pessoal e privado. Por fim, o problema do suicídio foi também importante na medida em que Giddens, ao tratar do tema, teve que lidar com uma divisão radical, dentro da sociologia, entre duas formas aparentemente opostas e mutuamente excludentes de abordar o estudo de um problema comum — a abordagem “positivista” e a abordagem “fenomenológica” —, as quais representavam duas sociologias distintas no seio da academia do pós-guerra.²

Em suma, a abordagem positivista, pautando-se pelos métodos de Durkheim, procurava mostrar as correlações objetivas entre os índices de suicídio e vários fatores externos tais como o isolamento urbano.³ A abordagem fenomenológica, inspirada na filosofia de Edmund Husserl, investigava em que circunstâncias e com que conseqüências se dava ao evento de um óbito o significado subjetivo de “suicídio”. A visão positivista entende que os dados oficiais referentes aos índices de suicídio retratam mais ou menos fielmente a realidade social, ao passo que a visão fenomenológica contesta essa idéia mostrando que os fatores culturais e subculturais é que determinam se certo óbito será ou não classificado como suicídio — oficialmente ou não.⁴ No que diz respeito ao problema do suicídio, a divisão em “duas sociologias” pode ser

² Ver Dawe, 1970.

³ Ver Sainsbury, 1955.

⁴ Ver Douglas, 1967.

resumida em duas questões contraditórias: será que o conceito sociológico de suicídio equivale apenas àquilo que é oficialmente considerado suicídio por legistas e outros funcionários? Ou então: será que compete à sociologia investigar as culturas e subculturas nas quais as pessoas entendem e atribuem significado pessoal aos óbitos como suicídios?

Embora Giddens tenha despendido muita energia intelectual na solução desse enigma, sua abordagem da questão específica do suicídio na teoria sociológica não foi amplamente adotada pela comunidade das ciências sociais, em parte porque o problema analítico do suicídio não constava da pauta dos trabalhos da sociologia. No começo dos anos 1970, o problema do suicídio começou a sair da pauta do próprio Giddens, que passou a dedicar-se a certas questões teóricas mais gerais suscitadas por esse problema. No restante daquela década e no início dos anos 1980, seus trabalhos se caracterizaram sobretudo pela tentativa, embora nem sempre muito explícita, de interligar a corrente do pensamento durkheimiano com a corrente filosófica husserliana.

Em 1971, Giddens publicou *Capitalism and modern social theory*, seu livro mais conhecido durante uma década e que — surpreendentemente, considerando os numerosos trabalhos desde então publicados sobre os mesmos temas — continua sendo uma das melhores fontes sobre Marx, Weber e Durkheim. A obra marcou o início dessa incursão que Giddens ainda hoje realiza pelos meandros da teoria sociológica. Em 1972, surgiram dois livros afins: uma coletânea de textos de Durkheim (Giddens, 1972a) e uma breve reflexão sobre os escritos sociais e políticos de Max Weber (Giddens, 1972b). No ano seguinte, tivemos a publicação de *The class structure of the advanced societies* (Giddens, 1973), e posteriormente a organização de duas coletâneas: uma sobre positivismo e sociologia (Giddens, 1974), outra sobre as elites na sociedade britânica (Giddens & Stanworth, 1974). Nesse mesmo período, Giddens escreveu também artigos para a imprensa, reunidos depois numa coletânea intitulada *Studies in social and political theory* (Giddens, 1977). Nesses ensaios, Giddens aprofundou sua abordagem dos clássicos da sociologia, focalizando também as tendências mais recentes das ciências sociais — representadas, entre outros, por Talcott Parsons e o funcionalismo estrutural, Jürgen Habermas e a teoria crítica, e Harold Garfinkel e a etnometodologia. Nessa fase de reflexão teórica e filosófica, Giddens lançou as bases do novo paradigma sociológico por ele proposto em escritos ulteriores: a *teoria da estruturação*, cujo esboço foi delineado em *New rules of sociological method* (Giddens, 1976).

O título desse livro (“Novas regras do método sociológico”) é esclarecedor por várias razões. Tal como sua abordagem anterior do problema do suicídio na sociologia, vinha recordar a importância de Émile Durkheim para a sociologia contemporânea. Em *As regras do método sociológico* (1895), Durkheim expusera a sua visão da sociologia: ciência sistemática, rigorosa e empírica, a sociologia vê o mundo como fonte de dados objetivos e se compara às ciências naturais, não se deixando influenciar pelas crenças e intenções

subjetivas de seus praticantes. Para Giddens, no entanto, a reformulação da perspectiva sociológica na segunda metade do século XX requer a reincorporação do elemento subjetivo, ainda que por meios não conjeturados por Durkheim. Em suma, para Giddens, a sociologia deve levar em conta que o mundo tem significado e importância pessoais para seus membros, cujas intenções, de uma maneira ou de outra, são essenciais para o conhecimento sociológico. Por outro lado, a disciplina não conta explicar como cada indivíduo ajuda a construir a história coletiva da sociedade. Assim, o livro *New rules of sociological method* é ao mesmo tempo o reconhecimento da importância de Durkheim para a sociologia de Giddens e um acerto de contas com a linha durkheimiana. Embora trate-se essencialmente de uma crítica das sociologias interpretativas (ou, de certo modo, fenomenológicas), é também o reconhecimento explícito de que é necessário ir além de Durkheim. Após a publicação dessa obra, tem início um novo capítulo na sociologia de Giddens. Três anos depois, seu novo paradigma, a *teoria da estruturação*, ganharia um primeiro esboço sistemático em *Central problems in social theory* (Giddens, 1979).

A teoria da estruturação

Detive-me na relação de Giddens com a sociologia de Durkheim, em particular, porque ela é fundamental para a sua — ou qualquer outra — proposta de reconstrução da disciplina. Isso não quer dizer que outros sociólogos clássicos — em especial Marx e Weber — não tiveram importância em sua obra, pois de fato tiveram. Mas Durkheim foi a mais importante influência clássica na teoria da estruturação porque seu legado levou Giddens a adotar uma idéia altamente formal e abstrata de “estrutura social”. Enquanto Marx, por exemplo, geralmente apresenta uma descrição vívida e detalhada das estruturas do sistema capitalista — as fábricas, os bairros pobres e superpovoados, os instrumentos de produção, a opulência da classe burguesa, a difamação e degradação inevitáveis do proletariado, a formação dos movimentos e partidos operários e assim por diante —, Durkheim descreve as estruturas indiretamente, por analogia com as células e os órgãos dos seres vivos. As estruturas sociais são cimentadas por “obrigações sociais” que o sociólogo só vê abstratamente — como padrões mais ou menos estáveis e regulares de integração social. Giddens adota um enfoque formalista similar, mas sustenta que o conceito de “estrutura” não tem em si mesmo qualquer utilidade para a sociologia e que os sociólogos deveriam referir-se às “propriedades estruturantes” da interação social como meios pelos quais as pessoas logram seus intentos e objetivos.

Visto que a sociologia deve levar em conta que o mundo tem significado para seus membros, os quais, ao menos em parte, o reproduzem e transformam, então, como afirma Giddens, qualquer explicação sociológica do

mundo deve reconhecer que as próprias explicações que as pessoas comuns dão para o mundo constituem uma espécie de sociologia. A visão e a interpretação sociológicas não são privilégio exclusivo de sociólogos profissionais. O comportamento rotineiro das pessoas revela e atesta a importância do conhecimento sociológico na conduta cotidiana. As regras de conversação, as expectativas comportamentais ou os ritos das relações interpessoais, por exemplo, baseiam-se no conhecimento a respeito de como e por que a vida social acontece: quem fala ou silencia e quando, quem fica de pé ou senta e por quê, quem faz parte ou não e onde, quem é reverenciado ou injuriado e como, tudo isso são elementos mundanos das sociologias cotidianas. O conhecimento (por mais parcial ou fragmentado que possa parecer) a respeito de como funciona o mundo social baseia-se nas ações e interações das pessoas em seu viver cotidiano. Constitui-se em “sociologias práticas” que as pessoas habitualmente utilizam sem se dar conta disso. Esse conhecimento a respeito de como funciona o mundo é análogo às regras da linguagem. Os que falam bem uma língua podem usar as regras de gramática para se comunicar entre si, mas não precisam fazer de seu conhecimento gramatical uma característica explícita daquilo que estão dizendo. Na verdade, se os interlocutores tivessem que estabelecer regras gramaticais toda vez que se comunicam, acabariam por comunicar muito pouco. Ao usarem as regras gramaticais para comunicar algo, os interlocutores indeliberadamente as reproduzem como regras gramaticais. Quando falo, meu intento é comunicar algo, e posso valer-me de certas regras gramaticais para tornar aquilo que estou dizendo mais plausível, convincente ou poético, por exemplo. Embora eu possa usar conscientemente as regras da gramática para realizar o meu intento, não se pode dizer que o meu intento inclui a reprodução dessas regras. A reprodução das regras gramaticais é, do ponto de vista do uso que lhes dou, uma *conseqüência indeliberada* de meu esforço para comunicar algo.

Analogamente, diz Giddens, as pessoas também conhecem “regras” de ação e interação sociais que elas não precisam formular explicitamente para poder viver em sociedade ou lidar com as instituições. As pessoas se valem de regras de ação e interação como meio para realizar as coisas cotidianamente. Mas esse “valer-se” tem como conseqüência a reprodução dessas regras como propriedades estruturantes de sua ação e interação. A aparente objetividade do mundo social, ou seja, os modos pelos quais ele se mostra, do ponto de vista de qualquer indivíduo, ordenado e regulamentado, é na verdade uma conseqüência indeliberada — um resultado não premeditado por qualquer pessoa ou grupo — das práticas rotineiras que todos devem adotar para conduzir suas atividades diárias.

Giddens não nega que haja diferenças entre as regras da linguagem e as regras sociais. Ele diz que as propriedades estruturantes da ação social, assim como as regras da linguagem, não são apenas *restrições* ao que se pode ou não se pode realizar: as estruturas sociais não são meramente “fatos” ex-

ternos ou que imponham restrições ao uso que lhes dão as pessoas. São antes condições da ação social que se reproduzem através da ação social. De modo simplificado, isso é o que Giddens quer dizer quando escreve:

Tal como vou empregá-lo, o termo 'estrutura' se refere a 'propriedade estrutural' ou, mais precisamente, a 'propriedade estruturante', propriedades estruturantes que vinculam tempo e espaço nos sistemas sociais. Afirimo que tais propriedades podem ser entendidas como regras e recursos implicados recursivamente na reprodução dos sistemas sociais. As estruturas existem paradigmaticamente, como um conjunto ausente de diferenças, temporariamente 'presentes' apenas em sua substantificação, nos momentos constitutivos dos sistemas sociais (Giddens, 1979:64).

A partir de 1979, a elaboração da teoria da estruturação toma rumos bastante complexos e divergentes, indo de encontro às sociologias marxistas da mudança social em *A contemporary critique of historical materialism. Volume 1: Power, property and the State* (1981). Nesse livro, Giddens rejeita a visão linear do progresso histórico proposta por Marx — segundo a qual um modo de produção inevitavelmente dá lugar a outro sob a pressão conjunta de suas contradições internas e de uma classe revolucionária ansiosa por subverter as condições vigentes. Giddens, por sua vez, desenvolve uma nova tipologia dos sistemas sociais enquanto ajustes entre relações tempo-espaço — tema que foi aprofundado no livro *The constitution of society* (1984), onde vamos encontrar a exposição formal (e, ao menos até agora, definitiva) da teoria da estruturação. Em suma, toda sociedade historicamente localizada codifica relações de tempo e espaço em suas instituições, costumes e práticas. Todo tipo de ação social está sempre situado *no tempo e no espaço*, mas também dá substância *ao tempo e ao espaço*. Nas sociedades pré-modernas, tempo e espaço estão intrinsecamente ligados a "lugar". Toda atividade realizada numa dada ocasião — trabalhar, transacionar bens e serviços ou mesmo conversar — transcorre num contexto espacial limitado e estreitamente vinculado. O "quando" da atividade está intimamente ligado ao "onde" da atividade. No mundo moderno, porém, tempo e espaço se organizam independentemente um do outro: hoje, basta apertar uma tecla de computador para efetuar transações econômicas através dos diversos continentes e fusos horários; as telecomunicações possibilitam não só conversar a longa distância, mas também ver imagens de eventos ocorridos em qualquer parte do mundo numa tela instalada em qualquer outra parte, simultaneamente ou em sucessivas reprises. Toda ação social ocorre *no tempo e no espaço*, mas as maneiras pelas quais tempo e espaço se organizam *através* da ação social são diferentes nas sociedades modernas e nas sociedades tradicionais.

A teoria da estruturação foi também aplicada à questão do Estado e da violência estatal em *The nation State and violence* (1985) (volume 2 de *A contemporary critique of historical materialism*), bem como a questões referentes a ideologia, espaço e tempo, revolução, classe social e poder. Nessa fase de

sua obra, porém, a questão do “moderno” adquire nítida e crescente importância no projeto de Giddens. De fato, os textos posteriores dedicados especificamente a essa questão, os quais abordarei a seguir, baseiam-se todos nos conceitos e pontos de vista corporificados na teoria da estruturação em fins dos anos 1970 e início dos 80.

Acaso somos modernos?

A idéia de que o mundo de hoje é um mundo “moderno” faz parte das noções do senso comum: parece fato evidente, inquestionável. Por todas as medidas e padrões do senso comum, o mundo contemporâneo é incomparavelmente moderno, mais intensamente e extensamente moderno do que poderiam imaginar os artistas e arquitetos modernistas do início do século XX. Qualquer simples comparação entre a vida na década de 1990 e a vida na década de 1890 mostra que houve muitíssimos progressos tecnológicos e sociais. Aviões a jato, videocassetes, microondas, computadores, energia nuclear, ônibus espaciais, engenharia genética, Estado do bem-estar social (por enquanto), televisão, antibióticos e assim por diante, tudo isso parece confirmar que o mundo é hoje muito mais complexo, sofisticado e adiantado do que no passado. Em comparação com a década de 1890, portanto, a vida na década de 1990 parece incontestavelmente “moderna”, tanto assim que, para alguns, é ainda mais que moderna: é “pós-moderna”.

Mas que é ser “moderno”? O que torna a sociedade contemporânea mais moderna que as sociedades de nossos antepassados? Nossos próprios bisavós acreditavam ser modernos em comparação com seus antecessores. Em que a sociedade atual é tão diferente das anteriores que possamos nos considerar modernos *em comparação* com elas? Nesta ou naquela versão, tais questões alimentaram boa parte da disciplina sociológica: definir as características específicas do presente em relação ao passado tem sido fundamental para o conhecimento da sociologia a respeito de si mesma. Numa série de livros especialmente dedicados a essa questão,⁵ a contribuição de Giddens para tal conhecimento foi fazer dessa especificidade — a distinção entre presente e passado — uma problemática central da sociologia contemporânea. Segundo Giddens, a modernidade do mundo, o que é *ser* moderno, é precisamente a constituição social da sociedade contemporânea em um mundo que superou seu passado, em uma sociedade não mais sujeita às tradições, costumes, hábitos, rotinas, expectativas e crenças que caracterizavam sua história. A modernidade é uma condição histórica da diferença; de um modo ou de outro, uma substituição de tudo o que vigorava antes. Note-se, porém, que Giddens não

⁵ Ver Giddens, 1990 e 1991; Beck, Lash & Giddens, 1994.

sua obra, porém, a questão do “moderno” adquire nítida e crescente importância no projeto de Giddens. De fato, os textos posteriores dedicados especificamente a essa questão, os quais abordarei a seguir, baseiam-se todos nos conceitos e pontos de vista corporificados na teoria da estruturação em fins dos anos 1970 e início dos 80.

Acaso somos modernos?

A idéia de que o mundo de hoje é um mundo “moderno” faz parte das noções do senso comum: parece fato evidente, inquestionável. Por todas as medidas e padrões do senso comum, o mundo contemporâneo é incomparavelmente moderno, mais intensamente e extensamente moderno do que poderiam imaginar os artistas e arquitetos modernistas do início do século XX. Qualquer simples comparação entre a vida na década de 1990 e a vida na década de 1890 mostra que houve muitíssimos progressos tecnológicos e sociais. Aviões a jato, videocassetes, microondas, computadores, energia nuclear, ônibus espaciais, engenharia genética, Estado do bem-estar social (por enquanto), televisão, antibióticos e assim por diante, tudo isso parece confirmar que o mundo é hoje muito mais complexo, sofisticado e adiantado do que no passado. Em comparação com a década de 1890, portanto, a vida na década de 1990 parece incontestavelmente “moderna”, tanto assim que, para alguns, é ainda mais que moderna: é “pós-moderna”.

Mas que é ser “moderno”? O que torna a sociedade contemporânea mais moderna que as sociedades de nossos antepassados? Nossos próprios bisavós acreditavam ser modernos em comparação com seus antecessores. Em que a sociedade atual é tão diferente das anteriores que possamos nos considerar modernos *em comparação* com elas? Nesta ou naquela versão, tais questões alimentaram boa parte da disciplina sociológica: definir as características específicas do presente em relação ao passado tem sido fundamental para o conhecimento da sociologia a respeito de si mesma. Numa série de livros especialmente dedicados a essa questão,⁵ a contribuição de Giddens para tal conhecimento foi fazer dessa especificidade — a distinção entre presente e passado — uma problemática central da sociologia contemporânea. Segundo Giddens, a modernidade do mundo, o que é *ser moderno*, é precisamente a constituição social da sociedade contemporânea em um mundo que superou seu passado, em uma sociedade não mais sujeita às tradições, costumes, hábitos, rotinas, expectativas e crenças que caracterizavam sua história. A modernidade é uma condição histórica da diferença; de um modo ou de outro, uma substituição de tudo o que vigorava antes. Note-se, porém, que Giddens não

⁵ Ver Giddens, 1990 e 1991; Beck, Lash & Giddens, 1994.

está afirmando que não existam mais tradições. Tampouco que as pessoas não acreditem nas coisas em que nossos antepassados acreditavam. Ao contrário, ele sustenta que o mundo de hoje é um mundo "pós-tradicional", na medida em que inúmeras tradições, crenças e costumes se misturam entre si. Nesse mundo, como disse Durkheim em 1898, nenhuma tradição pode esperar prevalecer, e nenhum modo costumeiro de ação pode servir de base para se viver nas complexas e mutáveis circunstâncias do presente. Tradições e costumes, crenças e expectativas constituem hoje recursos adaptáveis, flexíveis, "plásticos", num mundo globalizado e cosmopolita de culturas e estilos de vida entrecruzados. Portanto, o mundo moderno não implica a morte da tradição. Em vez disso, situa e contextualiza as tradições como contextos alternativos de tomada de decisões e como fontes alternativas de conhecimento, valor e moralidade. Se antes vivíamos num mundo tradicional, hoje vivemos num mundo de tradições. De modo simplificado, isso é o que Giddens (1994:92-3) quer dizer quando escreve: "Quando o passado perde sua influência, ou torna-se apenas uma 'razão', entre outras, para alguém fazer o que faz, os hábitos preexistentes representam apenas diretrizes limitadas para a ação; ao passo que o futuro, aberto a numerosos 'cenários', torna-se irresistivelmente interessante".

Essa transformação da tradição é apanágio da modernidade; ela é essencial à distinção entre as formas modernas e pré-modernas de sociedade, estando institucionalizada através dos sistemas burocráticos, comerciais e tecnológicos das primeiras. Se a transformação é hoje mais visível do que nunca é porque suas conseqüências a longo prazo são agora mais extensamente vivenciadas e mais intensamente assumidas. Nossos bisavós eram de fato modernos, mas sua sociedade apresentava uma forma de "modernização simples", ao passo que hoje ingressamos numa época de "modernização reflexiva". Tal expressão significa que a era contemporânea se caracteriza por um alto grau de "reflexividade social", como diz Giddens. A reflexividade social diz respeito a uma sociedade onde as condições em que vivemos são cada vez mais o resultado de nossas próprias ações, e, inversamente, nossas ações visam cada vez mais a administrar ou enfrentar os riscos e oportunidades que nós mesmos criamos. Em períodos históricos anteriores, os seres humanos viviam em condições que dependiam em grande parte de forças externas. Os ritmos das estações, os ciclos noturno e diurno, os rigores do clima e a impenetrabilidade do meio natural (as profundezas do oceano ou as altitudes celestes, por exemplo) representavam limites externos à ação humana. Em nossa sociedade, a noite e o dia ou os ritmos das estações são divisões temporais arbitrarias no contexto de uma economia global 24 horas por dia e 365 dias por ano. As profundezas do oceano e as altitudes celestes são recursos naturais que fornecem alimentos marinhos ou possibilitam o transporte marítimo e aéreo e as comunicações por cabo ou satélite.

Além disso, os antigos “limites” à ação social estão hoje saturados das conseqüências dessa ação. No fundo do oceano e nas camadas superiores da atmosfera continuam se acumulando as conseqüências ambientais da moderna sociedade industrial. Acredite-se ou não na realidade do aquecimento global, não se pode negar que o ar que respiramos, a água que bebemos e os alimentos que comemos estão saturados de produtos químicos da sociedade industrial. Se as autoridades meteorológicas advertem contra a poluição do ar urbano, se os rótulos de nossos alimentos relacionam os aditivos químicos (conhecidos) que eles contêm, e se a água que sai da torneira é diversamente filtrada, clorada e fluorada, então é preciso reconhecer que as condições ambientais da sociedade moderna dependem muito dos sistemas tecnológicos dessa sociedade. Hoje, dificilmente qualquer aspecto do que costumava ser “natureza” escapa à influência da inventividade tecnológica e social do homem. Da produção de carne bovina à reprodução humana, das reservas naturais às ovelhas “clonadas”, dos rios contendo estrogênio aos vales infestados pela radiação nuclear, o ser humano vive em ambientes criados por nós mesmos: ambientes que já não representam simplesmente *limites ao que podemos fazer*, mas que estão cada vez mais *impregnados do que fazemos*. Enquanto as sociedades pré-modernas enfrentavam a ameaça dos riscos naturais, a sociedade moderna enfrenta a ameaça dos riscos fabricados — riscos para a vida das pessoas e do planeta que são decorrentes de nosso modo de vida atual.

A modernidade do mundo compreende todas essas coisas — não é uma característica de determinada tecnologia, instituição ou sistema de crenças, e sim dos riscos e oportunidades aparentemente ilimitados que as sociedades contemporâneas oferecem. A moderna cultura tecnocientífica possibilitou a clonagem de seres vivos e revolucionou a agricultura, reduziu o mundo a algumas horas de vôo e fotografou vulcões do espaço, introduziu o *microchip* na rotina diária de pessoas e automatizou tudo, desde sacar dinheiro de um buraco na parede até “neutralizar” o inimigo com um míssil “inteligente” (nem sempre). Os modernos métodos científicos e burocráticos deram-nos ao mesmo tempo o aquecimento central e o aquecimento global, as refeições preparadas em dois minutos no microondas e o mal de Kreutzfeldt-Jakob, com incubação de 10 anos. As maravilhas do mundo vão sendo pouco a pouco igualadas pelos horrores do mundo em todas as esferas da vida, desde a ingestão de alimentos potencialmente nocivos até os banhos nas águas ensolaradas de mares poluídos.

O caráter peculiarmente moderno desse paradoxo — os meios de sustento da vida coletiva são a maior ameaça à vida global (e, logo, à vida coletiva) — se reproduz nas relações de cada indivíduo com a sociedade moderna. Enquanto nos tempos pré-modernos minha relação com a sociedade ou, em outras palavras, minha identidade social era restringida e limitada pela tradição, o parentesco e a localidade, hoje essa relação é muito mais ambígua. Estou cercado de todo tipo de tradições que se possa imaginar, não moro mais

no mesmo lugar onde nasci, e meu nome — assim como os laços específicos de parentesco que ele aparentemente denota — nada significa para quem esteja lendo este texto. Aqui, sou um nome numa página; ali, um endereço na Internet; acolá, um número de cadastro no computador do governo. Minha relação com a sociedade moderna — minha identidade social — descolou-se dos contextos, comunidades e expectativas que antes delimitavam a minha (e a sua) noção de quem sou e de como vivo. Hoje sou responsável por minha própria identidade. Não mais atrelada a pontos de referência externos, minha identidade é uma projeção a mover-se pelos intrincados meandros sociais e institucionais de um sistema cultural globalizado. Nesse mundo, todos têm que procurar conformar-se com o paradoxo moderno empreendendo um “projeto reflexivo” individual: cada um deve buscar seu próprio caminho entre as ameaças e promessas da sociedade moderna.

Mas esse cenário incerto não é apenas uma fonte de ansiedade. De fato, o ritmo e a diversidade da vida social contemporânea, a incerteza quanto ao impacto de tecnologias sofisticadas, como a engenharia genética, e os problemas ambientais das sociedades poluidoras podem causar apreensão generalizada e distúrbios psicológicos. Além disso, sua própria visibilidade social indica que as pessoas estão contribuindo para uma redefinição da sociedade moderna: como se devem tratar os animais, como se deve enfrentar a poluição, como devem interagir as diferentes culturas. A repercussão pública de questões de ordem ética — por exemplo, direitos humanos e dos animais, responsabilidades dos países ricos para com os países pobres, *status* e organização social das diferenças sociais ligadas a sexualidade, etnicidade e gênero — indica que a sociedade moderna, tal como a sociedade tradicional, continua a lutar com problemas de conduta moral. Essa luta, definida por Giddens como um processo de “remoralização” da vida social, mostra que hoje a política continua sendo tão importante quanto antes, embora os fundamentos da ação política contemporânea tenham sofrido profundas mudanças. Na medida em que deixa de recorrer às correntes socialista ou neoliberal para dar à política um embasamento moral, a nova política da modernidade reflexiva situa-se, como diz o título do importante livro de Giddens (1994) sobre filosofia política, *além da esquerda e da direita* (*Beyond left and right*; volume 3 de *A contemporary critique of historical materialism*).

O privado e o político

As rápidas transformações que caracterizam o mundo moderno não são meras coisas que estejam além das experiências, intenções e desejos das pessoas comuns. O conceito de modernidade diz respeito tanto ao privado e ao passional quanto ao público e ao racional. Por exemplo, é inegável que a linguagem dos relacionamentos íntimos sofreu profundas mudanças nos últimos

tempos: “Garota procura comp. masc., 28-35, alto astral, não-fumante, para programas caseiros e embalos noturnos — CP 12345” é uma linguagem afetiva que difere radicalmente daquela utilizada por Shakespeare, Tennyson ou Wordsworth. O código comumente empregado nos anúncios classificados pessoais expressa uma linguagem de negociação afetiva: é como montar o próprio estande numa feira de transações íntimas e comunicar o desejo através do tempo e do espaço. Pode-se assim confessar a completos estranhos os sentimentos mais secretos, especificando ao mesmo tempo uma clientela restrita (por exemplo, masc., 28-35, alto astral, não-fumante). Do outro lado da linha, um sistema de caixa postal eletrônica recolhe eventuais respostas ao apelo sentimental, para posterior exame, seleção e deliberação. Se o classificado pessoal expressa o desejo de intimidade, ele o faz publicamente no contexto de um exercício de escolha. A intimidade apresenta-se aí como uma relação de troca: cada um oferece certas qualidades a um público de estranhos, especificando as qualidades que deseja obter em troca.

Os classificados pessoais revelam uma transformação bastante visível na linguagem dos relacionamentos íntimos, mas esse é apenas um pequeno detalhe de mudanças muito mais amplas na organização das ligações afetivas. As relações íntimas, sua gênese e seu gerenciamento estão ligados a normas comunitárias e a expectativas e obrigações de ordem social. As mudanças verificadas nesse nível de organização social indicam mudanças mais amplas nessas normas, obrigações e responsabilidades. Apontam para tendências sociais mais genéricas na sociedade contemporânea e para certas problemáticas políticas que as acompanham. Tais tendências incluem mudanças nos padrões de relacionamento, como por exemplo o aumento do número de famílias de pais solteiros, o índice crescente de divórcios, a disseminação dos casamentos “contratuais”, a substituição do vínculo perpétuo com um parceiro pela monogamia seriada (isto é, a mudança de parceiro em seqüência) ou ainda a alteração das normas e práticas sexuais, evidenciada não só pelo número crescente de pais solteiros adolescentes, mas também pela tendência de certos casais a adiar a procriação em benefício da carreira (a síndrome da renda dupla/sem filhos). Além disso, muitas políticas sociais e tributárias se baseiam em premissas relativas a certos tipos de relacionamento duradouro e às normas que os regem. Tais tendências contemporâneas têm acarretado algumas medidas alarmistas, visando, por exemplo, quer a garantir as obrigações financeiras de pais ausentes para com seus filhos, quer a impedir os governos locais de considerar homossexuais e heterossexuais em pé de igualdade, quer ainda a atenuar o impacto das mudanças sobre os relacionamentos e as condutas pessoais, bem como a restabelecer normas que são contestadas por essas mesmas mudanças sociais.

Para Giddens (1992 e 1994), esses tipos de mudança indicam uma dissociação entre as normas estabelecidas e a realidade dos relacionamentos íntimos na sociedade contemporânea. Ele diz, em particular, que uma das mais

importantes tendências observadas atualmente é a “democratização” das emoções. Giddens não quer dizer com isso que a igualdade sexual no casamento ou na coabitação já foi alcançada, nem que os relacionamentos íntimos agora estejam livres da força, da violência e da manipulação. Ele apenas sugere que, tal como no exemplo dos anúncios pessoais mencionado anteriormente, esses relacionamentos tendem a depender mais da negociação e da livre troca que das expectativas, dos papéis e das normas tradicionais. E se essas tradicionais características do casamento e das relações pessoais estão em declínio, juntamente com as estruturas sociais e políticas que lhes davam sustentação, tal processo não deixa atrás de si meramente um vazio. Não existe, num dado momento, uma cultura do casamento e depois, no momento seguinte, apenas desordem: a transformação da vida íntima assinala mudanças positivas nas relações pessoais ao mesmo tempo em que as mudanças criam dificuldades e problemas tanto para as pessoas quanto para as instituições. Além disso, o declínio não se verifica independentemente das escolhas e das ações das pessoas: a opção por novos tipos de relacionamento tem repercussão nas políticas governamentais, nas expectativas comportamentais e nas redes comunitárias que são os contextos e as condições sociais da vida privada. A transformação da intimidade mostra, talvez com maior clareza do que tudo o mais, a importância de entender como os motivos e os desejos de cada pessoa contribuem para as grandes transformações sociais de nosso tempo.

Para Giddens, os motivos e desejos que permeiam aquilo que o senso comum entende por esfera “privada” estão também na origem das grandes mudanças sociais que permeiam aquilo que o senso comum entende por esfera “pública”. Os tipos de negociação sentimental que Giddens observa nas relações pessoais contemporâneas expressam uma série de princípios importantes que estão redefinindo a lógica geral da ação política no mundo contemporâneo. Particularmente, eles põem em evidência questões referentes a confiança, diálogo e autonomia em ambos os domínios da vida: o “privado” e o “público”. Em outras palavras, eles revelam que a busca da democracia é uma força que está operando mudanças na conduta e na interação pessoais, bem como na organização social.

Giddens apresenta várias razões pelas quais o processo de democratização é fundamental para a vida pública e privada contemporânea, mas sua análise se baseia principalmente na observação de que a sociedade moderna se caracteriza por um alto grau de reflexividade. Num mundo onde a tradição perdeu sua influência e não mais garante a respeitabilidade ou confiabilidade dos indivíduos ou das instituições, cada qual pode optar livremente por uma entre várias maneiras de levar a vida. Justamente porque a tradição e os costumes não mais garantem quem somos nós, a autopercepção — o reconhecimento da própria identidade através das relações pessoais e sociais — é condição básica da vida moderna. Tal condição promove a autonomia pessoal em relação às expectativas socialmente estabelecidas e abre o mundo à explora-

ção e à experimentação pessoal: podemos, cada vez mais, escolher quem somos e onde estamos. Nessas circunstâncias, o processo de diálogo torna-se cada vez mais essencial à condução da vida pessoal e pública, simultaneamente. Torna-se essencial à condução da vida pessoal porque não mais existe nenhum sistema estabelecido de normas de comportamento. Se antes os homens esperavam viver num mundo público masculino e estável de trabalho, política e comércio, enquanto as mulheres se abstinham de exercer papéis públicos, mantendo-se confinadas à esfera privada dos afazeres domésticos e maternos, hoje é praticamente igual o número de mulheres e homens na força de trabalho. É comum os homens competirem com as mulheres (se bem que ainda em condições privilegiadas) por cargos públicos, e parece que muitas mulheres estão preferindo desistir do casamento. Hoje, para um relacionamento afetivo dar certo, geralmente é preciso haver muito diálogo entre os parceiros, cada qual reconhecendo os direitos, desejos e ambições do outro. O diálogo torna-se cada vez mais importante na esfera pública porque a migração global maciça e a generalização dos modernos meios de comunicação transformaram as sociedades modernas em culturas cosmopolitas, efetivas ou virtuais. As diferenças próprias a uma cultura cosmopolita só podem ser resolvidas de dois modos: pela violência ou pelo diálogo.

Segundo Giddens, conhecer o potencial positivo das mudanças sociais contemporâneas é fundamental para promover as condições que possibilitem controlar a violência e expandir o diálogo. Esse é um dos motivos pelos quais ele chama a atenção para as oportunidades existentes nos modernos relacionamentos pessoais, porquanto é na esfera privada e particular que os indivíduos desenvolvem uma estrutura básica para lidar com seus desejos e sentimentos. Diz Giddens (1994:16):

Na medida em que haja uma democracia dos sentimentos, ela terá importantes conseqüências para a promoção da democracia pública formal. Quem tiver um bom conhecimento de sua constituição afetiva, e quem for capaz de comunicar-se efetivamente no plano pessoal, provavelmente estará bem preparado para cumprir com as obrigações e responsabilidades da cidadania.

Hoje as pessoas procuram fazer com que as coisas aconteçam graças às suas próprias ações individuais. Na sociedade moderna, já não nos contentamos em deixar por conta de terceiros as decisões sobre as qualidades morais da vida social. A política dos tempos atuais não é nem socialista nem liberal, mas "gerativa": uma política que é ativa em face das grandes questões sociais da mudança ambiental, da qualidade de vida e do papel das instituições globais. Quer essa política se traduza em novos movimentos sociais (movimentos "político-vitais", como os denomina Giddens, entre os quais merecem destaque os verdes e o feminismo), quer em campanhas comunitárias em favor da saúde e da habitação, quer ainda em acordos econômicos alternativos (como regimes cambiais e comerciais exclusivos), Giddens sustenta que as institui-

ções governamentais devem acompanhar de perto os processos de democratização que estão na vanguarda das mudanças sociais contemporâneas. O único meio de conseguir isso é transformar as instituições governamentais — incluindo o Estado do bem-estar social — e organizações afins, de modo que o indivíduo possa seguramente confiar em instituições que por muito tempo pareceram tratar só dos próprios interesses, sem fazer caso das preocupações diárias do povo. Em suma, é preciso que os governos sejam favoráveis, e não contrários, à reflexividade social da sociedade moderna, a fim de poderem alimentar alguma esperança de garantir um consenso político a respeito de como devemos viver atualmente.

Comentários finais

Mesmo esse breve contato com a obra de Giddens terá sido suficiente para dar uma noção de seu enorme alcance e vigor. Todavia é um projeto que está longe de se achar concluído. Não há realmente nenhum indício de que esteja diminuindo a quantidade ou a amplitude intelectual de seus escritos. Na verdade, o atual projeto de Giddens não demanda menos energia. Restabelecer o contato entre a sociologia acadêmica e as importantes questões políticas com que se deparam os governos modernos, e ao mesmo tempo dirigir uma instituição tão complexa quanto a London School of Economics and Political Science, eis uma tarefa que poucos intelectuais sérios poderiam levar a cabo. Nas três últimas décadas, a obra de Giddens tem sido fundamental para a redefinição e reconstrução do campo de ação intelectual da disciplina sociológica. Hoje parece que essa contribuição foi um período preparatório para o enfrentamento das grandes questões políticas suscitadas pela organização cotidiana e institucional das sociedades modernas. Todos os que se interessam em saber como os programas políticos são influenciados por intelectuais públicos, ou que desejam descobrir por que os conceitos sociológicos, como espirais, se aproximam ou se afastam da vida cotidiana, devem continuar atentos a esse espaço.

Referências bibliográficas

- Beck, U.; Lash, S. & Giddens, A. Preface. In: Beck, U.; Lash, S. & Giddens, A. *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge, Polity Press, 1994.
- Dawe, A. The two sociologies. *British Journal of Sociology*, 21:207-18, 1970.
- Douglas, J. *The social meanings of suicide*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1967.

- Durkheim, É. *The rules of sociological method*. [1895]. London, Macmillan, 1982.
- . *Suicide: a sociological study*. [1897]. London, Routledge, 1963.
- Giddens, A. *Capitalism and modern social theory: an analysis of the writings of Marx, Weber and Durkheim*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- . (ed.). *Émile Durkheim: selected writings*. Trans. A. Giddens. Cambridge, Cambridge University Press, 1972a.
- . *Politics and sociology in the thought of Max Weber*. London, Macmillan, 1972b.
- . *The class structure of the advanced societies*. London, Hutchinson, 1973.
- . (ed.). *Positivism and sociology*. London, Heinemann, 1974.
- . *New rules of the sociological method: a positive critique of interpretative sociologies*. London, Hutchinson, 1976.
- . *Studies in social and political theory*. London, Hutchinson, 1977.
- . *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Basingstoke, Macmillan, 1979.
- . *A contemporary critique of historical materialism*. [1981]. 2 ed. Basingstoke, Macmillan, 1995. v. 1.
- . *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge, Polity Press, 1984.
- . *The nation State and violence*. Cambridge, Polity Press, 1985.
- . *The consequences of modernity*. Cambridge, Polity Press, 1990.
- . *Modernity and self-identity: self and society in the later modern age*. Cambridge, Polity Press, 1991.
- . *The transformation of intimacy*. Cambridge, Polity Press, 1992.
- . *Beyond left and right: the future of radical politics*. Cambridge, Polity Press, 1994.
- . *In defence of sociology: essays, interpretations and rejoinders*. Cambridge, Polity Press, 1996.
- & Stanworth, P. (eds.). *Élites and power in British society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Sainsbury, P. *Suicide in London*. London, Chapman & Hall, 1955.

Vida e carreira intelectual

CHRISTOPHER PIERSON *Em seus escritos o sr. sempre enfatizou a ligação entre mudança social e identidade pessoal. Que tal começarmos aplicando esse enfoque à sua própria experiência? Fale-nos um pouco sobre a sua infância e a sua formação.*

ANTHONY GIDDENS *Pertenço à geração socialmente móvel do pós-guerra. Nasci em Edmonton, na parte norte de Londres. Edmonton era, e ainda é, um bairro pobre e incharacterístico, com poucos pontos de referência. Posteriormente meus pais mudaram-se para Palmers Green, área um pouco mais valorizada. Até eu ir para a universidade, esses bairros do norte de Londres demarcaram as fronteiras de minha vida. Nós nem mesmo nos víamos morando em "Londres"; Londres significava o centro da cidade, a muitos quilômetros de onde morávamos. Muito esporadicamente, meu avô me levava a passear em Londres, mas até os últimos anos de minha adolescência eu jamais estive verdadeiramente em "Londres". Era como se fosse uma outra cidade. Ao mesmo tempo, eu sempre me senti deslocado em minha vizinhança e ansiava por mudar-me. Os subúrbios da Grande Londres eram uma espécie de terra devastada e como tal eram vistos, de um modo ou de outro, por todos que lá moravam àquela época. Mas era também um mundo completo, fechado. Ainda hoje eu me sinto dividido em relação aos subúrbios onde fui criado. Já não tenho com eles nenhuma ligação direta; não tenho parentes morando lá, embora mantenha contato com alguns amigos de infância que continuaram a viver naqueles arredores. Quando volto a esses lugares, logo me sinto familiarizado com eles, mas até hoje ainda tenho uma sensação de alívio ao deixá-los novamente. Na verdade, só volto mesmo para assistir aos jogos do Spurs, o que faço toda vez que o time joga em casa. O esporte sempre teve grande importância em minha vida. O lugar onde eu morava em Edmonton ficava perto do campo do Tottenham. Meu pai levou-me pela primeira vez ao estádio quando eu tinha sete anos. Fiquei realmente deslumbrado e pouco depois passei a freqüentá-lo com um grupo de amigos.*

Fale-nos alguma coisa sobre os seus pais. Qual era a formação deles?

Meu pai era empregado da London Transport. Trabalhava num departamento responsável pela reforma de vagões do metrô. Cuidava, por exemplo, das encomendas de tecidos para os assentos. Ele costumava ficar escandalizado com o comportamento dos usuários do metrô. Contava casos de depredação — assentos retalhados, sujos de tinta, completamente destruídos. Provavelmente ele via isso apenas pelo lado negativo, mas, pelo que dizia, o vandalismo no metrô era generalizado e constante. Eu tomava o que ele dizia como realidade, pois de certo modo coincidia com a minha própria experiência. Hoje sou descrente dos que dizem que a criminalidade está fugindo ao nosso controle e que sentem saudades de uma época de ordem social, quando se respeitavam as pessoas e a propriedade. Algumas de minhas recordações mais antigas são de pequenos delitos. Quando tínhamos apenas sete anos, eu e meus amigos procurávamos meios de roubar miudezas nas lojas, geralmente doces e coisas do gênero, das quais havia então escassez. De modo que você está falando com alguém que já andou com criminosos! Depois, quando eu era um pouco maior, a violência era coisa comum em nossas vidas. Eu fazia parte de uma turma de garotos que não era exatamente violenta. Muitas outras turmas da área eram chegadas à violência, e seus membros andavam armados com correntes de bicicleta e canivetes. Vivíamos com medo desses grupos, mas o pior que me aconteceu foi levar algumas surras.

E sua mãe?

Ela trabalhava o tempo todo, mas sempre em casa. Parou de trabalhar, como era costume, logo depois de casar-se. De certo modo, deixou de ser uma moça despreocupada e feliz para tornar-se psicologicamente dependente do lar. Quando jovem, minha mãe era muito dada; depois, porém, só esporadicamente ela e meu pai saíam com amigos ou recebiam alguém. O fato de ter uma irmã gêmea, idêntica, marcou enormemente a sua vida. Se havia uma pessoa com quem tinha de estar sempre era sua irmã gêmea, que se casou com o melhor amigo de meu pai. Muita gente não conseguia diferenciar minha mãe de sua irmã, de modo que elas passaram por todas as experiências comuns aos gêmeos. Por exemplo, uma conhecida podia chegar para minha mãe e dizer: "Ontem você passou direto por mim na rua". Mas quem ela vira, evidentemente, fora a irmã gêmea de minha mãe, que nem sequer a conhecia.

No começo de minha vida acadêmica, li muito a respeito de gêmeos e ainda hoje me mantenho a par das pesquisas sobre o assunto. O tema dos gêmeos, o outro que é a nossa sombra, está presente sob diversas formas na literatura. O estudo dos gêmeos é da maior importância em psicologia e nas ciências sociais; muito do que se diz sobre o impacto da herança genética em nosso comportamento se baseia nesse estudo. Agora essa questão está nova-

mente em voga. No que se refere a minha mãe e sua irmã gêmea, minha experiência não condiz com as novas idéias a respeito da influência dos genes na personalidade. Minha mãe e a irmã dela tinham quase a mesma aparência, mas suas personalidades eram muito diferentes. Minha tia sempre foi mais expansiva, mais segura e mais determinada do que minha mãe. A meu ver, elas desenvolveram suas respectivas personalidades a partir da própria intimidade de sua interação durante toda a vida. O fato de suas características serem complementares reforçava sua mútua dependência.

O sr. também tem irmãos e irmãs?

Tenho um irmão que é quase 10 anos mais moço do que eu. Ele é um bem-sucedido diretor de comerciais de televisão que atualmente mora em Los Angeles e trabalha em Hollywood. Acho que, assim como eu, ele sentia grande necessidade de fugir às suas origens, só que preferiu mudar-se para muito mais longe. Antes de mudar-se para os Estados Unidos, passou um bom tempo em Hong Kong, de modo que não vive na Grã-Bretanha há mais de 20 anos. Ele foi à luta e se deu bem.

Tive, por muito pouco tempo, uma irmã. Minha mãe deu à luz uma menina que viveu apenas umas duas semanas. Acho que minha mãe jamais se recuperou da morte da criança. Passou a ter crises de depressão, e certamente foi essa uma das principais causas de seu posterior isolamento do mundo.

E quanto à sua formação educacional?

Passei no exame de admissão e comecei a freqüentar o ginásio local. Nem sei como consegui passar. Quase não tínhamos como nos preparar, e minha noção desse exame era apenas vaga; não pensava que fosse algo realmente importante, mas suas conseqüências se estenderam por toda a minha vida. Os ginásios eram tão diferentes das atuais escolas secundárias. Meu irmão não passou no exame de admissão, e até hoje não sei se ele conseguiu superar o sentimento de rejeição que isso lhe causou. O atual secundário é um mundo completamente distinto daquele do ginásio. Eu não me interessava pelos estudos nem era exatamente um aluno exemplar ou um portento. Tinha, é claro, interesses intelectuais, mas estes iam de encontro aos valores escolares ortodoxos. Fora do currículo, comecei a ler livros de filosofia, psicologia e antropologia — mais como ato de protesto do que qualquer outra coisa, pois na verdade eu tinha muito pouco conhecimento dessas matérias. Jamais gostei realmente do ambiente da escola, que era uma instituição disciplinar extremamente rígida. Nela aprendi a ter algum respeito pela instrução acadêmica, mas minha maneira de expressar esse respeito era distanciar-me daquilo que se tem obrigação de saber ou aprender. Meu ambiente familiar em nada contribuiu para isso, pois meus pais não tinham o hábito da leitura e havia pouquíssimos livros em casa.

Antes de mim, ninguém da família freqüentara a universidade ou tivera algum contato com o ensino superior. Meu ingresso na faculdade é o melhor exemplo de como nossa vida é influenciada pelo acaso, embora eu acredite que tenha havido também alguma determinação. Eu pensava em entrar para a universidade, mas tive pouca ou nenhuma ajuda do colégio, pois viam-me apenas como um aluno bastante medíocre. Fui à biblioteca local e consultei num guia a lista de universidades. Londres, Oxford e Cambridge estavam fora de questão — nem cheguei a considerá-las. Optei por lugares que pudessem ao menos interessar-se pelo meu caso. Candidatei-me então às universidades de Nottingham, Reading e Hull, sendo logo rejeitado pelas duas primeiras. À época, porém, Hull estava experimentando entrevistar diversos candidatos, mesmo os que não fossem particularmente qualificados. Fui entrevistado e aceito, algo que retrospectivamente me parece mais um desses pequenos mistérios da vida. Fui para Hull fazer filosofia e talvez o entrevistador tenha-se impressionado com o fato de eu haver lido realmente alguma coisa sobre o assunto.

Mas aconteceu que não pude graduar-me nessa disciplina. O departamento de filosofia em Hull era muito pequeno, e o diretor se ausentara naquele ano. Tive então que procurar outra disciplina para cursar. Fui parar no departamento de psicologia, mas disseram-me que eu teria de estudar psicologia juntamente com sociologia. Eu não tinha a menor idéia do que fosse sociologia. Mas tive muita sorte. Peter Worsley, que depois tornou-se professor de sociologia em Manchester, estava então lecionando sociologia em Hull. Era um sujeito inspirado, já com vários trabalhos publicados, atuante e politicamente engajado. Por teimosia, eu era o único da minha turma que não era membro da Sociedade Socialista. Todos, inclusive Peter, usavam algum tipo de emblema socialista. Eu simpatizava com essas idéias políticas, mas impressionavam-me muito mais as qualidades intelectuais de Worsley e sua grande erudição acadêmica. Worsley é antropólogo, além de sociólogo, e sempre ensinava de modo comparativo, valendo-se de exemplos de todo tipo de sociedades. Influenciado por ele, assim que passei a fazer alguma idéia do que era a sociologia, voltei-me muito mais para essa disciplina do que para a psicologia. Mas esse cosmopolitismo acadêmico foi bom para mim. Ainda procuro ler bastante psicologia e antropologia e, ao contrário de alguns, jamais concebi as divisões acadêmicas de maneira belicosamente territorial.

Quando lá cheguei, Hull era um lugar completamente desconhecido para mim. Eu jamais estivera antes no norte da Inglaterra. Hull não chegou a alimentar a Revolução Industrial, como foi o caso de muitas outras cidades e povoados de Yorkshire que pude conhecer. Quando vi pela primeira vez as compactas fileiras de casas de operários ondeando pelos morros, aquilo foi para mim uma revelação. As cidades industriais me pareceram tão exóticas quanto outros lugares mais ostensivamente esquisitos que já visitei pelo mundo. Não tenho dúvidas de que isso influenciou as idéias que desenvolvi mais

tarde em sociologia. Fiquei profundamente impressionado com a estranheza e a natureza envolvente daquilo que me parecia ser a forma visível da Revolução Industrial.

Hull era diferente. Era ainda uma cidade pesqueira, embora a indústria já estivesse em franco declínio. Gostei realmente do lugar. Os portos movimentados têm uma animação toda particular. Costumávamos ir aos *pubs* onde os pescadores se divertiam. Como os mineiros de Yorkshire, os pescadores são o melhor exemplo de uma comunidade profissional. A pesca era uma atividade tão árdua e penosa quanto a mineração, e cheia dos mesmos rituais. As pessoas que exercem profissões arriscadas têm uma série de sortilégios e superstições que em geral se tornam parte importante de suas vidas. Os pescadores tinham muitas crenças e costumes que pareciam ter saído diretamente dos textos de antropologia citados por Peter Worsley. A pesca era também um modo de vida bastante comunitário. Os barcos competiam entre si pelo pescado, mas havia um forte sentimento de solidariedade.

Às vezes os pescadores passavam longas temporadas no mar. Em geral suas mulheres eram bastante independentes; afinal, cuidavam da casa sozinhas. Os pais pouco participavam da educação dos filhos. Quando não estavam ausentes, os homens passavam boa parte do tempo fora de casa, fazendo companhia uns aos outros. A meu ver, a idéia de que antigamente o vínculo paterno era mais forte não passa de mito. Meu pai era tão “ausente” quanto qualquer outro — como levava uma hora e meia para chegar ao trabalho, saía de casa cedo e só voltava à noite.

Que aconteceu depois de Hull?

Fui fazer outro curso na London School of Economics. Foi uma decisão típica de quem está confuso. Eu sabia pouca coisa a respeito da LSE; já alimentava então algumas ambições acadêmicas, mas pensava inicialmente em Manchester ou Oxford. Peter Worsley sugeriu-me a LSE. Segui seu conselho. Não pretendia fazer doutorado na LSE, e sim mestrado. Não pensava realmente em seguir uma carreira acadêmica. Queria entrar para o serviço público e achava que a LSE me prepararia melhor para isso. O curso de mestrado exigia a apresentação de uma tese, mas acabei fazendo uma dissertação que, pelo tamanho, equivalia a uma tese de doutorado. Devo confessar que não estava levando aquilo tudo muito a sério, de modo que escrevi sobre um tema “engraçado”. O título era “Esporte e sociedade na Inglaterra contemporânea”. Mesmo levando a coisa na brincadeira, o fato é que o trabalho revelou-se interessante. Abordei principalmente o desenvolvimento do esporte na Inglaterra do século XIX. A Inglaterra foi o berço da Revolução Industrial e onde se deram as mudanças que mais tarde associei à modernidade. Foi também onde surgiram muitos dos esportes que acabaram se tornando populares no mundo inteiro.

Julguei haver entre eles mais do que um nexó acidental. A maioria dos esportes modernos é basicamente uma criação do século XIX e do início do século XX. A história do futebol, do rúgbi, do críquete, do tênis e outros esportes remonta a épocas bem anteriores, mas somente no século XIX é que esses esportes assumiram a forma que têm hoje. Tentei mostrar que o esporte racionalizou-se, valendo-me da noção de Max Weber. Os esportes ganharam normas e regulamentos, bem como locais fixos para sua prática, coisa que em geral nenhum deles tinha antes — eram muito mais rudes e espontâneos. Certos esportes, como o tênis, foram realmente inventados por indivíduos. O tênis já era praticado há séculos, mas foi um certo major Wingfield que estabeleceu as regras desse jogo tal como o conhecemos atualmente.

Procurei também relacionar o desenvolvimento do esporte e do lazer com as divisões de classe. Os esportes da classe operária costumam ser bastante competitivos e profissionalizados. Já os esportes da classe média são dominados pelo etos do amadorismo e da competitividade mitigada: no rúgbi de 15, por exemplo, não há federações. Afirmei que essas diferentes disposições para o esporte refletiam formas contrastantes de situação de trabalho. Na classe operária, os empregos não possibilitam fazer carreira; somente através da cooperação e da pressão coletiva sindical é que os trabalhadores podem melhorar de condição. Conseqüentemente, eles buscam no esporte um feroz individualismo competitivo. Já na classe média, as carreiras se baseiam precisamente na competição individual; fora do trabalho, o esporte da classe média enfatiza o coleguismo e a colaboração. Estudando o esporte, acabei por voltar ao tema do ritual. Para muitas pessoas, o esporte é o último remanescente da paixão no velho sentido religioso, e todo evento esportivo é uma cerimônia.

Como foi a sua primeira experiência na LSE? É estranho estar de volta agora como reitor?

Eu estava no departamento de sociologia da escola. No primeiro ano, meu orientador era David Lockwood, que começava a tornar-se conhecido nessa área. Lockwood colaborara estreitamente com Ralf Dahrendorf. Pouco antes de minha chegada, eles dirigiam um célebre “seminário noturno” na LSE, o mesmo a que Dahrendorf se refere na dedicatória de seu livro *Class and class conflict in industrial society*. Quando estava na LSE, Dahrendorf elaborou uma tese de doutorado cujo tema era “o trabalhador não-especializado”. Dahrendorf já era então uma figura lendária. Corriam muitas histórias sobre a rapidez com que ele escrevera a tese e sua extraordinária capacidade de trabalho, aliada a uma mentalidade extremamente original. O próprio Lockwood tinha um livro famoso sobre a classe média, *The black coated worker*. Ele queria que eu abordasse temas semelhantes e não fez muita fé quando me fixei na sociologia do esporte. Em meu segundo ano na LSE, meu orientador foi Asher Tropp, que lidava principalmente com a sociologia das profissões,

em particular o magistério. Tanto Lockwood quanto Tropp me deram apoio, mas nenhum dos dois me levou muito a sério — o que não é de admirar, pois eu escolhera deliberadamente um tema “divertido”.

Concluí a tese, mas não achei a LSE um ambiente particularmente acolhedor. Deixei de usufruir muita coisa. Jamais aproveitei totalmente a presença das muitas figuras intelectuais de renome mundial que lá se encontravam. Só depois é que fui descobrir todas as riquezas da LSE, quando comecei a ler Popper, Oakeshott, Marshall e outros. Naquele tempo, até mesmo os professores eram figuras terrivelmente distantes, para não falar do reitor, a quem não me lembro de ter visto sequer uma vez. Não pude tirar proveito da LSE e pretendo fazer o possível para que isso não aconteça a outros agora. Uma escola no centro de uma grande cidade é necessariamente um lugar onde as pessoas entram e saem o tempo todo. Há que fazer um esforço especial para tornar esse ambiente acolhedor para os estudantes; afinal, nenhuma outra instituição universitária atrai um público com formação tão diversificada quanto a LSE.

Está visto que o sr. não entrou para o serviço público. Como teve início a sua carreira acadêmica?

Como tantas coisas importantes na vida, isso se deu por acaso. As grandes decisões se tomam quase sem pensar, ao passo que os pequenos dilemas nos torturam. Eu ainda queria entrar para o serviço público, mas Tropp falou-me de um cargo de professor de sociologia que estava sendo oferecido pela Universidade de Leicester. Como ele disse que eu tinha alguma chance, candidatei-me sem pensar seriamente a respeito. Não pensava realmente em aceitar o emprego, mesmo que o conseguisse, mas interessava-me a experiência da entrevista.

A entrevista, ou melhor, a conversa informal que antecedeu a entrevista formal me fez mudar de idéia. Essa conversa foi com dois senhores interessantes, ambos desconhecidos para mim e com forte sotaque centro-europeu. Sem mais rodeios, começaram a falar sobre sociologia do esporte, coisa que ninguém na LSE — e até certo ponto nem eu mesmo — parecia levar realmente a sério. Na verdade, sua maneira de abordar o assunto era muito mais interessante do que a minha, e boa parte da chamada entrevista informal consistiu num diálogo entre os dois, tendo-me como ouvinte interessado.

Um deles era Ilya Neustadt, diretor do departamento em Leicester, departamento que, sob sua gestão, foi por algum tempo talvez o centro mais importante do país. O outro era Norbert Elias. Ambos tinham ficado algum tempo na LSE, mas nenhum deles conseguiu obter lá um cargo letivo permanente. Norbert Elias tinha apenas um cargo júnior em Leicester. Quando lá estive pela primeira vez, ele era completamente desconhecido no mundo de fala inglesa. Seu livro *O processo civilizador*, hoje famoso, ainda não fora traduzido. Não era muito conhecido nem mesmo na Alemanha. Creio que foi

lançado em 1939, época não muito auspiciosa para uma obra sobre o progresso da civilização.

Mesmo sendo um desconhecido, Norbert portava-se como um intelectual mundialmente famoso — como de fato veio a tornar-se. Ele me ensinou a importância da dedicação e da perseverança. Quando se é relativamente pouco talentoso, como eu, é possível sobressair simplesmente dedicando mais tempo à sua empreitada do que os outros e perseverando nela apesar das dificuldades. Paul Getty dizia: “Minha receita do sucesso é acordar cedo, trabalhar até tarde e descobrir petróleo”. Em outras palavras, a ética puritana não basta — é preciso ter alguma sorte. Ter Norbert Elias como exemplo a seguir foi minha sorte na época. Em Leicester descobri petróleo, ao menos metaforicamente.

Norbert trabalhava mais do que todos na universidade. Além disso, tinha uma vasta erudição — era sociólogo, historiador, antropólogo e jurista. Não era exatamente a encarnação de Max Weber, mas para mim era quase isso. As idéias de Norbert me influenciaram muito, embora eu só tenha me dado conta disso depois. As idéias centrais de *O processo civilizador* e a teoria quase freudiana da repressão aí implícita jamais me convenceram. Por outro lado, Norbert me fez ver a importância dos processos de desenvolvimento e a natureza contingente da vida social.

Por que era tão diferente o departamento de sociologia em Leicester?

Em parte isso se devia à insistência de Neustadt e Elias numa perspectiva comparativa e desenvolvimentista. Em Leicester a sociologia se afastava muito da linha fabianista, de influência marcadamente britânica, que predominava na LSE. Leicester atraiu e também produziu um bom número de sociólogos mais jovens, muitos deles empenhados em inaugurar o que era então uma nova matéria — salvo numas poucas universidades onde a disciplina tinha tradições mais antigas. Neustadt e Elias conferiam papel importante à teoria social, entendendo que o mesmo extrapolava os limites da própria sociologia — opinião que é também a minha. Naquele tempo havia em Leicester muitos pesquisadores técnicos de grande competência, mas nenhum deles chegou a dominar inteiramente o departamento. Por isso o debate era constante e intenso.

Foi somente a essa altura que eu de fato abracei a carreira acadêmica, passando a ocupar-me dos temas que desde então têm-me interessado. Comecei a pesquisar uma série de questões teóricas no âmbito das ciências sociais e retomei minhas leituras de filosofia. Em termos metodológicos, passei a encarar a sociologia como um desafio particularmente interessante. Todos conhecem aquela velha piada: “sociologia é o estudo das pessoas que não precisam ser estudadas por quem as estuda”. Tomei e ainda tomo a sério a crítica que aí está implícita. Em vez de tornar a sociologia e as demais ciências sociais redundantes, devemos fazer com que a ciência social estabeleça uma relação reflexiva com seu objeto de estudo: a ação social humana.

Por que o sr. saiu de Leicester?

Tive a oportunidade de passar dois anos na América do Norte. Primeiro fui para a Simon Fraser University, em Vancouver, e depois para a Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Ambas foram experiências muito instrutivas para mim. Em Vancouver, a insatisfação reinava na universidade. Um de meus colegas mais chegados fora figura destacada no movimento pela liberdade de expressão em Berkeley. Meu convívio com ele e alguns de seus companheiros possibilitou meu primeiro contato com o radicalismo populista norte-americano. Na Europa estávamos acostumados com pessoas que se diziam "radicais", mas em sua maioria elas levavam uma vida normal fora de suas atividades políticas. Nesse ponto os radicais norte-americanos eram muitíssimo mais ousados. Para eles o radicalismo devia abranger todos os aspectos do estilo de vida. O conhecido sociólogo Tom Bottomore era então o diretor do departamento. Tom era um radical à européia: embora tivesse idéias esquerdistas, levava uma vida perfeitamente burguesa. Tinha discussões terríveis com os outros, que julgavam hipócritas as suas atitudes.

Passei nove meses em Vancouver e cerca de 18 meses em Los Angeles. No período crítico de 1968 a 1969, eu estava lecionando na Ucla. Em comparação com o que lá se passava, os confrontos políticos na Grã-Bretanha eram coisa insignificante. No meu primeiro dia em Los Angeles, fui dar um passeio na praia. Pensei que estaria deserta, mas estava cheia de gente, uma cena realmente impressionante. À época, ninguém na Europa ouvira falar de *hippies*. Mas na Califórnia já proliferavam os movimentos de estilo de vida alternativo. A praia lembrava algo assim como a queda do Império Romano. Um labirinto de cores berrantes. As pessoas se vestiam como personagens bíblicos, ou pelo menos era essa a impressão dos que nunca tinham visto *hippies* antes. Ao longo da praia instalara-se o aparato bélico estatal: uma imensa frota de viaturas policiais, várias delas com fuzis apontados através das janelas abertas.

Surgiu toda uma série de movimentos, como o movimento de massa contra a guerra do Vietnã. Era uma época de grande experimentação social. Tive um colega que passei a conhecer muito bem assim que cheguei a Los Angeles. Era principalmente um matemático. Era também a pessoa mais convencional que se possa imaginar, ou assim parecia. Um típico americano careta. Houve um tempo em que fiquei sem vê-lo por uns três meses. Certo dia, andando pelo campus, vi aproximar-se de mim um tipo esquelético, com aparência de Jesus, cabelos compridos e barba. Só o reconheci quando parou para cumprimentar-me. Era o meu colega matemático. Tinha abandonado a família, deixado a universidade e mudado para o deserto no Novo México, onde vivia numa comunidade. Não era um caso excepcional. Anos depois, mandou-me uma carta. Estava tentando retomar a vida acadêmica. Evidentemente não estava obtendo muito êxito, pois já fazia 15 anos que se afastara do meio acadêmico.

Para muitos observadores, os movimentos dos anos 1960 desapareceram tão depressa quanto surgiram, e ou sua influência não foi duradoura ou seu impacto — como dizem hoje muitos analistas de direita — foi destrutivo. Discordo dessas opiniões. Havia muita porra-louquice, mas as idéias e as bandeiras dos movimentos da década de 1960 tiveram profundas conseqüências. Deram aos estilos de vida uma fluência que ainda perdura; estabeleceram certas tendências morais e políticas que, embora vistas a princípio como excêntricas, hoje estão inteiramente assimiladas — por exemplo, a ênfase na autonomia individual, a emancipação das mulheres, o ambientalismo e a defesa dos direitos humanos universais. Certos setores do movimento pacifista previram o fim da guerra, idéia que normalmente se considerava então absurda. No entanto, eles foram prescientes: vivemos num mundo onde pelo menos é bem possível que a tradicional guerra em grande escala entre Estados nacionais esteja desaparecendo. Tais movimentos adotavam uma retórica marxista, mas eram universalmente anticomunistas. Afinal, um dos textos mais conhecidos da época, escrito pelo estudante ativista Daniel Cohn-Bendit, intitulava-se *Comunismo obsoleto*: hoje isso é uma realidade, embora a derrocada do comunismo tenha acontecido de modo muito diferente daquele previsto por Cohn-Bendit. É perfeitamente possível que, num futuro relativamente próximo, venhamos a assistir à retomada dos movimentos sociais da contracultura. Parece, à primeira vista, que estamos vivendo numa sociedade sem alternativas, mas, apesar da existência de sociedades nos moldes soviéticos, essa era também a opinião geral nos países ocidentais na década de 1950 e no início dos anos 1960. Não creio que já tenhamos chegado ao fim da história.

Como a sua estada na América do Norte influenciou seus escritos?

Durante a minha estada na América do Norte escrevi apenas alguns artigos. Fiz um ou dois comentários sobre os movimentos sociais, particularmente o movimento pacifista, para jornais e periódicos europeus. Apesar daqueles acontecimentos instigantes, ou talvez para reagir a eles, eu começara a abordar aspectos um tanto abstratos da teoria social e também as origens do pensamento social clássico. As leituras que fiz para isso em Los Angeles serviram de base ao primeiro livro que escrevi, *Capitalism and modern social theory*. Dei também um curso na Ucla que abrangia os três grandes pensadores focalizados no livro. Por causa de minhas preleções sobre Marx, enfrentei algumas reações hostis por parte dos conservadores. Mas ninguém jamais interrompeu meu curso, como aconteceu com outros professores da universidade.

Depois disso o sr. retornou à Inglaterra?

Sim, mas nos anos seguintes voltei com freqüência à Califórnia. Portanto, somando todo esse tempo, passei lá uma boa parte de minha vida. Até hoje, mesmo havendo fortes traços de conservadorismo social, a Califórnia é

sob vários aspectos mais experimental no plano da vida cotidiana do que a Europa.

Depois que retornei, quis sair de Leicester e foi então que fui para Cambridge substituir John Goldthorpe, que se tornara internacionalmente conhecido como co-autor de *The affluent worker*, junto com David Lockwood e outros dois colegas. Goldthorpe transferiu-se para o Nuffield College, em Oxford, onde permanece até hoje. Tomei seu lugar, graças sobretudo aos seus bons ofícios, pois não só assumi sua cátedra, com também lhe sucedi como *fellow* do King's College. Assim como Goldthorpe, lecionei primeiramente na faculdade de economia, da qual fui membro por alguns anos. À época, a sociologia ainda não estava institucionalizada em Cambridge, tampouco a ciência política. Quando cheguei a Cambridge, o ensino das ciências sociais foi pela primeira vez agrupado sob a direção de um comitê, o Comitê de Ciências Sociais e Políticas, mas este não tinha *status* de faculdade.

Qual foi sua atitude em relação a Cambridge? Devia ter uma cultura muito diferente da de Leicester — devia também ser muito diferente da Universidade da Califórnia.

De fato era diferente de ambas. Passei por um duro processo de adaptação, embora desde o início tivesse me agradado a ampla disponibilidade de tempo e recursos que havia em Cambridge. Creio que fui produtivo durante a maior parte do longo período em que lá estive. No começo da década de 1970, por exemplo, além de *Capitalism and modern social theory*, escrevi *The class structure of the advanced societies*, um estudo sobre os escritos políticos de Max Weber, traduzi e organizei uma coletânea de textos de Durkheim e escrevi um livro de metodologia com um título durkheimiano: *New rules of sociological method*.

Por essa época eu formulara um projeto geral que iria ocupar-me por um bom tempo e no qual ainda hoje estou efetivamente empenhado. Eu queria fazer três coisas: uma reinterpretação da história do pensamento social, especialmente no século XIX e início do século XX; uma reconstrução da lógica e do método das ciências sociais; e uma análise do advento das modernas instituições.

O sr. disse que teve dificuldade para adaptar-se a Cambridge. Poderia falar um pouco mais a esse respeito?

Cambridge era em boa parte dominada por gente formada em Oxbridge. A grande maioria tinha feito pelo menos um curso em Oxbridge, de graduação ou pós-graduação. Não havia muitas pessoas que tivessem vindo de fora, como eu. Portanto eu não tinha nenhuma socialização prévia. No início dos anos 1970 eu estava pesquisando questões referentes às elites e ao poder. Impressionava-me a extraordinária continuidade que devia existir, especial-

mente nas gerações anteriores, para os que freqüentavam escolas públicas, passavam para Oxbridge e de lá iam parar no governo, na diplomacia, na advocacia ou outras profissões antigas. Os prédios das melhores escolas públicas se parecem muito com os *colleges* de Oxbridge, que por sua vez lembram os vários outros corredores do poder. Até mesmo certos detalhes eram parecidos. Em Cambridge, o nome de cada *fellow* está inscrito em letra manuscrita num quadro à entrada das escadarias dos *colleges*. O mesmo se vê nas escolas públicas e em lugares como as faculdades de direito. Dá até para pensar que foi o mesmo calígrafo que fez o serviço para todas essas instituições.

Além disso, não havia nada parecido, nem há, com o sistema de *colleges* nas universidades fora de Oxbridge. Tive também que travar verdadeiras batalhas pelo fato de lecionar sociologia, que em geral era considerada ao mesmo tempo desinteressante e perigosa. A sociologia não tinha efetivamente uma sede institucional. Funcionava muito bem, de maneira limitada, dentro da faculdade de economia, mas restringia-se a alguns cursos somente.

Nos seus primeiros anos em Cambridge, o sr. escreveu muito sobre o pensamento social europeu; não apenas sobre os autores clássicos, mas sobre as atuais tendências da filosofia e da teoria sociais na Europa. Como se deu isso?

Isso já vinha de uma época anterior. Antes de minha temporada na América do Norte, passei duas férias de verão em Paris, trabalhando na Bibliothèque Nationale. Passei também um tempo aprendendo alemão, a fim de ler no original os textos de Marx e Max Weber. Eu não lia apenas esses autores, mas também estudos a seu respeito em francês e alemão. Foi por intermédio de alguns desses estudiosos, como o sociólogo francês Raymond Aron, que passei a ler também outros autores contemporâneos. Comecei pela corrente hermenêutica — corrente à qual se filiava Max Weber. Mergulhei na literatura marxista e também nas obras de filósofos como Husserl e Heidegger. Voltei a eles alguns anos depois, entre meados e o final da década de 1970. Eu queria saber como essas várias correntes de pensamento poderiam relacionar-se com as idéias então em curso no mundo de fala inglesa. A sociologia ainda era então amplamente dominada pelos autores americanos. Robert K. Merton e Talcott Parsons continuam sendo os autores mais citados. Como tantos outros, incluindo seus críticos a partir da perspectiva dos novos movimentos sociais, procurei definir-me usando tais autores como contraponto. Para tanto recorri largamente ao pensamento europeu.

O sr. foi um dos fundadores da Polity Press em 1984. O que o levou a se lançar no ramo editorial? O sr. estava então pensando em abandonar a vida acadêmica?

Não, isso jamais me ocorreu. Apesar de minhas dificuldades em Cambridge, sempre me senti satisfeito na vida acadêmica, sobretudo estando em contato regular com os estudantes. Perguntaram ao célebre teórico social

francês Michel Foucault, pouco antes de sua morte, como ele definiria a si mesmo, e ele respondeu simplesmente: “como um professor”. Também é assim que me vejo. Lecionar, especialmente para um público estudantil tão diverso, tem sido um dos grandes prazeres de minha vida.

Fundamos a Polity Press por várias razões. Os demais fundadores eram David Held, que hoje leciona política na Open University, e John Thompson, professor de sociologia e *fellow* do Jesus College, Cambridge. David e eu já havíamos trabalhado para outras editoras organizando publicações. Mas um organizador não tem muita influência sobre o catálogo. Em vez de trabalhar para outros, pensamos que poderíamos muito bem trabalhar para nós mesmos criando nossa própria editora. Era também nosso intento promover uma intervenção de natureza política e cultural. Desde o início, um dos objetivos da Polity era criar uma ponte entre o pensamento anglo-saxão e o pensamento europeu — o mesmo que eu estava tentando fazer individualmente em meus livros. Com alguma presunção, pensamos que poderíamos nos sair melhor do que as grandes editoras acadêmicas, que tinham de submeter os originais à apreciação dos acadêmicos antes de formar alguma opinião a respeito. Como podíamos ler e avaliar os originais diretamente, tínhamos condições de tomar decisões com maior rapidez — e, espero, com maior conhecimento de causa — que um editor ortodoxo.

A partir daí, a Polity tornou-se uma das mais conhecidas editoras na área de ciências humanas e sociais em todo o mundo. Mas como foi que ela conseguiu decolar?

Procuramos várias editoras para saber se estavam interessadas em formar um empreendimento conjunto em que elas entrariam com o capital financeiro e nós com o capital intelectual. A editora que mais nos interessou, e que mais se interessou por nós, foi a Blackwell. A Blackwell financiou o empreendimento conjunto. A Polity Press é uma empresa independente, ligada à Blackwell por uma *holding* conjunta. Achamos que a Polity realizou boa parte daquilo que nos propusemos fazer. Publicamos cerca de 70 a 80 títulos por ano. Fizemos muitas traduções das principais línguas européias, e a Polity é especialmente forte nas áreas de teoria social, política e cultural.

A Polity foi fundada mais ou menos à mesma época em que o sr. foi nomeado para a cátedra de sociologia em Cambridge?

Fui nomeado para a cátedra em 1987. Foi um passo importante para mim, pois ganhei maior influência dentro da universidade. Fiquei satisfeito e aliviado por obter a cátedra. Nos 10 anos anteriores, deixaram de promover-me em nove ocasiões, um recorde que só recentemente foi quebrado por alguém. Graças à minha nomeação, consegui obter apoio para criar uma boa estrutura institucional para as ciências sociais em Cambridge. A faculdade de

ciências sociais e políticas foi fundada em 1988. Ao que eu saiba, foi a primeira faculdade a ser criada em Cambridge em mais de meio século, e para isso foram necessárias muitas manobras diplomáticas.

O sr. saiu para tornar-se reitor da LSE no início de 1997. Por que resolveu deixar Cambridge depois de ter ficado lá por tanto tempo?

Não creio que haja na vida acadêmica algum outro posto que me fizesse deixar Cambridge. Embora eu não me sentisse inteiramente satisfeito quando estudava na LSE, como disse antes, passei a reconhecer suas extraordinárias qualidades e sua importância não só para a vida intelectual, mas também para a vida política e econômica. Não me arrependo absolutamente de ter deixado Cambridge.

Quais são seus planos para a LSE?

Gostaria de ajudar a conduzir a LSE a uma nova época áurea e também de assegurar que ela tenha uma influência concreta no mundo. A LSE existe há mais de um século e foi idealizada por Sidney e Beatrice Webb como instituição capaz de contribuir de modo prático para melhorar o mundo. A escola tem uma história coerente nesse sentido e, ao contrário do que muitos possam pensar, não é uma instituição partidária. Desde o início ela contou com uma mistura de pensadores de esquerda e de direita. Após a II Guerra Mundial, a LSE teve influência em duas fases consecutivas de mudança social e política. Algumas das idéias e políticas fundamentais do Estado do bem-estar social do pós-guerra foram elaboradas na LSE. Clement Attlee lecionou na escola, e, é claro, William Beveridge exerceu o cargo de reitor por algum tempo, enquanto figuras como Tawney, Titmuss e Marshall assumiram a liderança intelectual.

Em fins dos anos 1960 e começos dos anos 1970, a LSE foi palco de acirradas polêmicas em torno dos movimentos sociais então emergentes. Outro fato, embora menos reconhecido, é que algumas das principais idéias e políticas que influenciaram a "contra-revolução" política quando da ascensão do Thatcherismo tiveram origem também na LSE. Friedrich von Hayek, o filósofo econômico predileto de Margaret Thatcher, lecionou na escola. A meu ver, estamos ingressando numa terceira fase, e cabe à LSE o papel fundamental de elaborar respostas para o novo mundo em que vivemos. Não digo isso apenas no sentido político. Como veremos depois, vivemos um período de intensa mudança social, política e econômica, o qual exige novas respostas, seja no campo da política, dos negócios ou da vida cotidiana. Gostaria de ver a LSE como um centro propício ao diálogo e ao debate e também como um centro de pesquisa importante para um diagnóstico de nosso tempo.

E quanto ao futuro das universidades em geral? Que papel está reservado para elas, especialmente com o advento das novas tecnologias da informação?

A situação das universidades mudou, assim como o papel dos intelectuais. Quando iniciei minha carreira, em geral se considerava que lecionar numa universidade era uma das mais prestigiosas profissões que se podia ter. Hoje, dificilmente se poderia dizer o mesmo, por várias razões. Uma delas é a formidável expansão do ensino superior, de modo que o professor universitário já não goza do mesmo *status* que antes. Outra é o crescente prestígio das profissões ligadas ao comércio, às finanças e à mídia. Simplesmente as universidades não são mais vistas do mesmo modo que antes. Um terceiro fator é que hoje as universidades têm que competir com maior número de produtores de conhecimentos: *think-tanks*, institutos de pesquisa, institutos de sondagem, consultorias administrativas e empresas de mídia.

O impacto a longo prazo da tecnologia da informação é ainda imponderável — do mesmo modo que na área editorial. Obviamente a tecnologia da informação aumenta a variedade do material de pesquisa disponível; além disso, modificou substancialmente os instrumentos de trabalho dos estudantes. A nova geração não consegue trabalhar sem computador. Por outro lado, creio que boa parte da atual especulação a respeito da tecnologia da informação é equivocada. A comunicação eletrônica não supre a necessidade de estar com os outros num lugar delimitado. Tome-se o exemplo da própria City, um dos centros da nova economia eletrônica global. Ela é ao mesmo tempo um lugar físico, concentrado em alguns quilômetros quadrados. Com o advento das novas tecnologias, acadêmicos e executivos vão a mais conferências do que antes. Ainda é preciso estar cara a cara com o outro. O mesmo vale para as universidades. Certos aspectos das universidades tradicionais certamente mudarão. Mas seu prestígio, longe de decrescer, deverá aumentar com as novas tecnologias. Como dizem os sociólogos Deirdre Boden e Harvey Molotch, é a “compulsão da proximidade”.

Para finalizar: o sr. poderia falar um pouco mais sobre as motivações de sua carreira intelectual? O sr. procura enfatizar o caráter fortuito de sua vida, mas me parece que suas atividades intelectuais sempre tiveram um objetivo bem definido.

A continuidade de minha carreira intelectual é que tem dado unidade a boa parte das demais facetas de minha vida. Eu não pretendia ser um acadêmico, mas, depois que entrei no ramo, passei a achar a atividade intelectual completamente absorvente. Desde o início tenho perseverado no mesmo projeto: queria apresentar uma nova visão da evolução do pensamento social clássico; queria desenvolver um novo arcabouço metodológico para as ciências sociais; e queria analisar as características específicas à modernidade. Tudo isso é mais do que suficiente para manter alguém ocupado.

Da sociologia clássica à sociologia moderna

CHRISTOPHER PIERSON *Talvez pudéssemos começar não exatamente pelo princípio, mas por Capitalism and modern social theory, livro lançado em 1971. Essa exegese crítica das obras de Marx, Durkheim e Weber tem servido de guia para várias gerações de universitários. No prefácio, o sr. diz que esses três autores estabeleceram o principal quadro de referência da sociologia moderna. Fale-nos um pouco do contexto em que o sr. começou a escrever sobre eles.*

ANTHONY GIDDENS Na época em que escrevi *Capitalism and modern social theory*, Talcott Parsons era o mais importante intérprete da história do pensamento social. Curiosamente, em seu principal livro, *The structure of social action*, não há praticamente nenhuma referência a Marx nem citação de qualquer de seus textos originais. Parsons tinha uma visão peculiar do advento da sociologia em particular e do desenvolvimento da teoria social em geral. Segundo ele, houve duas fases de desenvolvimento: uma no século XIX e outra no início do século XX. O período que vai até a década de 1880 foi dominado por precursores da sociologia, como Comte e Marx. Depois disso veio uma geração que produziu uma nova síntese propriamente sociológica. Essa idéia tinha grande influência à época. Em geral havia uma divisão entre marxistas, que tendiam a considerar somente Marx, e demais sociólogos, que consideravam sobretudo Durkheim e Weber.

Procurei juntar os três e tratá-los em pé de igualdade num só volume. Mais tarde tornou-se muito mais convencional referir-se a Marx, Durkheim e Weber como “os três fundadores da sociologia clássica”. Mas não era assim quando escrevi o livro. Esta foi em parte uma reação não só contra os que sustentam que Marx é tudo e que o marxismo de certo modo revelou a verdade das coisas, podendo-se portanto ignorar os “sociólogos burgueses”, mas também contra a visão parsoniana segundo a qual Marx pertencia a uma fase anterior do desenvolvimento da teoria sociológica, fase essencialmente superada por Durkheim e Weber. Também era minha intenção situar num contexto mais histórico a gênese das idéias de cada um desses pensadores.

Gostaria de aprofundar suas opiniões a respeito da permanente importância desses fundadores. Poderíamos começar por Durkheim. Para alguns estudiosos, Durkheim está associado principalmente a idéias como o positivismo, segundo o qual as ciências sociais podem rivalizar com os métodos e a capacidade prognosticadora das ciências naturais, e o funcionalismo, segundo o qual as instituições sociais podem ser explicadas pelas funções que elas exercem na reprodução da sociedade. Salvo raras exceções, hoje se considera que esse é o tipo de visão ingênua que todo sociólogo sofisticado deve evitar. Será justo esse julgamento do legado de Durkheim?

Bem, creio que também isso deve ser situado num contexto histórico. Nesse sentido, a interpretação de Parsons foi, uma vez mais, de grande importância, pois definiu uma temática com relação à obra de Durkheim e seus principais objetivos. Vale lembrar que, à época, 25 anos atrás, os sociólogos anglo-saxões não conheciam tão bem assim a obra de Durkheim. Os principais livros tinham sido em sua maioria traduzidos, mas não alguns dos que eram os mais interessantes e verdadeiramente importantes. Por exemplo, certos textos que faziam parte de *Leçons de sociologie*, alguns escritos sobre educação moral e os artigos da revista *Année Sociologique* só foram traduzidos mais tarde. Portanto o nível de conhecimentos sobre Durkheim não era assim tão elevado, até que o teórico social britânico Steven Lukes escreveu aquela que a meu ver é até hoje a interpretação definitiva de Durkheim, depois da de Parsons.

Segundo Parsons, Durkheim partira de uma concepção positivista e fora aos poucos libertando-se dela até aproximar-se de Weber e Pareto, os outros escritores estudados por Parsons em *The structure of social action*. Para mim, tal opinião nunca foi realmente convincente. Sempre me pareceu que, como todo grande pensador, Durkheim reunia em sua obra várias tendências, as quais não conseguiu jamais integrar efetivamente. Na fase inicial de sua obra ele fala em "tratar os fatos sociais como coisas", e há também, é claro, sua exposição do funcionalismo em *As regras do método sociológico*. Mas se examinarmos seus primeiros artigos publicados em revista, seus primeiros escritos, veremos que Durkheim já analisava a consciência moral. Ele já falava de algo como espiritualidade, já falava de ética moral. Parece que isso estava lá desde o início. Ele foi, desde o início, um autor mais complexo do que suspeitam aqueles que o vêem como "funcionalista" ou "positivista". Ele estava sempre tentando conciliar esses pontos de vista distintos. Por um lado, queria tratar de modo sistemático e rigoroso a vida social, e nisso sua abordagem se assemelha à filosofia positiva de Comte, visando a uma ciência positiva da sociedade. Por outro lado, desde seus primeiros escritos, Durkheim parece ter deixado claro que a consciência humana, a moralidade e a espiritualidade nada têm a ver com eventos naturais e, mesmo que possamos aplicar ao comportamento humano uma lógica e um método similares, o verdadeiro objeto de estudo é completamente diferente. A meu ver, ele nunca foi em nenhum sentido um po-

sitivista, entendendo-se por isso que as ciências naturais e as ciências sociais são de certo modo a mesma coisa ou que não é preciso reconhecer as diferenças. Ele começou escrevendo sobre religião e voltou mais tarde a esse tema. A religião dificilmente poderia ser considerada uma "força da natureza", dada a sua preocupação com o ético e o espiritual.

O que tentei fazer em *Capitalism and modern social theory* foi pôr a obra de Durkheim contra o pano de fundo do desenvolvimento da sociedade moderna. A maioria dos que escreveram sobre ele não fez isso realmente. Interessavam-me, em particular, sua análise do advento do individualismo moderno, a relação deste com a desigualdade, a questão da solidariedade e a transição entre duas formas de solidariedade. Todas essas questões ainda hoje são pertinentes. Basta ver, por exemplo, o comunitarismo e os escritos de seu principal defensor, Amitai Etzioni, que reproduzem temas durkheimianos: a condição da liberdade e do crescimento individual é haver uma comunidade ou sociedade que possibilite desenvolver tais qualidades, pois elas não são inerentes à condição humana. Durkheim dizia que a coesão social tornou-se problemática com o advento do individualismo — a mesma questão que hoje se discute novamente sob a bandeira do comunitarismo. No que se refere a algumas dessas questões, a obra de Durkheim ainda é bastante atual.

Durkheim tem alguma influência nessas polêmicas atuais ou existe apenas um paralelismo entre ambos?

Bem, ele não é tão influente quanto deveria ser. A polêmica em torno do comunitarismo tem-se alimentado de duas fontes. Uma é a discussão filosófica do liberalismo promovida por Charles Taylor e outros. A outra é o programa de ação traçado por Etzioni. Nenhum dos dois grupos se refere muito a Durkheim. Outro que procurou associar essas questões foi Dennis Wrong em seu livro *The problem of order*.

Que mais o sr. teria a dizer sobre o permanente interesse pela obra de Durkheim?

Durkheim formulou uma curiosa teoria a respeito da transição entre a sociedade pré-moderna e a sociedade moderna, além de uma interpretação da própria modernidade. O contraste por ele estabelecido entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica está longe de ter caducado — trata-se, basicamente, de uma teoria cuja complexidade social é cada vez maior. Durkheim também desenvolveu, em conexão com esta última, uma teoria sobre a desigualdade. As sociedades tradicionais criam realmente desigualdades, mas estas não destroem necessariamente a coesão social quando são controladas (ele era favorável a um imposto geral de transmissão) e quando existe um alto nível de mobilidade social. Considerando a derrocada do marxismo, tais idéias estão novamente em voga.

O sr. acha que há outras áreas onde Durkheim se mostrou mais perspicaz do que os outros?

Um tema importantíssimo na obra de Durkheim é o individualismo moral, que guarda relação com o comunitarismo e outras questões atuais ligadas à família. Durkheim tinha uma concepção singular sobre a natureza da moralidade moderna. Para que uma sociedade exista, é preciso haver uma ordem moral, mas a moralidade tradicional não pode ser realmente o cimento social que dê coesão à sociedade moderna — velhos conceitos de comunitarismo se tornam obsoletos. Hoje, na medida em que as pessoas estão novamente discutindo a família tradicional e o restabelecimento do comunitarismo, pode-se dizer que está havendo uma confusão de categorias. Não podemos restaurar o comunitarismo nem a família tradicional numa sociedade onde a divisão do trabalho é extremamente complexa e caracterizada por um alto grau de individualismo. Necessitamos de algum outro tipo de sistema moral, que Durkheim dizia existir na ética da Revolução Francesa. Podemos ter uma moralidade que seja não apenas social, coletiva, por assim dizer, mas que também reconheça a fundamental importância da liberdade individual.

Mas não é verdade que em muitas dessas polêmicas existe agora ceticismo em relação a qualquer tipo de autoridade moral e que esse ceticismo realmente não está presente na visão durkheimiana?

Não, a tendência predominante no momento é sustentar que as sociedades se corromperam. Essa é a opinião de Gertrude Himmelfarb e de outros direitistas. É também, de certo modo, a opinião de Etzioni. Estamos sofrendo de um “distúrbio da liberdade”, caracterizado pelo excesso de direitos e a insuficiência de deveres. Seja como for, há muita semelhança com a polêmica da virada do século, na qual Durkheim era a figura principal.

Pergunto-me se no contexto de Durkheim não havia de fato menos ceticismo quanto à capacidade de instaurar algum tipo de ordem moral. Independentemente dos problemas criados pelas modernas formas de individualismo, Durkheim parecia realmente acreditar na possibilidade de alguma ordem moral ser gerada socialmente. Hoje parece haver muito mais ceticismo em relação a isso.

Durkheim imaginava um Estado secular republicano que não só reconhecesse a importância fundamental dos direitos humanos e das liberdades individuais, mas que também tivesse uma boa medida de solidariedade. Para ele, as duas coisas eram complementares. Hoje certamente há quem duvide disso. Eu diria que os comunitaristas duvidam, isto é, questionam o que poderíamos chamar de modelo regimental de democracia e querem que o Estado legisle mais diretamente sobre a família e outras questões morais. Eles refutariam a posição de Durkheim, embora haja nítida ligação entre o que ele diz e

as idéias comunitaristas — como é o caso, por exemplo, da crítica comunitarista das filosofias de livre mercado. Durkheim contestava a idéia de que os mercados podem fazer tudo. Marx também, mas de modo diferente. Poucos imaginavam que essa questão voltasse à tona ou que se tornasse tão importante no final do século XX. Na verdade, alguns pensam que estamos de volta a um mundo como aquele do final do século XIX, com o retorno a uma sociedade de mercado (embora não seja essa a minha opinião).

Falemos um pouco a respeito de Max Weber. Dos três autores que o sr. analisou em Capitalism and modern social theory, Max Weber é talvez aquele cuja reputação parece mais assegurada. A metodologia dele aparentemente reconhece diferenças de interpretação entre as ciências naturais e as ciências sociais. Parece que ele identificou processos de racionalização e burocratização que são cruciais para a modernidade. Além disso, reconheceu a importância fundamental do poder e a potencialidade da violência. Era pessimista, sobretudo quanto às perspectivas do socialismo. Tenho duas perguntas a fazer. Primeiramente, qual foi, no seu entender, a maior contribuição de Weber para a sociologia do século XX?

Também no caso de Weber, devemos começar por compreender o contexto de sua obra. Weber estava tentando fazer mais ou menos a mesma coisa que Durkheim em termos de estratégia geral e em relação à política, mas num contexto nacional completamente diverso. Durkheim queria apresentar uma justificação sociológica do liberalismo. Weber procurava fazer algo semelhante, porém num contexto e num país onde o liberalismo era frágil, e a classe média, inexpressiva. Sua justificação sociológica do liberalismo era bastante diferente da de Durkheim. Mas ambos estavam tentando mostrar como um Estado democrático liberal poderia prosperar em países onde o Estado estivesse ainda em processo de formação. Weber preocupava-se com a relação entre individualismo e poder coletivo tanto quanto Durkheim, mas tinha outro enfoque dessas questões. Sua concepção do Estado era diferente. Para Weber, os Estados dependem de poder e território. Há nisso um matiz nietzschiano que não se vê em nada do que Durkheim tenha dito. Durkheim concebia a democracia principalmente em termos morais, enquanto para Weber ela tem a ver com a mobilização e a contenção do poder.

A maior contribuição de Weber está ligada ao estudo comparado das civilizações. Weber foi talvez o primeiro grande pensador a romper com a visão eurocêntrica do mundo, que Marx em boa parte ainda conservava. Weber foi o primeiro a procurar ver a civilização ocidental apenas como uma civilização entre outras, a perceber a capital importância do confronto entre civilizações para a história geral do mundo. Hoje temos Huntington dizendo coisas semelhantes. Não estou endossando a opinião de Huntington, mas esse tipo de perspectiva global dos diferentes rumos do desenvolvimento em diferentes civilizações culturais tem hoje a mesma importância que tinha então.

Em ciência política, Weber geralmente é visto como figura de grande influência pelo que ele disse não apenas do Estado, mas também da natureza do poder e da violência. O sr. tem por vezes sugerido que é típico dos sociólogos ignorar tais questões.

Weber era pensador político, historiador econômico e teórico da jurisprudência. Não era apenas sociólogo; ele só se aproximou da sociologia relutantemente e só passou a empregar esse termo bem mais tarde em sua carreira. A princípio Weber associava a sociologia a autores como Schäffle e Comte, de quem ele não gostava nem fazia muito caso (embora Durkheim os admirasse). Quando suas obras foram traduzidas para o inglês, Weber era visto principalmente como economista ou historiador econômico. E como tal certamente era considerado por Tawney ou por Frank Knight, que lhe traduziu a *História geral da economia*.

Minha outra pergunta é se o sr. acredita que "hoje somos todos weberianos". Será a sociologia uma disciplina que se baseia principalmente em idéias influenciadas por Weber, e não por Durkheim ou Marx, por exemplo?

Não creio que seja assim. Weber tinha um modo peculiar de ver as coisas que, no meu entender, não é mais tão persuasivo assim. Como eu disse, ele não era essencialmente um sociólogo e rejeitava esse tipo de pensamento teórico considerado fundamental por muitos sociólogos. A idéia que ele tinha das ciências sociais era que, por um lado, se faz história; por outro, se dispõe de uma série de conceitos que informam essa interpretação histórica. *Economia e sociedade* é antes uma série de conceitos do que uma série de generalizações sociológicas. Não creio que a visão weberiana do individualismo metodológico tenha realmente resistido à prova do tempo. Suas idéias metodológicas eram um tanto confusas, ainda que brilhantes. E sua teoria sobre a burocracia tornou-se obsoleta. O mundo não está ficando cada vez mais burocratizado tal como Weber previa. Ele errou ao apontar a "gaiola de ferro" como o principal problema da civilização moderna. E, evidentemente, não está provado que o capitalismo moderno se origina do protestantismo ou do puritanismo, como ele afirmava. Hoje isso ainda é tão questionável quanto o era na época de Weber. Tendo a acreditar que as antigas cidades italianas reuniam a maioria das características daquilo que posteriormente se veio a entender por capitalismo, inclusive certa atitude perante o mundo. Portanto não creio que se possa dizer que Weber resistiu à prova do tempo, enquanto a obra dos outros, não.

Weber era uma pessoa dividida e também obstinada. Toda a sua vida ele lutou para conciliar contemplação e ação, paixão e razão, intelectualismo e política. E vemos que esses conflitos se manifestam igualmente em sua obra intelectual. A tensão entre paixão e razão é talvez o tema principal da vida de Weber, refletido numa série de problemas pessoais e crises depressi-

vas. Ele era uma pessoa mais complexa do que Durkheim ou Marx. Durkheim e Marx tinham ambos um projeto ao qual se aferraram, apesar das vicissitudes da vida.

Mas na obra de Marx há também uma tensão entre paixão e razão, não é mesmo?

Não penso assim. Marx julgava poder conciliar paixão e razão, ao passo que Weber sempre as considerou dependentes, embora contraditórias.

Mas não é fato que em Marx, ao menos em certa medida, elas entram em conflito? Acaso ele não luta para conciliar certo determinismo histórico com a necessidade de paixão, de empenho, a militância revolucionária?

A obra de Marx também é complicada. Mas ele era mais complexo como autor do que como pessoa — a múltipla natureza de seus escritos se deve a outras causas, como suas mudanças de um país para outro. Curiosamente, ele foi primeiro influenciado por Hegel e a filosofia clássica alemã, procurando a partir daí forjar um radicalismo. Depois, teve que deixar a Alemanha e, quando estava exilado em Paris, descobriu os escritos dos primeiros socialistas e comunistas. Mais tarde, ao trocar a França pela Inglaterra, começou a ler economia política. A obra de Marx reflete essas várias tendências, e ele jamais conseguiu conciliar os diferentes legados dessas diversas fontes.

*O sr. falou do contexto em que escreveu *Capitalism and modern social theory*, tentando de certa forma resgatar a importância de Marx para a sociologia. Saltando para a década de 1980, o seu enfoque mudou em *A contemporary critique of historical materialism*, onde o sr. procedeu de certa forma a uma desconstrução do materialismo histórico. Na década de 1990, porém, quando muitos querem descartar-se de Marx, o sr. afirma que isso é realmente um equívoco. À luz dessa trajetória, como o sr. vê hoje a contribuição de Marx?*

Na época em que escrevi *Capitalism and modern social theory*, os que não eram marxistas desprezavam Marx e já consideravam sua obra obsoleta. Essa era a opinião de Parsons, por exemplo. Hoje, muitos pensam da mesma forma, até por força da derrocada do comunismo. Mas minha opinião sobre Marx continua praticamente a mesma. Isto é, muito do que ele disse a respeito do desenvolvimento do capitalismo moderno continua válido, no que se refere às origens e à natureza da empresa capitalista, bem como à sociedade constituída em torno dela. O problema, em Marx, sempre foi o que ele tinha como sua maior realização — uma visão de como seria a sociedade socialista do futuro e de como ela viria a concretizar-se. A derrocada desse modelo mostra as limitações das idéias de Marx sobre a sociedade do futuro. Porém Marx estava certo quanto à natureza turbulenta do capitalismo. Trata-se de

um sistema instável, onde as forças indomáveis do mercado tendem a conduzir à polarização entre ricos e pobres, e que tende igualmente ao monopólio. Vivemos hoje numa civilização global capitalista sem a alternativa socialista prefigurada por Marx. Como projeto, o marxismo está morto, mas as obras de Marx ainda têm ressonância e importância para nós.

As obras de Marx expressam também a idéia, em parte independente, de haver uma transição para o socialismo, de que o capitalismo gera uma organização social baseada essencialmente em classes. O sr. considera que essa maneira de pensar em termos de classes é algo que se deva também descartar?

A idéia do conflito de classes como a mola da história certamente deve ser rejeitada. Dizer que esse conflito é a força motriz da mudança histórica não convence. No entanto, o capitalismo realmente produz diferenças de classe, e elas ainda estão aí. Hoje, com a globalização do capitalismo, até poderíamos falar de um agravamento das diferenças de classe, ainda que não correspondam exatamente àquelas identificadas por Marx. Nas economias desenvolvidas, a classe dos operários não-qualificados foi drasticamente reduzida. Todavia, novos processos de exclusão desenvolveram-se na base da estrutura de classes, enquanto no topo surgiu uma classe cosmopolita global.

Não lhe parece problemático ver as coisas desse modo? Na verdade, o que ainda se discute no capitalismo contemporâneo é certamente a geração de desigualdades, possivelmente agravadas pelo caráter global do capitalismo e também pelas diferenças de estilo de vida e oportunidades entre pessoas diferentemente situadas no que se refere a essas desigualdades. Porém um dos aspectos salientados pela análise não apenas de Marx mas também de outros é que essas classes realmente formavam divisões em termos de ação política potencial. Isso não implica necessariamente a idéia teleológica de que o motor da história conduz a classe operária, a classe universal, a seu destino. Havia também uma visão muito mais prática e geral das conseqüências políticas das diferenças de classe. Hoje, alguns pretendem que nem mesmo isso procede mais. E chegam a afirmar que não existe classe operária, que não existe um interesse político específico à classe operária, que esse tipo de capitalismo global não gera classes potencialmente ativas em termos políticos.

Concordo em boa parte com isso. Até o período de globalização crescente e o desenvolvimento dos sistemas de comunicação eletrônica, além da informatização da economia mundial — ou seja, até mais ou menos o início da década de 1970 —, as sociedades ocidentais eram sistemas de classes politizadas, onde o Estado do bem-estar social era essencialmente o fiel da balança entre o trabalho e o capital. Desde então, com a globalização crescente, a mobilidade do capital passou muito à frente do trabalho, de modo que o fiel da balança já não funciona. Com isso, os posicionamentos políticos se tornam

cada vez menos vinculados às diferenças de classe, e o Estado do bem-estar social se vê sob pressão. Os movimentos trabalhistas ficam na defensiva em relação às conseqüências do mercado global; o poder deles é nitidamente limitado por essas mudanças.

Ainda quero voltar a falar da globalização de modo mais geral. Mas gostaria de saber se o sr. vê alguma possibilidade de ação política internacional apoiada nas forças ou classes "dominadas". Há quem diga que a classe internacional do capital (ou o que quer que isso venha a ser) é capaz de mostrar-se coesa e de agir quando necessário, mas que foram os movimentos trabalhistas de cunho nacional que efetivamente saíram perdendo com essas mudanças.

Não, no momento não vejo nenhuma possibilidade de uma ação global que sirva de contrapeso, não se entendermos por isso um movimento internacional de base classista. Tampouco me parece que haja condições para isso. A globalização do capital implica que as forças básicas da economia não resultam das atividades de uma classe dirigente capitalista, a qual sempre teve mais a ver com um fenômeno nacional, ao contrário do que pensava Marx. Ninguém controla os mercados financeiros.

Não há nisso certo exagero? Os capitalistas nacionais, em vez de serem decisores, basicamente sempre estiveram à mercê das forças de mercado. Pode-se dizer que só por um período comparativamente curto, talvez por 25 anos no período do pós-guerra, é que houve uma gestão coordenada ou corporatista da economia que de algum modo representasse a classe capitalista fazendo aquilo que desejava fazer.

É verdade. O que estou querendo dizer é que havia então algo mais parecido com um cenário de classes marxista, embora a dinâmica da desigualdade diagnosticada por Marx ainda persista até hoje. Porém, com a globalização crescente, não mais existe algo que se possa identificar a uma classe "superior" ou "capitalista" comandando o fluxo da economia global.

Vou propor-lhe uma alternativa marxista, vagamente associada a Rosa Luxemburg. A globalização seria simplesmente uma fase ulterior da intensificação das contradições do capitalismo. Seria uma forma mais pura e mais verdadeiramente universal de capitalismo. Os limites do capitalismo estarão mais próximos de serem alcançados quando o mundo inteiro (e todos os seus habitantes) estiver inserido no contexto de uma só economia de mercado capitalista verdadeiramente global. O que houve na Europa ocidental em outras épocas poderia agora reproduzir-se em outros lugares.

Não, isso não pode acontecer agora porque as condições do capitalismo globalizado são diferentes. É, sim, uma "forma mais pura" de capitalismo,

mas não há uma dialética da história que conduza à transição para algum tipo de socialismo mundial. E mesmo que houvesse um processo evolutivo global ligado às limitações do capitalismo, o socialismo está morto como modelo de organização econômica capaz de superá-las.

Agora que já falamos de Durkheim, Weber e Marx, gostaria de levantar uma questão mais geral. O sr. se referiu às disciplinas como "comunidades imaginadas" que reconstroem seu próprio passado. Ora, os três autores que o sr. identifica, apesar de todas as diferenças entre eles, pertencem a uma época, a um lugar e a um sexo determinados. Acaso o incomoda que alguns venham a pensar que a sociologia é Marx, Durkheim e Weber e tudo o mais que se seguiu a eles? Será realmente possível falar das origens da sociologia tomando como ponto de partida esses três pensadores?

Creio que ninguém contesta que esses três pensadores foram os únicos grandes fundadores da sociologia. Eu pensava assim quando escrevi *Capitalism and modern social theory* e até hoje não mudei de opinião. Se pensarmos no feminismo e na influência do feminismo, ainda acho difícil apontar um grande autor que se equipare aos três. Em suas obras podemos certamente encontrar idéias que seriam hoje consideradas feministas — assim como idéias contrárias a estas. Existe aí um passado a ser reconstruído. As disciplinas mudam à medida que ocorrem tais reconstruções. Como se sabe, essas tradições inventadas não se coadunam necessariamente com o que foi de fato o passado.

Suponho que um crítico possa alegar que "o estudo da sociedade" é prática muito antiga e que o sr. prefere definir a sociologia como o estudo da modernidade porque a seu ver essa disciplina remonta ao período compreendido entre as duas últimas décadas do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX. Os pensadores que o sr. identifica escreviam num lugar e num período historicamente determinados, ou seja, a experiência do capitalismo e também de um tipo de modernidade em fins do século XIX.

Em parte isso depende de como se defina a sociologia. Faço uma distinção entre sociologia e teoria social, e as questões referentes à teoria social já vêm de longa data. Se quisermos que a sociologia seja algo coerente, ela não pode referir-se ao estudo da sociedade em geral, o que é muito vago. Por isso sempre entendi a sociologia como uma reflexão sobre o advento da modernidade.

O sr. disse que vê as origens da sociologia da mesma forma que há 25 anos. Existem outros autores clássicos em sociologia que, pensando bem, mereçam hoje maior destaque?

Simmel merece. Fiz alguns estudos sobre Simmel quando estava escrevendo *Capitalism and modern social theory*, mas então não me dei conta ple-

namente de que ele tinha uma visão da história e da cultura tão interessante quanto as outras três e a qual não creio esteja inteiramente resgatada. Costuma-se ver Simmel como o teórico das questões pontuais e de pequena escala, mas ele tinha uma filosofia da cultura e escreveu sobre diversos temas filosóficos, históricos e culturais. Era um pensador quase tão enciclopédico quanto Weber. Evidentemente seria fácil aumentar esse rol; há muitos autores, como Herbert Spencer, que mereceriam lugar destacado numa história mais abrangente da sociologia. Mas eu não estava escrevendo um livro desse tipo.

O sr. levantou a questão do feminismo e talvez da ausência de autores feministas nesse período inicial. Creio que os críticos já o acusaram de não ter dado a devida importância aos pensadores feministas ao tratar da teoria social e do desenvolvimento da sociologia. O sr. acha que é justa essa acusação?

Bem, isso depende do que se entenda por pensador feminista e do que venha a ser realmente o feminismo...

Bem, parece-me que há dois tipos de resposta. Uma é que os partidários do feminismo alegam várias razões pelas quais as mulheres não foram tão influentes quanto os homens na produção do discurso acadêmico — dizem, por exemplo, que elas não tiveram o mesmo acesso às instituições de ensino superior. Mas há também o argumento de que essa é de certa forma a desculpa dada por homens que se recusam a reconhecer que existe em tais períodos uma história "oculta" das mulheres como autoras de textos sociológicos ou sobre a sociedade que simplesmente não é reconhecida por essas mesmas razões.

Bem, pode ser que exista, mas gostaria de saber qual é. Como eu disse, pode-se considerar as obras dos grandes pensadores do ponto de vista de suas omissões e de suas idéias a respeito de certas questões importantes para o feminismo. Mas não creio que se possa fazer muito mais do que isso.

O que o sr. acha da afirmação de que o pensamento feminista ou as idéias feministas ou a sensibilidade feminista não estão devidamente refletidos no modo como o sr. analisa a natureza do capitalismo ou a modernidade ou algo que o valha?

Bem, de certo modo isso pode ser verdade. Mas não creio que se possa resgatar uma história de vultos esquecidos cujas idéias devam hoje ser consideradas cruciais para a formação da sociologia.

Podíamos voltar a uma questão que levantei anteriormente? Geralmente se define a sociologia como o estudo da sociedade, mas o sr. prefere relacioná-la ao estudo da modernidade. Por quê?

Bem, porque do contrário a sociologia seria apenas mais um sinônimo de ciências sociais. É preciso haver uma divisão do trabalho nas ciências sociais. Conceber a sociologia como a análise reflexiva da modernidade é uma boa maneira de distingui-la da antropologia, por exemplo.

Talvez o sr. possa dizer que “as ciências sociais como um todo” são demasiado genéricas, mas com essa definição o sr. está de certo modo apenas delimitando historicamente o seu campo de estudo, sem diminuir a amplitude do enfoque sociológico. Alguns diriam que a ciência social mais indicada para estudar a modernidade é a economia, pois na verdade estamos falando da sociedade desde o advento do capitalismo e da essencialidade do mercado.

Mas não se pode definir a modernidade meramente em termos econômicos.

Não, mas então a sociologia não é tão restrita, não é mesmo?

Bem, é muito mais restrita do que a sociologia como estudo da sociedade, o que parece incluir quase tudo. A sociologia define seu objeto de estudo em termos temporais, ou como o estudo de uma determinada sociedade e seu impacto no mundo, e não da “sociedade” de modo geral. Por isso é que faço distinção entre sociologia e teoria social. Creio que é lícito dizer que certas temáticas da teoria social são muito genéricas — por exemplo, quando nos pomos a refletir sobre a função do conceito de sociedade ou cultura ou algo assim. Mas para mim a sociologia é um campo mais restrito do que esse.

Gostaria de fazer-lhe uma pergunta nessa mesma linha e que tem a ver com sociologia e economia. Um dos modos pelos quais se tenta delimitar a sociologia é dizer que o sociólogo estuda a sociedade, e os economistas, a economia. Isso não é muito satisfatório, mas alguns diriam que uma das características da globalização é que a economia ou os aspectos econômicos são cada vez mais importantes na vida cotidiana, ou pelo menos parecem mais visíveis na vida cotidiana. Ao mesmo tempo, nos últimos 25 anos tem-se observado nas ciências sociais uma tendência da economia para assumir o controle da explicação, quer através da aplicação geral da escolha racional, quer através do modelo do ator egoísta racional. A seu ver existe alguma relação entre a crescente proeminência da economia no cotidiano e essa tentativa da economia, como disciplina, para assumir o

controle da explicação social? E, em termos gerais, o que o sr. pensa das explicações por meio da escolha racional?

Existe uma relação, mas esta não reflete apenas as mudanças recentes, pois os economistas já tentavam fazer isso no século XIX. E tem havido, por assim dizer, um diálogo constante entre a economia e as outras ciências sociais sobre questões referentes a explicação, individualismo e racionalidade. Durkheim e Marx procuraram criticar a economia clássica do ponto de vista de suas limitações como explanação geral do desenvolvimento social. Não me parece que hoje as coisas sejam muito diferentes. A economia é importante não só por suas idéias e teorias, mas também porque de certo modo ela tem realmente a ver com a produção da realidade econômica. Um homem de negócios tem que pensar em termos de categorias econômicas, como análise de custos e coisas assim. Mas o pensamento econômico não tem como oferecer um sistema que possibilite compreender as instituições modernas em sua totalidade.

Não sei se é o caso da sociologia, mas em ciência política houve certamente uma nítida mudança nos últimos 25 anos: deixaram-se de lado as explicações tradicionais, constitucionais ou mesmo sociopolíticas para as atitudes do eleitor ou para as atividades partidárias, por exemplo, e procurou-se inscrever tais fenômenos no âmbito da escolha racional. Chegou-se a aplicar a escolha racional a fatos sociológicos como escolher com quem casar, mentir, enganar. Houve uma colonização que é diferente pelo menos quantitativamente, se não qualitativamente, do impacto exercido antes pelas idéias econômicas fora da disciplina. Em sua versão mais radical, ela estimula a tentativa de explicar todo tipo de ação social em termos do comportamento calculista do egoísta racional.

Devemos fazer distinção entre escolha racional e teoria econômica, pois elas não são a mesma coisa; e a teoria neoclássica, não obstante sua predominância, é apenas um tipo de teoria econômica. Portanto há uma boa distância entre, digamos, Gary Becker, para quem toda uma série de atividades pode realmente ser analisada em termos da teoria econômica neoclássica, e alguém como Jon Elster, que lida com modelos mais genéricos de racionalidade valendo-se de noções econômicas, mas sem lançar mão do aparato da teoria econômica neoclássica. Em ambas as versões, porém, tais idéias têm influência apenas limitada. Elster parece hoje reconhecer limitações semelhantes àquelas identificadas nos debates de um século atrás por Durkheim, entre outros. Em *The cement of society*, por exemplo, ele admite que não se pode formular uma teoria sobre os valores e sistemas culturais a partir de atos de troca individual. Certamente tais idéias têm influência na ciência política, mais do que na sociologia ou na antropologia, mas não são predominantes, pois representam um ponto de vista particular.

Provavelmente isso vale mais para a ciência política do que para a sociologia, mas o fato é que essa teoria é largamente aplicada, por exemplo, em explicações sobre o funcionamento da burocracia, tema que diz respeito à sociologia clássica organizacional. É esse tipo de discurso que está por trás da nova gestão pública e outras reformas do mesmo gênero.

Eu tendo a concordar com a teoria da escolha racional, pois ela reconhece que a maioria das pessoas sabe muito bem o que faz e, além disso, efetua escolhas, mesmo que estas freqüentemente se revelem desfavoráveis. Portanto não considero surpreendente nem preocupante o impacto das idéias sobre a escolha racional. Mas é inútil querer generalizar a teoria econômica neoclássica apresentando-a como a teoria das ciências sociais. Em todo caso, provavelmente haverá forte reação contra o predomínio dessas idéias na própria economia, como dizem Paul Ormerod e outros.

Uma última pergunta sobre a situação da sociologia contemporânea. A sociologia sempre teve críticos incisivos. Assumindo uma postura ao mesmo tempo simpática e crítica, talvez se possa dizer que a sociologia extraviou-se. Ao que parece, perde-se muito tempo com herméticas discussões metodológicas sobre o que é possível dizer a respeito do mundo social; por outro lado, as áreas onde ela é aplicada empiricamente são cada vez mais marginais ou remetem a temas marginais e aos marginalizados. Tais questões podem ser muito importantes, mas os pontos fortes da sociologia britânica sempre foram as análises da sociologia do trabalho, da vida econômica e da desigualdade social. Acaso é lícito supor que a sociologia tem essa tendência a descambar ou para o marginal ou para o epistemológico, de modo que se deixa de fazer boa parte do trabalho de explicação social?

Não penso assim. Em primeiro lugar, tem que haver discussão sobre a natureza da realidade social. Isso faz parte do trabalho sociológico. Nesse aspecto, prefiro a situação da sociologia à situação da economia, onde não há muita investigação metodológica. Há quem diga que a sociologia extraviou-se, que ela está em crise e assim por diante, mas em parte isso se deve precisamente ao fato de ela ter-se tornado tão importante em nossas vidas. Já não se vê mais a sociologia pelo que ela é, pois a maioria dos debates que se desenrolam atualmente são debates sociológicos cujos temas são o crime, as cidades, a família, a sexualidade, o individualismo, a solidariedade social, os limites do industrialismo, as mudanças no universo do trabalho. Todos esses são tópicos centrais da sociologia. A mídia, quando discute tais questões, vale-se da pesquisa social. Como esses temas são amplamente discutidos, de certo modo deixam de constituir um campo intelectual exclusivo da sociologia. A reflexão sobre a vida social se faz hoje com mais senso de colaboração do que antes, o que por si só já constitui um tema sociológico de certo interesse.

São duas as respostas possíveis, não é mesmo? Uma é dizer que, embora certamente seja importante refletir sobre a natureza da tarefa sociológica e a percepção que se tem do mundo social, tal processo simplesmente passou a ocupar em demasia os sociólogos. A outra é que, embora os rótulos não sejam tão importantes, de certo modo o sr. está fazendo uma afirmação análoga à dos economistas: hoje, tudo é sociologia. Porém o fato é que são os economistas — mais, talvez, do que os sociólogos — que estão agora se encarregando de revelar as formas de desigualdade social e econômica e coisas assim.

Discordo. Como eu disse antes, os cientistas sociais profissionais vivem hoje num mundo de múltiplos produtores de saber. Nesse aspecto, a situação da economia não difere particularmente da situação da sociologia. A economia dispõe talvez de maior aparato técnico, que é menos acessível para o leigo.

Com que então o sr. acredita que os sociólogos, ou aqueles que fazem sociologia, sob quaisquer rótulos, ainda se ocupam das questões referentes às mudanças no âmbito da família, da sexualidade, do trabalho, enfim, desse tipo de problemática?

Sim. Ainda penso que a sociologia se define por meio desses temas, e que o trabalho sociológico é absolutamente vital para uma visão civilizada do mundo no que lhes concerne. Estamos vivendo um grande período de mudanças, e ninguém sabe ao certo o que pensar a respeito. Cabe ao sociólogo analisar tudo isso.

Teoria da estruturação

CHRISTOPHER PIERSON *A relação entre ação e estrutura e, paralelamente, entre voluntarismo e determinismo é uma das questões mais presentes e difíceis em toda a teoria social. Em vários textos do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, culminando com a publicação de *The constitution of society* em 1984, o sr. desenvolveu uma solução original para essa questão ao formular a teoria da estruturação. Quero começar perguntando qual a sua opinião a respeito do tradicional problema referente a estrutura e ação na teoria social.*

ANTHONY GIDDENS Não é um “problema tradicional”, pelo menos nesses termos. No passado, costumava-se pensar que se tratava de um dualismo entre indivíduo e sociedade, ou entre o ator e o sistema social. A idéia da estruturação se origina da reflexão sobre essa questão tradicional da relação entre indivíduo e sociedade. A meu ver, tais noções eram rudimentares. Falava-se de indivíduo como se fosse óbvio o que vinha a ser “o indivíduo”, o mesmo acontecendo com “sociedade”. Quis analisá-los e dar-lhes mais substância. O termo “estruturação”, tomei-o emprestado do francês — não creio que fosse usado em inglês antes disso. Quis dar ênfase ao fluxo dinâmico da vida social. Não devemos ver a vida social simplesmente como “a sociedade”, de um lado, e o produto do “indivíduo”, de outro, e sim como uma série de atividades e práticas que exercemos e que ao mesmo tempo reproduzem instituições mais amplas. Essa foi a idéia original, e a partir daí procurei elaborar os termos principais, falando precisamente de “ação” e “estrutura”. Tomei a idéia de práticas sociais recorrentes como objeto central das ciências sociais, em vez de partir dos conceitos de “indivíduo” ou “sociedade”.

The constitution of society não é propriamente seu livro mais acessível. O sr. poderia explicar, em termos bem simples, como a teoria da estruturação resolve o dualismo entre estrutura e ação?

Isso depende realmente de duas coisas. A primeira é repensar a noção de estrutura. Eu quis evitar o modo tipicamente anglo-saxão de conceitualizar es-

trutura, atribuindo-lhe uma forma determinada ou mesmo algum tipo de forma visível. Mas procurei também evitar a idéia de que a ação está simplesmente contida no indivíduo. Quis concebê-la como um fluxo de ações individuais e relacioná-la com atributos de autoconsciência. Dentro de certos limites, falar uma linguagem nos dá alguma noção do que vem a ser a relação entre elas. Em outras palavras, a linguagem tem estrutura, tem forma, mas não é visível e só existe na medida em que faz parte de nossas ações quando a utilizamos diariamente. Isso é o que chamo de propriedade recursiva da linguagem. Não sustento que a sociedade “é como a linguagem”, como diziam os estruturalistas; mas a linguagem nos fornece alguns indícios de como a recursividade se processa. Pode-se entender a “sociedade” como um complexo de práticas recorrentes que criam instituições. Tais práticas dependem dos hábitos e modos de vida adotados pelos indivíduos. Não só eles as “utilizam” em sua atividade, como também essas práticas de vida constituem a própria atividade.

O sr. fala às vezes de efeitos estruturais, sendo estes uma maneira de descrever melhor os impactos da estrutura. Os “efeitos estruturais” são meramente um eufemismo de algum tipo de estrutura que seja observável ou que tenha alguma outra existência que não através desses efeitos percebidos?

As propriedades estruturais das sociedades e dos sistemas sociais são propriedades reais, mas ao mesmo tempo não têm existência física. São propriedades reais na medida em que dependem das qualidades rotineiras de nossas ações, podendo ser muito estáveis ou “rígidas”. Não quero descartar a tese durkheimiana de que a sociedade é um fenômeno estruturado e que as propriedades estruturais de um grupo ou sociedade influenciam o modo como seus membros agem, sentem e pensam. Mas quando examinamos tais estruturas, vemos que obviamente elas não são como as qualidades físicas do mundo exterior, pois dependem de regularidades da reprodução social. A linguagem tem essa forma incrivelmente rígida. Não se atropela a mais insignificante regra da língua inglesa sem despertar forte reação nos demais interlocutores. Ao mesmo tempo, porém, a linguagem não existe em lugar nenhum, ou só existe quando se concretiza na escrita ou na fala. O mesmo vale para a vida social em geral. Ou seja, a sociedade somente tem forma e essa forma somente afeta seus membros enquanto estrutura que se produz e reproduz no que eles fazem. A meu ver, isso se aplica tanto ao olhar mais banal que se possa lançar a alguém quanto ao mais globalizado dos sistemas.

O sr. deve estar fazendo uma analogia entre práticas sociais e linguagem, onde só se vêem as ações particulares, embora estas expressem uma estrutura subjacente.

Eu não diria que se trata de uma analogia, pois a linguagem obviamente é parte essencial de tudo quanto fazemos. Ela caracteriza boa parte do que

a vida social representa porque é parte fundamental do que a vida social representa.

Mas o sr. não diz que todas as estruturas sociais se exprimem pela linguagem ou assumem essa forma?

Não, eu não digo que as propriedades da linguagem exprimem todos os demais aspectos da vida social. A estrutura manifesta-se principalmente naquilo que fazemos de modo regular e institucionalizado. Muitos de nossos atos cotidianos são regidos pelo que eu chamo de consciência prática — “tocar para a frente” com as regras e convenções da vida social.

No seu entender, as estruturas são sempre uma manifestação da ação? Há sempre um agente envolvido na reconstituição ou reprodução das estruturas?

Parece-me que sim. Se considerarmos que a ação é essencialmente a capacidade de ter procedido de outra forma, toda a vida social depende dela. Mesmo quem esteja sob a mira de um revólver continua sendo um agente no sentido filosófico. Muitos cientistas sociais não conseguiram perceber o que é óbvio para qualquer leigo: somos seres conscientes e intencionais que, entre outras coisas, lemos sociologia e refletimos a respeito de suas descobertas.

O que o sr. diria a um estruturalista radical que afirmasse que a ação de que o sr. fala não existe realmente e que, quando um agente parece estar fazendo uma escolha, na verdade há algo mais por trás dele que o leva a fazer especificamente essa escolha? Esse estruturalista diria que aparentemente há ação porque aparentemente há escolha, mas de certo modo sempre existe algo por trás manejando as cordas, um ventríloquo falando pela boca de um boneco.

Bem, esse estruturalista teria que me dizer o que é esse “algo”. Supondo que não sejam sentimentos inconscientes, coisa de que os estruturalistas não falam nesse contexto, que forças poderiam ser essas?

Vejamos um exemplo. Se o sr. perguntasse a um rapaz de 18 anos, nascido em Glasgow e pertencente a uma família católica de classe operária, se ele torce para o Celtic ou para o Rangers, o sr. poderia dizer que ele tinha a opção de escolher qualquer um desses times, mas, se dissesse que ele não torce para o Blues, teria bons motivos para achar que adivinhou corretamente.

Não devemos confundir o conceito lógico de ação com o conceito sociológico de socialização. Um faz parte da definição do que é um ser humano primeiramente, ao passo que o outro é muito mais uma explicação do que realmente acontece a certo tipo de indivíduo em certo tipo de ambiente em virtude das influências sociais ao seu redor. As “influências sociais” não são

como as relações causais na natureza. Há certos católicos de Glasgow que não torcem para o Celtic, e outros que talvez nem gostem de futebol.

Com que então o sr. não dá nenhum crédito especial às razões que o próprio agente alega para ter feito determinada escolha? No caso em questão, se o rapaz dissesse que torce para o Celtic porque é o melhor time do mundo, o sr. não aceitaria necessariamente essa explicação sem mais nem menos.

Bem, só sei que dou mais valor ao que as pessoas dizem a respeito daquilo que fazem do que a maioria dos sociólogos. De modo geral, as pessoas costumam conhecer melhor as razões de seus atos do que supõem muitos sociólogos. Quando alguém diz por que torce por determinado time de futebol, podemos fazer outras perguntas cujas respostas sejam: “meu pai sempre torceu pelo Celtic”, ou “sou de tal bairro da cidade”, ou “sempre houve essa ligação entre os católicos e o Celtic”. Não nego absolutamente que haja influências sociais que afetam o nosso comportamento, mas elas só o fazem por intermédio de nossas atitudes e opiniões.

Deixe-me fazer uma pergunta um pouco diferente sobre as estruturas. Seriam o desemprego e o impacto do desemprego um efeito estrutural? Refiro-me às maneiras pelas quais as características estruturais do mundo se apresentam aos indivíduos. Para um desempregado, o fenômeno do desemprego, que se manifesta na vida cotidiana, pode parecer uma força ou realidade externa poderosa, cujos limites ele sente.

Isso é inquestionável — tal é a situação do indivíduo que enfrenta o mercado de trabalho. Porém não creio que isso comprometa de algum modo a lógica da relação entre ação e estrutura. Além disso, há no significado do desemprego um forte componente refletivo, desenvolvimentista e lingüístico. O desemprego não existe pura e simplesmente. Para ele ter algum sentido, é preciso que haja um certo tipo de vida — basicamente, o da moderna sociedade de mercado.

Não poderia eu ser um desempregado porque outros atores — atores estatais ou os estatísticos, por exemplo — assim definem minha condição, sem que eu necessariamente me reconheça como tal?

Não, há que estar consciente disso, seja qual for a definição. É claro que toda atividade pode ser redefinida. Quem é aposentado não está “desempregado”, embora do ponto de vista “externo” não haja diferença. Só há diferença porque é desse modo que a ordem econômica se organiza atualmente através dos conceitos que constituem o que esse sistema representa.

Tomemos um exemplo econômico ligeiramente diferente. Na verdade estou colocando uma questão já levantada por alguns críticos, ou seja, que a idéia de estrutura talvez não seja suficientemente abrangente em relação às coisas do mundo social que constituam efeitos estruturais. Portanto, se consideramos algo como a densidade demográfica, algo que tenha impacto na economia e, logo, na estrutura social, seria esse um aspecto da estrutura, tal como o sr. a entende? Não haveria de ser um aspecto da ação, não é mesmo?

Simplemente não vejo onde está o problema. A estrutura só existe na medida em que as pessoas agem conscientemente e em certos contextos que têm conseqüências determinadas. Tais conseqüências não costumam ser previstas nem conhecidas, mas é sua ocorrência regular — sua reprodução — que as torna estruturais e nos permite falar de efeitos estruturais. Os efeitos estruturais são causais, mas somente na medida em que são mediados pelos tipos de propriedade que estou descrevendo. A densidade demográfica, por exemplo, só tem efeitos estruturais na medida em que se organiza através do que as pessoas fazem realmente. Que outras propriedades causais pode haver?

Tomando um último exemplo desse tipo, que também não deve parecer-lhe problemático, o nível de conhecimento tecnológico de determinada sociedade seria então um aspecto da estrutura?

Bem, trata-se certamente de um exemplo das propriedades estruturais das sociedades. A tecnologia só influi quando está associada às ações dos seres humanos.

Mas ela delimita o leque de opções à disposição dos atores sociais. Esses aspectos do meio social ou físico de certo modo restringem a ação dos atores sociais.

Isso é válido para tudo o que é físico. É válido mesmo que se tenha um computador ou não.

Alguns diriam que sua concepção de estrutura como algo capaz tanto de restringer quanto de fortalecer o indivíduo é demasiado limitada por não levar em conta esses aspectos do meio físico e coisas assim.

Mas leva em conta, sim. O engano de alguns de meus críticos é inferir que, para mim, a estrutura está de algum modo na mente das pessoas porque eu afirmo que ela é produzida recursivamente pelo que as pessoas fazem. Os sistemas sociais só existem porque as pessoas fazem o que fazem todos os dias. Elas fazem o que fazem em muitos contextos diferentes, inclusive contextos físicos, os quais são de grande relevância para as possibilidades e as limitações com que todo indivíduo ou grupo se defronta. Mas obviamente a estrutura social não tem o mesmo tipo de existência que a estrutura física, tam-

pouco seus efeitos causais, o que seria impossível. Vivemos num mundo físico que tem efeitos causais no sentido de que não se pode simplesmente atravessar uma parede. Os efeitos causais das propriedades estruturais das instituições humanas, por sua vez, existem simplesmente porque são produzidos e reproduzidos nas ações cotidianas. Dependem, em última análise, das convenções, que são ao mesmo tempo os meios e os fins de tais ações.

As convenções — o que as pessoas fazem, o que elas fazem em sua vida cotidiana — podem ter, é claro, efeitos extremamente restritivos sobre aquilo que é possível para todo e qualquer indivíduo. O mesmo se dá com a linguagem; porém a linguagem permite realizar toda uma série de coisas que seria impossível fazer sem ela. Embora tenha uma presença física, a tecnologia não é diferente: ela constrange e capacita. Ela depende das relações entre agentes racionais que têm vários hábitos e convenções e que fazem coisas. Como tais coisas são feitas em relação a máquinas e tudo o mais, esse é o material com que se constroem as propriedades estruturais. Ao mesmo tempo, as propriedades estruturais tornam possíveis tais ações. As pessoas só podem agir convencionalmente graças ao conhecimento mútuo das convenções. Ninguém pode inventar suas próprias convenções. O uso das convenções, na linguagem ou de modo mais geral, normalmente depende da “consciência prática” — a capacidade de “tocar para a frente” nos diversos contextos da vida social, como dizia Wittgenstein. Boa parte da pesquisa social se refere justamente à área da consciência prática. Considera-se que as pessoas sejam menos cômicas do que realmente são porque se supõe que seu conhecimento se limite àquilo que elas são capazes de dizer a respeito do que fazem. Mas o que os atores são capazes de dizer a respeito do que fazem, e por que o fazem, é apenas uma pequena parte da enorme soma de conhecimentos envolvida na conduta cotidiana. Voltando aos computadores, eles têm esse imenso poder informacional, mas até mesmo o mais poderoso dos computadores é incapaz de fazer o que os agentes humanos fazem rotineiramente a todo instante. Os computadores não conseguem, por exemplo, assimilar os aspectos mais informais de uma conversação. Talvez isso seja possível no futuro, mas não agora. Para ser um agente é preciso saber muita coisa, e essa é uma característica essencial do agente. Sem tais conhecimentos não existiriam estruturas nem instituições, pois todo esse saber é fundamental para a reprodução social, a única razão pela qual existem propriedades estruturais.

Mas o sr. não confere nenhum privilégio à explicação que os próprios atores dão para os seus atos ou para o seu comportamento?

Não. A escolha não é entre o que as pessoas dizem a respeito de seus atos, por um lado, e algum tipo de força causal que as faz agir desse modo, por outro. Entre essas duas coisas há o uso clarividente das convenções pela consciência prática — e há o poder. Sempre procurei ver o poder também como parte essencial da lógica das ciências sociais. Trata-se, pois, de ação, es-

estrutura e poder realmente. A ação é a base do poder; é a capacidade de agir diferentemente, e essa é a base do poder, por maior que seja a escala de uma determinada estrutura de poder.

Mas isso de certo modo compromete a capacidade de certos agentes para desempenhar seu papel. O sr. disse que, mesmo com um leque de opções extremamente restrito, os agentes não deixam de ser agentes porque ainda lhes resta uma escolha a fazer. Mas é claro que esse leque de opções talvez não seja muito amplo nem mesmo atraente.

É por isso que em certas situações (alguém apontando-lhe um revólver, por exemplo) dizemos que “não há escolha”. Mas essa descrição sempre pressupõe motivação. Se não déssemos valor à vida, pouco importaria que alguém nos apontasse uma arma. O mesmo não se dá com o emprego da força física, embora seja correto dizer que “fulano foi forçado a agir desse modo sob a mira de um revólver”. Todas as coações sociais só são coações em função dos motivos ou interesses que possam ter os atores. O mesmo se aplica também às coletividades. Por exemplo, uma empresa que fecha um negócio. Normalmente, os homens de negócios aceitam a lógica da economia geral — e isso faz parte do que vem a ser a economia geral, é um fenômeno constitutivo. Se as pessoas não agissem desse modo, não haveria economia.

Evidentemente, tudo isso pode ruir — e o mesmo vale para a ordem social elementar. Impressionam-me as idéias de alguns lingüistas a respeito da analogia entre a vida cotidiana e o caos. A desordem e a indignação se instalam rapidamente quando as pessoas desrespeitam as mais simples rotinas coloquiais. Você tem que mostrar o tempo todo que é um agente para que as pessoas o aceitem como um agente. A ação pressupõe coação — porém o mais difícil é compreender que a coação também pressupõe ação.

Por outro lado, há grandes estruturas regidas por agentes e não controladas centralmente — como os mercados — que de certo modo parecem caóticas, mas que sob outros aspectos se mostram altamente organizadas e também, creio eu, passíveis de degenerar violentamente.

Temos aí uma questão muito interessante. Toda a vida social é controlada por agentes, na medida em que é próprio do ser humano estar sempre controlando o seu comportamento pelo dos outros — não há descanso nesse processo, que é simplesmente crônico. Por outro lado, existem amplos setores da vida social que não são controlados por agentes, isto é, que ninguém dirige conscientemente. Os mercados nos mostraram os limites do controle diretivo neste último sentido. Os mercados não são meramente o “resultado” de milhões de indivíduos decidindo isoladamente comprar, vender, poupar etc. Eles têm propriedades altamente estruturadas que — segundo a teoria da estruturação — são simultaneamente a consequência e os meios das ações pra-

ticadas pelos indivíduos. Além disso, no sentido contemporâneo, os mercados pressupõem certo estilo de discurso que é incorporado pelos agentes nos seus atos, mesmo que eles não tenham muita noção do que venha a ser um mercado.

Mas é realmente muito pouco o que um ator situado em algum ponto do mercado precisa saber sobre o funcionamento das economias de mercado. Uma criança vai a uma loja de doces e sabe que se não der dinheiro não terá as suas balas. Mas ela não sabe como, por trás disso, funciona uma economia internacional nem como se dão os processos de produção e troca.

Até mesmo uma criança sabe muito mais sobre o dinheiro do que seria capaz de dizer a respeito da natureza dele. A criança provavelmente sabe muita coisa até mesmo sobre o comércio de mercadorias, uma vez que poderia sentir-se tentada a roubar os doces simplesmente. Em qualquer transação simples como essa, estão realmente acontecendo inúmeras coisas complexas. Elas não se revelam no que realmente se diz na transação. Para que uma sociedade de mercado viesse a existir e perdurar, historicamente as pessoas tiveram que aprender muitas coisas, assim como tiveram também que mudar seus valores etc. Obviamente, uma criança que vai comprar algo numa loja de doces é apenas uma parte minúscula de um todo. Ela poderia estar comprando doces apenas no âmbito do comércio local, fora de uma economia global. Não é pouca coisa o fato de o doce vir da China e não de algumas quadras adiante.

Uma pergunta a respeito da externalidade das estruturas. O sr. se recusa a fazer uma descrição demasiado arquitetônica das estruturas. Uma das noções clássicas a respeito das estruturas é que elas devem ter uma realidade, se não palpável, pelo menos perceptível. Não sei ao certo o que significaria — ou não significaria — nesse contexto o princípio durkheimiano de tratar os fatos sociais como coisas, mas sabemos que, para os atores individuais, esses tipos de estrutura social e de coação social podem ser extremamente poderosos. Podem ser quase tão poderosos quanto as imposições físicas. As forças sociais podem ser tão poderosas quanto a verdadeira coação física. Seriam tais estruturas, de certo modo, coisas exteriores aos atores individuais?

São, é claro, para um indivíduo numa situação determinada. O indivíduo não contém em si toda a gama da vida social. Não vejo aí nenhum problema.

Bem, referi-me à natureza das estruturas ou propriedades estruturais porque elas não são coisas físicas palpáveis, como o são os objetos do mundo exterior,

mas podem agir sobre o indivíduo com a mesma força que têm esses objetos no mundo exterior. Em que consiste a distinção entre ambos?

A distinção entre ambos é realmente fundamental. Repetindo, só existem forças estruturais na medida em que existem convenções estabelecidas que as pessoas acatam. Só existem estruturas na medida em que as pessoas constantemente reproduzem tais convenções em seus atos e dão forma estruturada às instituições. Ao mesmo tempo, as instituições incorporam formas de poder, mas simplesmente não são como as estruturas físicas.

Segundo essa forma de conceber a relação entre ação e estrutura, os agentes são sempre agentes humanos individuais?

Pode-se às vezes falar de coletividades como se fossem agentes, mas apenas metaforicamente. Isso pressupõe certas qualidades que elas possuam como um todo — empresas com fins lucrativos, por exemplo, ou hospitais onde se tratam doentes. Porém os únicos agentes verdadeiros na história são os indivíduos.

Uma classe social poderia ser então um conjunto de pessoas que tenham a mesma relação, digamos, para com a propriedade dos meios de produção e que ajam coletivamente de certas maneiras por causa de uma comunidade de interesses, mas não lhe agrada a idéia de que tenham uma forma de ação?

Alguns teóricos sociais pensam assim, mas não creio que muitos deles considerem as classes sociais como atores. É muito mais provável que eles vejam assim as organizações ou empresas, pois estas têm certos valores e aspirações institucionalizados. Por exemplo, a lei as trata como agentes, e se a lei assim o faz, isso de certo modo lhes é constitutivo. Se a lei define uma empresa comercial como um agente, isso cria-lhe certas oportunidades e também certas restrições.

Suponho que havia uma corrente sociológica — e refiro-me aqui não tanto à sociologia das classes, mas à sociologia do comportamento das massas e coisas assim — segundo a qual existiriam formas de ação exclusivas do grupo e que somente poderiam ser percebidas, compreendidas ou explicadas nesse contexto...

Mas essa corrente esteve quase sempre ligada à linha do inconsciente: a psicologia grupal de Freud, a teoria de Le Bon sobre a multidão e assim por diante. Eles viam esses grupos como o inconsciente coletivo em ação, mas não como agentes no sentido a que me refiro.

Do ponto de vista da estruturação e da teoria da estruturação, como se explica a mudança social? Evidentemente o sr. já mostrou sua discordância com o mate-

rialismo histórico, como sistema explanatório, e com o evolucionismo, de modo muito mais geral. Há em sua teoria algum lugar reservado às formas de mudança social em grande escala, ou seja, no âmbito de uma sociedade ou sistema?

Eu não me ateria apenas à mudança social, pois é preciso explicar estabilidade e mudança, ou constância e mudança. A mudança não existe como algo em si mesmo. A teoria da estruturação afirma que a possibilidade de mudança existe em qualquer momento da vida social, mas uma parte essencial da vida social é a reprodução social. Portanto, mudança e constância estão de algum modo interligadas. Quando se fazem perguntas mais abrangentes — como, por exemplo, por que o feudalismo ruiu — não se pode respondê-las num plano lógico; é preciso procurar interpretações mais propriamente sociológicas, econômicas e políticas do que aconteceu. Não digo que a teoria da estruturação as forneça. Sempre fui contra todo tipo de teoria “unifatorial” sobre a mudança, como a de que os fatores econômicos determinam, “em última análise”, os principais episódios de transformação histórica.

Talvez o sr. ache que já respondeu a essa pergunta, mas deixe-me fazê-la diretamente. Há quem pense que a teoria da estruturação gera princípios mais sofisticados e uma sutil dualidade da estrutura e da ação, mas não soluciona o problema mais primordial e entranhado que lhes diz respeito, ou seja, se existem causas exteriores aos agentes individuais que determinem, influenciem ou condicionem seu modo de agir.

Creio que soluciona, sim. Os efeitos estruturais só têm realmente duas causas. Uma, como eu disse, consiste na regularidade das convenções que as pessoas acatam; a outra diz respeito às conseqüências involuntárias de seus atos, as quais, todavia, se refletem em suas ações futuras.

Não se pode compreender a vida social senão adotando algum enfoque análogo ao meu. Não vejo qual seja a alternativa. Vejo alternativas frustradas, por assim dizer, como Durkheim e os fatos sociais, ou mesmo a metodologia da economia neoclássica. Há quem não goste dos conceitos que utilizo e talvez prefira uma versão, digamos, de Bourdieu ou alguém mais, porém a vida social é exatamente isso. Ela é contínua e contingentemente reproduzida por agentes humanos conscientes — é isso que lhe dá constância e que também produz mudanças.

Há outra coisa indiretamente relacionada com a estruturação e que poderíamos, talvez, abordar agora: trata-se das questões referentes a tempo e espaço e à distanciação tempo-espaço. Por que o sr. acha que a sociologia clássica subestima

tais questões, supondo que seja essa realmente a sua opinião, e por que é importante trazê-las à tona?

Temos aí dois aspectos. É importante entender que toda ação se desdobra no tempo, de modo que existe um fluxo, e não apenas um conjunto de ações individuais. Portanto a temporalidade está diretamente ligada à ação humana, assim como a espacialidade; pois não se pode ser um agente humano sem ter um corpo, e o corpo ocupa um espaço físico e se orienta em relação aos outros num contexto físico. Nesse sentido, tempo e espaço fazem parte da teoria da estruturação. Mas temos outro aspecto, que é o estudo do tempo e do espaço como meio de compreender mais concretamente as propriedades dos sistemas sociais. Tal estudo mostra como são os diferentes tipos de sistema social — como eles conseguem se organizar no tempo e no espaço, e como as pessoas conceitualizam tempo e espaço.

Lévi-Strauss tinha razão ao dizer que a maioria dos pensadores sociais costuma equiparar tempo e mudança, e que esse é um equívoco não só empírico mas também conceitual. O que mais impressiona na história humana é a constância, e não a mudança. Somente num certo período histórico, relativamente recente, nota-se uma injeção de dinamismo na história, em função das novas relações entre espaço, tempo e poder que foram dissecadas por Lévi-Strauss. Foi pensando nas idéias dele que cheguei ao conceito de “distanciação tempo-espaço” — a capacidade dos sistemas sociais para se “estenderem” através do tempo e do espaço, em vez de se manterem dentro de certos limites. Também me influenciaram os trabalhos de geógrafos, de modo que procurei incorporar à teoria social certas idéias tiradas da geografia humana.

Existe alguma razão para a sociologia clássica não ter abordado devidamente a questão de tempo e espaço?

A equiparação de tempo e mudança é uma delas, visto que o tempo era considerado indissociável da mudança — supunha-se que a “história” tinha uma trajetória. Ao contrário da questão do tempo, as metáforas espaciais e certo sentido da composição do espaço têm grande importância na teoria social clássica. Durkheim, por exemplo, conhecia a obra dos geógrafos sociais e resenhou-lhes os trabalhos em *Année Sociologique*. Boa parte de sua obra tem conotações espaciais, como se vê, por exemplo, em sua análise do espaço cerimonial.

A seu ver, o funcionalismo realmente operava com uma concepção de mudança intemporal ou tempo imutável?

A metodologia do funcionalismo certamente depende de abstrairmos do tempo. Dar uma explicação funcionalista para um dado social significa

mostrar como esse dado se relaciona com outros aspectos de um sistema de modo a formar um todo funcional. Portanto, o funcionalismo é pouco sensível aos problemas de tempo. O mesmo se pode dizer da ação. Veja-se, por exemplo, a clássica análise do funcionalismo feita por R. K. Merton. Para nos dar uma idéia da explicação funcional, Merton toma como exemplo a dança da chuva dos índios Hopi do Novo México. Os Hopi acreditam que a dança faz chover. Como sabemos que não faz, procuramos alguma outra explicação para que eles ajam desse modo — e essa é a explicação funcionalista. A dança da chuva tem a função de garantir a coesão social. Ora, isso é o mesmo que dizer que os Hopi não têm consciência do que fazem. Afinal, os que participam de um ritual costumam ter alguma noção dos vários fins a que podem servir. De resto, mostrar que a dança da chuva promove a solidariedade social talvez não seja uma explicação das ações dos Hopi, a não ser que pelo menos alguns deles sintam isso e ajam conformemente.

Haveria outras questões levantadas pela teoria da estruturação que tenhamos deixado passar? A consciência prática, talvez?

A consciência prática é para mim um conceito fundamental, pois relaciona a sabedoria cotidiana das pessoas com a natureza estrutural dos sistemas sociais, como vimos anteriormente. Boa parte da vida social consiste em “tocar para a frente” no contexto das convenções.

Será que essa interpretação em termos de atores cômicos, de “tocar para a frente” e de consciência prática deixa espaço para alguma noção de ideologia?

Sim. Obviamente, a noção de ideologia é controversa. Para mim, a ideologia diz respeito ao modo como as idéias servem para sustentar as desigualdades de poder — e tais idéias podem ser os conceitos evidentes que fazem parte da consciência prática. A ideologia não tem conteúdo independentemente de sua relação com o poder. Deve-se conceber a ideologia no contexto da análise integral do método das ciências sociais de que vimos falando. Ela não inclui apenas os grandes sistemas de idéias, como o nacionalismo ou as doutrinas religiosas. Alguns dos tipos mais arraigados de ideologia se baseiam nas convenções cotidianas — na consciência prática e na conversação diária.

CHRISTOPHER PIERSON *Gostaria de analisar mais detidamente suas idéias sobre a modernidade. Em seu livro de texto Sociology, o sr. define essa disciplina como "o estudo da modernidade" e desde 1990 o sr. publicou vários livros que tratam de diferentes aspectos da modernidade. Talvez o sr. pudesse começar explicando-nos o que entende por modernidade e por que esta difere qualitativamente das formas anteriores de sociedade.*

ANTHONY GIDDENS Simplificando, modernidade é sinônimo de sociedade moderna ou civilização industrial. Mais detalhadamente, está associada a: a) um conjunto de atitudes perante o mundo, como a idéia de que o mundo é passível de transformação pela intervenção humana; b) um complexo de instituições econômicas, em especial a produção industrial e a economia de mercado; c) toda uma gama de instituições políticas, como o Estado nacional e a democracia de massa. Graças sobretudo a essas características, a modernidade é muitíssimo mais dinâmica do que qualquer tipo de ordem social preexistente. É uma sociedade — mais precisamente, um complexo de instituições — que, à diferença de todas as culturas anteriores, vive no futuro e não no passado.

Todos os sociólogos clássicos de que já falamos se interessaram, cada qual à sua maneira, pelas mudanças históricas que o sr. identifica à modernidade. De um modo ou de outro, o sr. deu a entender que todos eles têm até certo ponto uma visão equivocada do assunto. Acaso seria lícito afirmar que, dos autores clássicos analisados em seu livro Capitalism and modern social theory, Weber foi quem melhor compreendeu a modernidade, com a idéia de desilusão ou desencanto do mundo e extinção das formas tradicionais de autoridade e saber?

Estes são certamente os principais aspectos do mundo moderno. Mas eu não diria que Weber é mais importante do que os outros autores clássicos. Embora ultrapassado, eu ainda apontaria Marx por causa da importância fundamental do capitalismo para o contexto da modernidade. Na sociedade moderna, as influências econômicas são mais perceptíveis e profundas do que

nas formas anteriores de sociedade, ao mesmo tempo que se organizam em torno das instituições capitalistas. Weber também falou do capitalismo, é claro, mas em termos bem diferentes.

Certamente é difícil ler Marx sem que se tenha um forte senso de dinamismo.

Bem, Marx tinha razão ao dizer que outros sistemas econômicos não possuíam essa constante característica expansionista. Evidentemente, não se trata de expansão apenas no espaço, mas também em termos de constante inovação tecnológica e aumento de produtividade.

O sr. sugeriu que Marx é talvez quem mais tem a dizer a respeito desse processo. Ao que parece, o sr. alega que Marx estava certo em ver o capitalismo como dinâmico, mas errado em pensar que esse dinamismo estava levando o capitalismo à exaustão.

Como eu já disse, Marx foi um analista arguto da economia capitalista. Ele subestimou sua própria contribuição para uma descrição do capitalismo: seu caráter cíclico, a idéia de mercadoria e a natureza das relações de troca. Ele estava errado em pensar que o capitalismo se transformaria em socialismo.

*Em seu livro *The consequences of modernity*, o sr. fala de quatro dimensões institucionais básicas da modernidade, que incluiriam, além do capitalismo, vigilância, industrialismo e poder militar. O sr. poderia discorrer brevemente sobre esses outros aspectos?*

O advento da modernidade é fruto principalmente de uma ordem econômica moderna, isto é, uma ordem econômica capitalista. Mas a sociedade moderna envolve também a formação de um tipo especial de Estado e, de modo geral, de tipos especiais de organização, os quais dependem fundamentalmente da estruturação da informação. Por isso é que uso a noção de “vigilância” — tomada emprestada de Foucault — para aludir ao modo como se constroem sistemas de informação visando a constituir novos sistemas de poder administrativo. O Estado moderno é o melhor exemplo desse processo.

Penso que o poder militar, ao menos analiticamente, é dissociável dessas outras dimensões da modernidade. Do final do século XVIII em diante, a guerra e os exércitos sofreram grandes mudanças, com o desenvolvimento dos conflitos em grande escala — essa é uma forma de poder militar diferente dos sistemas anteriores. Separo a indústria do capitalismo, assim como de outras dimensões da modernidade, já que ela se refere à base tecnológica da sociedade moderna, ao desenvolvimento de uma civilização mecanizada, voltada para o progresso da ciência e da tecnologia.

Uso bastante essas quatro dimensões. Não quero dizer que todas elas sejam inteiramente independentes ou equivalentes entre si. Quero crer que a

expansão do capitalismo é a principal força motriz da mudança. Mas os Estados nacionais também operam independentemente, formando um núcleo de poder parcialmente independente. Eles têm suas próprias aventuras militares, e há inúmeras mudanças no campo científico e tecnológico que não são induzidas apenas pelo mercado.

O sr. diz que a modernidade é "descontínua". Será que existe mesmo uma descontinuidade nas formas e na lógica do poder militar desde as sociedades pré-modernas até as sociedades modernas?

Penso que sim. Como eu disse, mudaram não apenas as guerras — com conflitos em grande escala não raro envolvendo igualmente populações civis e combatentes —, mas também os exércitos. A tecnologia militar também se modificou sob a influência das demais características da modernidade, tornando-se muito mais mecanizada — a metralhadora é um bom exemplo. Os uniformes costumavam ser ostensivos — uma forma de se mostrar ao inimigo. Agora, servem para esconder, como camuflagem. Notam-se profundas mudanças na disciplina militar, e os próprios exércitos mais parecem máquinas.

Tenho uma pergunta sobre a periodização na modernidade. Talvez se possa dizer que algumas dessas mudanças efetivamente ocorrem no período ao qual o sr. se refere como modernidade; por exemplo, a mudança nos uniformes, as táticas militares e a mecanização da guerra.

Não se pode periodizar essas coisas com muita exatidão — como no caso de outras dimensões da modernidade. As instituições modernas se consolidaram por volta do final do século XVIII, mas evidentemente isso envolveu um processo bem mais longo, abrangendo fases anteriores e posteriores. Não creio que isso seja incompatível com a afirmação de que a modernidade é descontínua em relação a formas anteriores de sociedade, mas essas transições não se deram do dia para a noite.

Ao tratar da modernidade, o sr. também levanta a questão referente a tempo e espaço, a organização temporal e espacial. O sr. fala em desentranhamento e reentranhamento de mecanismos e relações sociais. Poderia dizer algo mais a esse respeito?

Uma característica da modernidade é o efeito constante e crescente que exercem sobre nossas vidas certos eventos e ações distantes. A isso é que me refiro quando descrevo o desentranhamento de formas de vida, sua desvinculação e recombinação através do tempo e do espaço, mas também a reconstituição dos contextos a que pertenciam. Um artesão que trabalha num contexto local e produz para um mercado local está entranhado na região local e na comunidade local. Com o desenvolvimento de uma divisão do tra-

balho no plano internacional, isso muda: as trocas econômicas vão-se desvinculando cada vez mais da comunidade local e se recombinao através do tempo e do espaço. O "local" passa a refletir processos muito mais amplos, que acabam por transformá-lo, às vezes drasticamente. O que acontece na economia acontece também em muitas outras esferas da vida: processos de "desentranhamento" e "reentranhamento" ou "desvinculação" e "retroversão". Hoje, com a globalização crescente, tais efeitos são cada vez mais pronunciados.

Mas, novamente, será que esse é um processo que sempre existiu na modernidade e que simplesmente está se intensificando, ou trata-se de algo "novo" na modernidade recente? Acaso não seria válido argumentar que a migração internacional das indústrias e a conseqüente desindustrialização e desqualificação das indústrias locais foram um fenômeno que se verificou também no século XIX, tanto quanto no último quartel do século XX?

Desentranhamento e reentranhamento exprimem a idéia de reestruturação e reformulação de relações através do espaço e do tempo; dizem respeito, portanto, ao modo como se constituem as diferentes formas de sistema social. Inúmeros são os exemplos que podemos tirar do comércio ou de qualquer outra atividade. Porém há duas importantes transições históricas que representam um "salto adiante". Uma é o advento das primeiras civilizações — Grécia, Roma, a China tradicional —, que organizaram tempo e espaço diferentemente, a partir de culturas orais, culturas sem escrita. A associação mais ou menos universal entre civilização e escrita não é fortuita. Com o advento da escrita, a informação pôde ser armazenada ao longo do tempo, tal como os bens; assim geraram-se novos sistemas de poder. No caso da modernidade, tais características são mais abrangentes do que nas civilizações anteriores. Muitos autores falam do surgimento, hoje, de uma sociedade da informação; em sentido amplo, porém, há vários séculos já existe uma "sociedade da informação", graças à imprensa e à produção em massa de material escrito, bem como ao desenvolvimento relativamente precoce da comunicação eletrônica. Isso modifica não apenas o modo como as pessoas se comunicam, mas também o modo como as sociedades se organizam. A invenção, em meados do século XIX, da primeira forma de comunicação eletrônica, o código morse, trouxe, mais uma vez, algo inteiramente novo. Antes dele, era preciso que alguém levasse a informação de um ponto para outro — esse foi o início da era eletrônica.

Acaso o advento da comunicação eletrônica — a qual pelo menos se intensificou no período atual — determina algum tipo específico de desenvolvimento social?

Não. A meu ver, trata-se apenas de um aspecto do desentranhamento, embora seja em parte resultado das demandas da nova sociedade. Havia uma

grande necessidade de meios mais rápidos e efetivos de comunicação através do tempo e do espaço.

Às vezes esse processo ganha um enfoque tecnologicamente determinista...

Não vejo assim. Entendo que a comunicação e as mudanças nos sistemas de comunicação são particularmente importantes para a constituição e o desenvolvimento das sociedades. A comunicação eletrônica é mais importante, e mais antiga, do que muitos supõem.

Mas não é difícil encontrar quem afirme que o advento da tecnologia da informação é que gera uma economia global que, por sua vez, tem conseqüências sociais bastante específicas.

Voltamos assim ao determinismo tecnológico. A tecnologia da informação está ligada ao funcionamento de uma economia global, porém muitas forças estão aí envolvidas, como o capitalismo e o industrialismo.

Em sua análise, o sr. dá ênfase considerável a duas noções afins, confiança e risco, que a seu ver constituem características específicas da modernidade ou pelo menos nela assumem formas específicas.

Eu diria que assumem formas específicas na modernidade. Confiança e risco remetem igualmente à questão de tempo e espaço — são meios de organizar o tempo futuro. A noção de risco remonta ao início do período moderno e assinala a tentativa de libertar-se do passado para encarar o futuro. A idéia de risco parece ter surgido em dois contextos: o dos exploradores que partiam para regiões desconhecidas e o das atividades dos primeiros capitalistas mercantis. Em ambos os casos havia novos territórios a explorar: as terras desconhecidas e o território inexplorado do futuro.

É preciso distinguir risco de perigo. Risco diz respeito à análise ativa das contingências futuras; é uma noção que se torna tanto mais difundida quanto mais a sociedade se volta para o futuro, procurando construí-lo ativamente. Com o advento da modernidade, o conceito de risco se generaliza, assim como a idéia de seguro. Seguro e segurança são o outro lado do risco.

A confiança também diz respeito à vinculação de tempo e espaço, uma vez que significa comprometer-se futuramente com uma pessoa, grupo ou sistema. A noção de confiança também tende a ser uma noção moderna. É claro que nas culturas tradicionais existem formas daquilo que hoje entendemos por confiança. Porém a maioria dessas culturas não tem um conceito de confiança — ou risco.

Risco e confiança estão diretamente ligados entre si. A confiança — numa pessoa ou num sistema, como o sistema bancário — pode ser um meio

de enfrentar o risco, ao passo que a aceitação do risco pode ser um meio de gerar confiança.

E quanto ao risco e outra noção, a de oportunidade? O sr. acha que a oportunidade é talvez um aspecto mais marcante da primeira modernidade e que o risco é de certo modo uma forma mais amadurecida de sensibilidade?

Sim. Mas cabe fazer aqui uma observação. Há dois aspectos do risco, e há duas literaturas do risco que têm pouca relação entre si. Primeiro, temos o risco como um elemento positivo nas decisões sobre investimentos de risco, como um aspecto dinâmico do que vêm a ser os mercados. Boa parte da literatura econômica do risco vê acertadamente o risco como fenômeno positivo. O risco é sempre negativo num sentido, pois se refere a resultados que se quer evitar; porém a aceitação do risco e a administração do risco são fundamentais na moderna economia de mercado. O risco não é meramente algo a ser minimizado — ninguém ignora, é claro, os aspectos positivos dos riscos assumidos no alpinismo e em outras atividades arriscadas que as pessoas praticam por prazer. O outro tipo de literatura do risco só vê o risco em relação a segurança e garantia — é a literatura predominante em áreas como ambientalismo, saúde etc. É preciso conciliar essas duas visões do risco, pois na era global a influência do risco se tornou generalizada. Vivemos numa “cultura do risco”, cuja explicação reside na radicalização e generalização da modernidade. Várias mudanças estão nos levando ou nos forçando a pensar cada vez mais em termos de risco. Uma delas é a influência declinante da tradição. Quanto mais as atividades se estruturam em função dos fatos passados, mais as pessoas tendem a pensar em termos de destino. Quanto mais decidimos ativamente sobre os eventos futuros, mais passamos a pensar em termos de risco, estejamos cientes disso ou não. O mesmo vale para a nossa relação com a natureza, a qual é cada vez mais afetada pela intervenção humana. No passado, a tradição e a natureza eram como que cenários estruturantes da ação. Quanto mais as coisas vão-se tornando não-naturais e não-tradicionais, mais decisões têm que ser tomadas a seu respeito — por alguém, não necessariamente os mais diretamente interessados.

Veja-se o caso da reprodução humana. Muitos aspectos da reprodução que nos eram “dados” pela tradição e pelos limites da natureza agora são, em princípio, passíveis de decisões — hoje as pessoas podem decidir não apenas se querem ou não ter um filho, mas também de que sexo ele vai ser. Quando tais eventos saem do domínio natural, é preciso tomar uma série de decisões baseadas no risco. Vamos nos afastando progressivamente da tradição e da natureza à medida que o risco se torna um critério para todo tipo de decisões que é preciso tomar politicamente ou individualmente. A saúde é um bom exemplo. No passado, os sistemas de saúde costumavam depender da noção daquilo que eu chamo de “risco externo” — o sujeito adoece, e o sistema presta-lhe assistência médica. Porém, num meio mais saturado de informa-

ção, onde todos estão mais ou menos a par das descobertas científicas e tecnológicas no campo da saúde, as coisas são diferentes. Conscientemente ou não, estamos sempre decidindo entre múltiplas alternativas. Toda vez que comemos ou bebemos, estamos tomando esses tipos de decisão. Ao contrário do que se pensa, tal situação envolve todas as classes. O mundo não é hoje mais arriscado do que antes. Foi a noção de risco que se tornou mais essencial, assim como a de confiança, devido à existência de sistemas fiduciários mais dinâmicos.

Acaso as populações pré-modernas não enfrentavam riscos? Não poderia haver um agravamento das circunstâncias, de tal modo que os camponeses do século XIV, por exemplo, enfrentassem maior risco de tuberculose?

Isso tudo tem a ver com a diferença entre risco e perigo mencionada anteriormente. Perigos sempre existiram, é claro. Viver na Idade Média, por exemplo, era perigoso. Mas naquele tempo não se pensava em termos de risco, e sim em termos de destino, de boa ou má fortuna concedida por Deus.

Até que ponto está-se tornando mais intenso o sentido do risco? Como o sr. disse, temos todos que tomar mais decisões, mas o que antes nos parecia uma questão de calculabilidade agora geralmente se nos apresenta como um problema de incalculabilidade. O conhecimento parece que nos tirou a certeza de sermos capazes de avaliar a extensão do risco a ser enfrentado (e de tomar as providências necessárias); hoje temos de reconhecer que não sabemos realmente quais são as nossas chances de enfrentar um determinado nível de risco.

Encaro isso em termos da distinção que mencionei anteriormente. Até relativamente pouco tempo, muitas esferas da vida social eram dominadas por “riscos externos” — riscos que podemos muito bem calcular à base de séries temporais. Exemplo disso são os cálculos das companhias de seguro, que pressupõem uma relativa estabilidade de estilo de vida e uma estabilidade na natureza, tomando por base o cálculo atuarial. A própria noção de seguro, como eu já disse, vai de par com o conceito de um futuro calculável, sujeito à intervenção humana. Ainda hoje existem no mundo países onde não se podem pôr no seguro coisas que no Ocidente damos por garantidas (que vão desde a assistência médica até o extravio de bagagem). Nas culturas mais tradicionais, as adversidades que as pessoas padecem costumam ser vistas como acasos do destino. A idéia de que é possível controlar o acaso e, logo, precaver-se contra ele — origem da noção de segurança engendrada pelo homem — é parte essencial da filosofia das luzes. O que estamos descobrindo agora é que o mundo não é exatamente como supunham os pensadores iluministas. Aumentar nossos conhecimentos sobre o mundo — a tendência a produzir informação — equivale a criar novas formas de risco em relação às quais existe pouca experiência histórica e que não podem ser calculadas à base de séries

temporais estabelecidas, pois faltam dados para tanto. O risco nos mercados financeiros é igualmente problemático e complicado, pois torna-se mais reflexivo. No mercado global eletrônico, cada um tem acesso às mesmas informações que os outros — cada um procura adivinhar as decisões dos outros, que também procuram adivinhar-lhe as decisões.

O que eu chamo de “risco fabricado”, ou incerteza fabricada, está mais ligado ao avanço do saber do que às suas limitações. O economista Frank Knight (também tradutor de Weber) faz distinção entre risco e incerteza. Segundo ele, risco diz respeito às probabilidades futuras que podem ser calculadas, e incerteza, às que não podem. Porém essa distinção não é válida: no meio existem muitas zonas imprecisas. Não há uma distinção rigorosa entre risco e incerteza. Risco fabricado é risco, mas de um novo tipo.

Risco fabricado tem a ver não apenas com a intervenção humana na natureza, mas também com a mudança social numa sociedade da informação baseada na reflexividade. Consideremos o casamento e a família, por exemplo. Até uma geração atrás, o casamento era estruturado por tradições estabelecidas. Ao se casarem, as pessoas sabiam, por assim dizer, o que estavam fazendo. O casamento se organizava principalmente em termos de expectativas tradicionais quanto a papel dos sexos, sexualidade etc. Hoje ele é um sistema muito mais aberto, com novas formas de risco. Quem se casa está ciente de que os índices de divórcio são elevados e que as mulheres exigem mais igualdade do que no passado. A própria decisão de casar é hoje constitutivamente diferente. Nunca houve antes uma sociedade com alta incidência de divórcios e recasamentos. Não se sabe, por exemplo, quais serão as conseqüências disso para o futuro da família ou a saúde das crianças.

Qual é a natureza da interação entre as novas formas de risco e o universo cada vez maior de coisas que são “seguráveis”?

Há um duplo processo de mudança. Por um lado, existem hoje mais coisas seguráveis do que no passado — o que começou com as pernas de Betty Grable tornou-se muito mais difundido. Até mesmo os mercados de derivativos devem ser vistos como um tipo de seguro: eles são uma tentativa de prevenir-se contra o risco, de modo que se possa fazer seguro de quase tudo num momento qualquer do futuro. Isso é muito interessante. Há uma extensão do seguro e ao mesmo tempo uma alteração de seus mecanismos. Por outro lado, as companhias de seguro estão evitando certos riscos que elas tinham todo interesse em cobrir, como certas formas de risco natural — as quais, como elas sabem muito bem, talvez já não se possa mais considerar “naturais”. Hoje as seguradoras estão muito preocupadas, por exemplo, com os seguros contra catástrofes. O Estado do bem-estar social — ou pelo menos seus sistemas de seguridade — pode ser visto como uma gigantesca companhia de seguros, estando também sujeito ao impacto dos novos tipos de risco.

Creio poder perceber a distinção entre risco num contexto moderno e risco num contexto pré-moderno, mas será que muitos dos problemas do Estado previdenciário, por exemplo, não têm como causa as mudanças verificadas nas bases de apoio político, na competência do Estado ou na demografia? Por exemplo, a relação de dependência entre os idosos que anteriormente seriam dependentes da previdência social e os que estão ativos na economia é cada vez menos favorável.

Existem, é claro, mais idosos, mas, no que se refere aos problemas da previdência, não é apenas isso que está em questão, mas também a natureza mutável da velhice — e isso é fortemente influenciado pelas transformações que mencionei. A própria velhice está-se desinstitucionalizando e saindo do domínio natural. O envelhecimento está-se tornando um processo mais ativo e reflexivo. Certas enfermidades ou limitações físicas que antes se supunha estarem relacionadas à velhice são em grande parte determinadas por hábitos de vida anteriores. Os idosos não deveriam mais ser “socialmente desqualificados” numa certa idade. Por isso desaprovo a idéia de pensão, ou esse termo incapacitante, “pensionista”. Parece-me uma forma de dependência da seguridade.

...mas no sistema vigente ainda existe um período no qual se supõe que não se trabalhe mais; isso é próprio das sociedades empregatícias, do modo como elas estão organizadas...

Isso deve mudar, creio eu.

Bem, está mudando, mas suponho que as pessoas ainda deverão viver além do período durante o qual exercem uma atividade remunerada e que esse período provavelmente se tornará mais longo. A idade da aposentadoria aumentará, mas provavelmente não a ponto de superar o aumento na expectativa de vida.

· Não, estou certo de que a noção de aposentadoria será abolida dentro de relativamente pouco tempo, como já está acontecendo nos EUA. Haverá maior mobilidade para entrar e sair da força de trabalho em diferentes idades, e as pessoas terão toda uma série de diferentes relações com o trabalho. A velhice está muito ligada a questões de risco e confiança. Antes, era muito mais uma transição de *status*; hoje, nem tanto. Os mais velhos têm quase as mesmas oportunidades e as mesmas dificuldades que os mais jovens. Eles tornam a casar, têm vida sexual, enfrentam o problema de “o que dizer aos netos”.

O sr. aponta várias áreas nas quais as pessoas se vêem diante de escolhas em termos de sexualidade e procriação que não existiam anteriormente. Há coisas novas sobre as quais se deve decidir..

Bem, não é só o fato de haver escolhas, mas também de que elas precisam ser feitas. Isto é, feitas por alguém. Tudo isso, evidentemente, envolve aspectos ligados às diferenças de classe e às desigualdades de poder.

Gostaria de fazer-lhe outra pergunta sobre confiança. Primeiramente, a confiança parece ser uma noção bem antiga, e nas sociedades de outrora ela costumava ter uma conotação religiosa (por exemplo, "em Deus confiamos"). Que resta disso atualmente?

A confiança começa a generalizar-se a partir de alguns dos mesmos contextos que o risco, nas relações comerciais. Suas origens religiosas são menos importantes. A diferença básica está em ver a confiança como algo importante para o futuro, e não para o passado. As formas anteriores de confiança estavam muito mais intimamente associadas a formas mais tradicionais de compromisso e moralidade, como as obrigações de parentesco. A confiança envolve uma relação mais diretamente voltada para o futuro com a pessoa ou coisa em que se confia.

Para alguns, confiança envolve fé, e não expectativa calculada. Não se confia numa pessoa por causa de um cálculo racional da probabilidade de ela vir a fazer o que prometeu, mas porque se tem fé na capacidade de um sistema ou indivíduo para dar. De certo modo, a fé evoca talvez conscientemente um conjunto de idéias não-modernas.

Não, não se trata de fé nesse sentido, tem mais a ver com a questão da segurança. É o que os bancos comerciais oferecem, por exemplo: segurança financeira. Isso vale também para a confiança nas relações pessoais. A confiança tem que ser mútua para ser efetiva; e ela oferece segurança em face das contingências futuras. Por isso eu a associo também à idéia de segurança básica na personalidade.

Mas isso também não é fé, como compromisso não-racional?

Não-racional em parte, certamente — ou predisposição para aceitar a segurança que outros possam dar. Para sobreviver, há que se ter uma noção generalizada de confiança, e isso é basicamente algo que se adquire com as primeiras experiências afetivas. Sem isso, tudo se complica. Mas, repetindo, a confiança tem que ser recíproca para ser efetiva — ela jamais se baseia numa fé cega.

Mas não é fato que todos nós temos meios práticos ou convencionais para julgar, os quais não são meramente atos de fé? Quando viajamos de avião, por exemplo. Sabemos que na maioria das vezes a maioria dos aviões chega a seu destino. Um meio de saber que o piloto é competente é saber que toda vez que ele fez essa rota os passageiros chegaram a salvo. Não é preciso saber como o avião funciona.

Por isso é que eu digo que a confiança não é muito diferente do risco. É evidente que não se trata de puro compromisso afetivo. A confiança tem sempre um fundo de cálculo, e ninguém confia em alguém a menos que haja alguma prova de sua confiabilidade. O mesmo vale para a confiança em sistemas "inteligentes", como a aviação, cuja segurança afinal é garantida por uma série de procedimentos profissionais. No caso do avião, você está fazendo uma avaliação de risco, não é mesmo?

Pensando bem, assim como penso que o sr. acredita que fazem todos.

Bem, todos costumam fazê-lo no plano da consciência prática. Quando se fala em risco, costuma-se subestimar a racionalidade das pessoas. Não creio que seja particularmente absurdo ter medo de voar, por exemplo, e no entanto viajar de carro. O risco pressupõe um conjunto de valores, e o que mais nos incomoda nos aviões, por exemplo, é o fato de não termos absolutamente nenhum controle sobre o que acontece dentro deles.

Creio que um dos motivos pelos quais se diz que a confiança tem cada vez mais importância na modernidade é o fato de existirem tantas situações que não podemos controlar ou nas quais temos de lidar com gente desconhecida. Tomando como exemplo as viagens, numa sociedade pré-moderna, é normal que um camponês jamais tenha ido além da taberna mais distante que há na aldeia. E ele iria até lá a pé. Hoje, para vir aqui, tive que viajar de trem e metrô, dois sistemas "inteligentes". Parece que numa sociedade moderna simplesmente existem muito mais contextos onde talvez se tenha que praticar a confiança.

Sem dúvida alguma — e enfrentar riscos, por ser uma experiência muito mais aberta. Noções como destino e mesmo expiação não desaparecem de todo. As superstições persistem mesmo em contextos totalmente secularizados. Pode-se acatá-las com constrangimento, mas elas guardam resquícios dos sortilégios e sacrifícios de antigamente.

Há uma outra questão que eu gostaria de levantar com relação à técnica, ao conhecimento técnico e à consciência dos atores.

O progresso da técnica é também um elemento essencial da modernidade. Há uma diferença entre o conhecimento técnico e os conhecimentos tradicionalmente atribuídos a sacerdotes, curandeiros, líderes espirituais etc., pois a técnica depende de conhecimentos que, em princípio, todos podem ad-

quirir, sem que para tanto seja necessário cumprir algum ritual secreto. Hoje, portanto, todos nós somos técnicos em certos aspectos de nossas vidas.

Bem, essa é uma das questões que eu queria levantar. De certo modo, pode-se dizer que, a rigor, a técnica realmente envolve rituais secretos, e que, do ponto de vista da sociologia das profissões, os sistemas "inteligentes" costumam ser demarcados, possuem um código particular, um credo, formas de interação, seu próprio jargão e coisas assim, as quais de certo modo protegem tais práticas e realmente mistificam esses tipos de conhecimento.

Tomemos um exemplo particular da dificuldade existente com os sistemas "inteligentes" e o qual se refere à energia nuclear (e a cujo respeito o sr. escreveu). Há uma enorme divergência entre os "técnicos" quanto ao fato de a energia nuclear ser ou uma tecnologia extremamente nociva ao meio ambiente ou a única fonte não-poluente. Parece que agora o peso das opiniões abalizadas se concentra num pólo ou noutro. Mas o problema para o leigo é que ele não tem meios de julgar quem está certo, e o fato de que uma dessas opiniões tenha o peso da autoridade não lhe serve de muito para fazer tal julgamento.

Isso me parece bem característico de nossa situação de dependência em relação à técnica; não creio que seja específico à energia nuclear. Em geral, o fato é que não existe uma autoridade máxima à qual possamos recorrer, de modo que somos ao mesmo tempo técnicos e leigos em diferentes áreas de nossas vidas. Isso nos remete novamente à questão da confiança e do risco, pois a certa altura alguém simplesmente vai ter que tomar uma decisão ou, quem sabe, decidir não tomar uma decisão, mas sem que haja uma autoridade máxima à qual possa recorrer. É duro viver assim, mas é como temos que viver.

Mas é que a energia nuclear é um exemplo particularmente significativo, que ilustra claramente os problemas relativos aos sistemas "inteligentes".

Ilustra aspectos importantes do que significa viver num mundo onde existem múltiplas especializações e múltiplas pretensões à autoridade. Novamente, isso tem a ver com nossa libertação, se é que podemos dizer assim, da tradição e da natureza. E é algo muito generalizado. Devemos pensar no conhecimento técnico não apenas em relação às áreas habituais, mas também em relação a atividades como o aconselhamento, por exemplo. A vida particular também é invadida pela técnica, e as pessoas se vêem exatamente diante dos mesmos dilemas. Abrimos as *Páginas Amarelas* na seção de psicoterapia e lá encontramos anunciados 50 tipos diferentes de terapeuta. Quem pode nos dizer a qual devemos recorrer? E quem pode nos garantir que a terapia não é uma completa tolice? Somente os próprios especialistas: mas eles quase sempre divergem, ou não existiriam 50 tipos de terapia, para início de conversa.

Há casos em que as descobertas ou as provas são concludentes, e os técnicos falam todos a mesma língua. Mas há muitas situações em que não, e vejo isso até mesmo nas coisas mais corriqueiras da vida. Todo encanador que vem consertar algo sempre diz de seu antecessor: "Como é que alguém pode consertar os canos desse jeito? Que diabo eles pensavam estar fazendo?"

Mas nesses exemplos é muito mais fácil para o leigo fazer um julgamento. Se o encanador me diz que fez um magnífico trabalho, mas a torneira não funciona ou a água está sempre fria, tenho algum motivo para pensar que ele não fez um magnífico trabalho. No caso da energia nuclear é muito mais difícil, não só por causa da complexidade e da escala, mas também porque não se tem como saber quando nem por que o parecer técnico está correto.

Sim, embora não haja uma clara distinção entre os dois exemplos. Existe uma infinidade de outros exemplos como o da energia nuclear — são as complexidades da modernidade recente. Não havendo consenso técnico, é sempre problemática a disseminação de pretensos conhecimentos entre o público. Por exemplo, no caso da doença da "vaca louca", a explicação convencional da esquerda é que o problema foi causado pela falta de regulamentação na indústria alimentar, e que tudo deveria ter sido tornado público bem mais cedo. Mas a causa da doença está menos na regulamentação inadequada do que no afastamento da natureza a que me referi anteriormente. E a divulgação desses riscos é algo em si mesmo arriscado, não havendo para tanto diretrizes estabelecidas. O anúncio de uma possível ligação entre o mal da "vaca louca" e seu equivalente em seres humanos, o mal de Kreutzfeldt-Jakob, teve grandes conseqüências para a economia e a indústria da carne. Por outro lado, não ter feito tal anúncio naquela ocasião teria sido igualmente duvidoso. É o dilema entre ver-se acusado de alarmismo ou dissimulação. Dada a natureza controversa de tais situações de risco, não vejo uma estratégia claramente definida para lidar com isso. Num mundo de grandes transformações tecnológicas, vai ser muito difícil para os governos e as empresas saberem exatamente o que dizer a quem e como e quando dizê-lo.

A propósito, será que na modernidade recente o conhecimento tem antes o caráter de mercadoria, e que a produção e a disseminação do conhecimento atendem antes aos imperativos e aos interesses de ordem comercial?

Até certo ponto isso é verdade, evidentemente. Os imperativos do mercado são fortíssimos, mas a ciência tornou-se globalizada, irrestrita e basicamente incontrolável. Ela não está simplesmente à mercê dos interesses comerciais, e ninguém sabe aonde nos levarão as inovações científicas e tecnológicas.

Refiro-me especificamente à opinião que os atores leigos têm a respeito das explicações que lhes são dadas, da confiança que possam ter nelas. Uma das coisas que os atores leigos procuram saber é quem paga àquele sujeito para ele dizer ou fazer todo esse tipo de coisas. Se o sujeito trabalha para a Philip Morris, por exemplo, e diz que não existem provas de que fumar pode causar câncer do pulmão, as pessoas podem-se mostrar mais descrentes do que se ele trabalhasse, por exemplo, para uma instituição médica.

Tais considerações seriam pertinentes. Mas há questões mais genéricas no tocante ao impacto do conhecimento técnico e à validade desse conhecimento. Por exemplo, uma organização comercial pode incumbir uma equipe de cientistas de realizar um trabalho, visando a produzir algum resultado, mas ela não pode considerar todas as suas eventuais conseqüências — como no caso da manipulação genética dos alimentos. Ninguém sabe quais serão as conseqüências a médio ou longo prazo, pois não se pode verificá-las de antemão. A doença da “vaca louca” é bem um exemplo desse tipo de questão. Ninguém sabe qual pode ser a gravidade ou a extensão da doença. Há muitas áreas nas quais não sabemos realmente o quanto já interferimos na ordem natural das coisas nem as conseqüências que isso pode ter.

O sr. dá a entender, aqui e ali, que a vida na modernidade recente implica um sentimento intensificado e generalizado de ansiedade.

Não penso assim. Apenas existem causas diferentes de ansiedade. Na Idade Média, havia muito com que se preocupar, como dissemos antes. Só que agora as causas de ansiedade têm relação com aquilo que fizemos com o mundo, e não com aquilo que Deus possa fazer com ele ou conosco.

Mas o sr. deu a entender que as coisas que nos causam ansiedade na modernidade recente têm aspectos que são qualitativamente diferentes — os armamentos nucleares e a ameaça a toda a infra-estrutura global são dois exemplos —, de modo que hoje, pelo menos potencialmente, as situações que nos deixam ansiosos são talvez ainda mais cataclísmicas do que aquelas enfrentadas em épocas anteriores. Além disso, sentimos que há um risco cientificamente discernível de que tais coisas aconteçam, que há possibilidades muito remotas porém extraordinariamente catastróficas, as quais são suficientes para que nos sintamos hoje mais ansiosos do que nossos antepassados.

Tenho dúvidas quanto a isso. Certamente existem riscos com graves conseqüências, os quais nós mesmos criamos. Como reconhecemos que fomos nós que os criamos, eles são diferentes do temor a Deus em tempos passados, ou de outras formas de cataclismo atribuídas a demônios e espíritos. Existem por aí inúmeras formas de insegurança, e muitas delas são diferentes das que

havia anteriormente, mas não creio que se possa dizer muito mais do que isso.

Um tema que não abordamos explicitamente ao falar da modernidade é a idéia de reflexividade, idéia que a seu ver é extremamente importante e na verdade nos remete àquilo que o sr. dizia sobre atores cômicos, consciência prática e assim por diante.

Tem a ver também com todas as coisas de que vimos falando. A reflexividade tem dois sentidos: um que é bastante amplo, e outro que diz respeito mais diretamente à moderna vida social. Todo ser humano é reflexivo no sentido de que pensar a respeito do que se faz é parte integrante do ato de fazer, seja conscientemente ou no plano da consciência prática. A reflexividade social se refere a um mundo que é cada vez mais constituído de informação, e não de modos preestabelecidos de conduta. É como vivemos depois que nos afastamos das tradições e da natureza, por termos que tomar tantas decisões prospectivas. Nesse sentido, vivemos de modo muito mais reflexivo do que as gerações passadas.

*Creio que há talvez um contraste entre o que o sr. diz em *The consequences of modernity* e o que o teórico social alemão Ulrich Beck diz em *A reinvenção da política*. Beck estabelece uma transição entre a modernização simples e a modernização do tipo reflexivo. O sr. acha que passamos de uma modernidade "simples" para outra, mais "reflexiva"?*

Sim, embora a divisão não seja bem definida. A modernização reflexiva diz respeito à modernidade recente, refletindo-se nas limitações e dificuldades da própria modernidade. Tem a ver com problemas básicos da política moderna, pois a modernização simples ou linear ainda predomina em certas partes do mundo, sobretudo no Sudeste asiático, pelo menos até recentemente. No Ocidente e nas sociedades industrializadas desenvolvidas existem condições para a modernização reflexiva, e o principal problema da modernização é o que vem a ser a própria modernização.

O sr. às vezes se refere também ao período mais recente como modernidade "radicalizada". Em que sentido?

Bem, na verdade é a mesma coisa: a crescente erosão da tradição e da natureza. A radicalização da modernidade significa ser obrigado a viver de modo mais reflexivo, enfrentando um futuro mais incerto e problemático.

Alguns afirmam que esse processo de transformação da modernidade realmente está nos conduzindo a algo que é pós-moderno. O sr. parece resistir a essa idéia.

Sim. O que os outros chamam de pós-moderno é para mim a radicalização da modernidade no sentido em que vimos falando. Os princípios dinâ-

nicos da modernidade ainda estão aí: a expansão do capitalismo, os efeitos transformadores da ciência e da tecnologia, a expansão da democracia de massa. Por isso prefiro falar de modernização reflexiva, em vez de pós-modernidade. Só existe modernidade e só podemos refletir sobre a modernidade através da modernidade; isto é, através, também, da ciência e da tecnologia. Não se pode escapar da ciência e da tecnologia senão através da ciência e da tecnologia.

Uma idéia que serve para caracterizar o Iluminismo é a de "ousar conhecer". De certo modo, o sr. parece acreditar que antigamente o compromisso com a ciência e o saber gerava expectativas mais positivas: a noção de que podíamos dominar e transformar o mundo por meio do conhecimento. Mas nesse compromisso estava também implícita a idéia de que, quando ousamos realmente conhecer, descobrimos que não conhecemos tanto assim, ou que não há muitas coisas que possamos conhecer com certeza. Parece-me que o sr. quer trazer esses dois tipos de conhecimento para a modernidade. Será que os pós-modernistas não têm razão em dizer que a primeira dessas formas de conhecimento — a expectativa de dominar e moldar o mundo — difere da segunda, sendo um meio muito mais duvidoso e incerto de ousar conhecer?

Não sei se seria essa a principal distinção a fazer com relação à noção de pós-modernidade, tal como ela é comumente entendida. Seria mais apropriado dizer que estamos tendo uma nova relação com a ciência e a tecnologia. Durante muito tempo, a ciência e a tecnologia estiveram mais afastadas da vida cotidiana do que estão agora. Hoje as descobertas científicas e as mudanças tecnológicas nos afetam de modo imediato — nossa relação com elas é mais dialógica ou questionadora do que no passado. Estamos todos descobrindo o que os filósofos da ciência revelaram: a ciência se baseia num ceticismo organizado — a disposição para renunciar inclusive às certezas que nos são mais caras —, na contestação e na crítica mútua dos cientistas.

Da transformação da intimidade à política vital

CHRISTOPHER PIERSON *O sr. disse que a modernidade ou a modernidade recente se manifesta de duas formas: de modo bastante extensivo, como globalização (tema que o sr. já abordou anteriormente), mas também de modo bastante intensivo e personalizado. O sr. falou também das maneiras pelas quais a modernidade modifica a natureza do íntimo e do privado. O sr. poderia dizer como a modernidade transforma o senso de identidade?*

ANTHONY GIDDENS Para responder a esta pergunta é preciso aprofundar a questão do caráter mutável da tradição, dos costumes e dos hábitos. A modernidade sempre se colocou contra a tradição, mas esta persistiu em muitas esferas da vida — especialmente na vida cotidiana. Isso sobretudo por causa do domínio da família patriarcal, que permaneceu antidemocrática. Esse tipo de família, juntamente com as normas de gênero e sexualidade que lhe estão associadas, agora está ruindo, deixando atrás de si tanto oportunidades quanto dilemas.

As mudanças aí envolvidas assinalam não apenas a transformação da intimidade, mas também, de certo modo, a invenção da intimidade. A retórica da intimidade é relativamente nova e reflete um mundo pós-tradicional onde a comunicação afetiva torna-se crucial para manter as relações dentro e fora do casamento. A família patriarcal refletia, é claro, o domínio econômico masculino, mas suas desigualdades afetivas me parecem igualmente importantes. Ela conferia um papel central à sexualidade masculina, vinculando as mulheres virtuosas ao casamento e distinguindo-as das várias categorias de mulheres desonradas — cortesãs, libertinas e prostitutas. Essa visão discriminatória das mulheres ainda persiste, entre ambos os sexos, porém é manifestamente incompatível com as relações formadas através da igualdade de comunicação. Uma vez estabelecida, a “intimidade” implica igualdade nos (como se diz hoje) relacionamentos, termo também relativamente novo, quando empregado nesse contexto de noções e ações ligadas à intimidade.

Tudo isso representa o outro pólo da globalização, onde esta significa mudança não apenas econômica, mas também estrutural e institucional, com profundo impacto na vida cotidiana. A polêmica em torno da “família tradicional” deve situar-se nesse contexto. Certos críticos sociais entendem que deveríamos tentar voltar a esse tipo de família. Supondo que houvesse uma única família tradicional (e sabemos que não havia), esta era patriarcal, baseada na discriminação afetiva entre a sexualidade masculina e a sexualidade feminina, bem como num sistema de autoridade no qual as crianças tinham poucos direitos. As mudanças ocorridas nessas áreas são parte essencial dos processos de democratização na vida pessoal — pela primeira vez, homens e mulheres em princípio se tratam como iguais, e as crianças têm seus direitos. Ao mesmo tempo, vêm-se revelando coisas extraordinárias sobre o lado negro da “família tradicional”, suas inconveniências e abusos. Comparadas à conduta de algumas (certamente uma minoria) das figuras mais respeitadas na comunidade, como os padres, as instituições familiares tradicionais não chegam a ser de todo atraentes. A incipiente democratização da esfera privada tem seus aspectos críticos, sobretudo no tocante ao divórcio e às crianças sem pai, mas essas mudanças são globais, e não vejo como alguma sociedade possa escapar delas.

Tal mudança se opera realmente no modo como vivem as pessoas ou é antes no sentido de maior transparência e publicidade, especialmente no que se refere às práticas?

São ambas as coisas — uma vai de par com a outra. Viver um relacionamento, conjugal ou não, significa abrir-se com o outro. Os relacionamentos geram e mantêm a confiança mediante a transparência. Não basta dizer: “você é a mulher e eu sou o marido, e isso define nossos papéis”. A intimidade tem suas próprias contradições e problemas. Sempre que a tradição e os costumes decaem, surge a possibilidade de obsessão — e isso vale também para a esfera dos relacionamentos. A idéia de co-dependência é interessante aqui — a natureza mutuamente compulsiva de certos tipos de relacionamento. A co-dependência é uma forma de considerar as pessoas que se prendem a relacionamentos compulsivos. É um modo de vida, não muito satisfatório; é o oposto de um bom relacionamento, baseado na confiança e no compromisso para com o outro.

Tais mudanças — e seus aspectos problemáticos — têm seus equivalentes em esferas aparentemente bem diversas. Consideremos as mudanças recentes na natureza da gerência. Vinte anos atrás, costumava-se ver gerência como um termo estático, unilateral. Hoje, é um processo dinâmico, no qual participam ambos os lados. Dá-se algo parecido com as redes de intercâmbio, que são um meio de manter contatos numa sociedade “destraditionalizante”. Até certo ponto ainda se pode contar com regras estabelecidas, mas as redes permitem travar um relacionamento ativo e aberto com outras pessoas — elas

envolvem o que eu chamo de confiança ativa, como é o caso de muitos outros setores da vida social atualmente. As redes são igualitárias e invocam a retórica da intimidade, ainda que isso seja bem diferente da amizade. É impressionante como hoje as pessoas passam logo a tratar-se pelo primeiro nome, em comparação com apenas alguns anos atrás. Essa é uma versão “simplificada” da intimidade, pois todos sabem que, como quando se presenteia, isso esconde algum tipo de logro. As pessoas se tratam de modo amistoso, mas ao mesmo tempo todos aceitam que há nisso tudo um subtexto — que se forjam contatos úteis. Não raro é assim que se procede hoje no mundo dos negócios, assim como no mundo acadêmico.

Para alguns, suponho, o lado negativo dessas relações é que, de certo modo, a verdadeira intimidade ou amizade corre o risco de tornar-se mercadoria. Não apenas as pessoas que trabalham juntas se tratam pelo primeiro nome, como também os vendedores que nos telefonam perguntando se queremos comprar isso ou aquilo insistem em tratar-nos assim.

É mais um exemplo de gente que explora o que é acima de tudo uma relação relativamente igualitária. Em geral as pessoas só formam redes com quem elas considerem ser de algum modo suas iguais. Isso não cria necessariamente igualitarismo, mas de fato pressupõe igualdade — estando subentendido que há limites para o que alguém possa fazer ou esperar de outras pessoas. Já usei livros de auto-ajuda como instrumento de pesquisa para estudar a intimidade (em *The transformation of intimacy*). Ultimamente venho fazendo o mesmo no caso das redes de intercâmbio. O que é importante nessas redes, segundo os livros, não é conhecer alguém, e sim alguém conhecer você. O que o indivíduo está querendo é fazer-se visível numa rede de pessoas que sejam capazes de ajudar e a quem ele seja capaz de ajudar. Nas altas esferas do poder, é como a velha elite do poder, só que muito mais ativamente organizada — é algo que precisa ser constantemente trabalhado; como as relações íntimas.

A transformação da intimidade provavelmente diz respeito mais diretamente às questões de gênero. Até que ponto o sr. acha que esse processo é induzido por um movimento político espontâneo, e até que ponto essas mudanças são o subproduto de processos mais amplos e globalizantes?

Entendo que há uma correlação. Por exemplo, o movimento feminino, em sua versão moderna, não teria sido possível sem as mudanças estruturais que afetaram a composição da força de trabalho, levando mais mulheres a participarem dela, sem as mudanças nas formas de família preexistentes e assim por diante. O movimento feminino conscientemente se apoiou nessas tendências e também contribuiu para elas. As ativistas do movimento estavam perfeitamente cientes dessas mudanças estruturais e foram mesmo as

primeiras a analisá-las efetivamente. Mas ninguém previu certas conseqüências, como a incrível rapidez, do ponto de vista histórico, com que se deu essa mudança na situação das mulheres. Não faz muito tempo, dizia-se: "são milhares de anos de história; como pôde tudo isso mudar tão depressa?" Mas a situação de homens e mulheres mudou em relativamente pouco tempo.

O sr. diz que é surpreendente a rapidez das mudanças nessa área. Gostaria de perguntar-lhe o quanto realmente mudou. Até que ponto são hoje inteiramente diferentes as relações amorosas, sexuais? E até que ponto as novas formas não escondem velhos vícios?

Creio que há grandes mudanças. Os que propõem um retorno à família tradicional certamente reconhecem isso, ou não estariam dizendo que há uma crise. Mas, como você disse, muito do que é velho subsiste no novo. Veja-se, por exemplo, a violência sexual praticada pelo homem contra a mulher. Na época pré-moderna e no começo da modernidade, os homens policiavam a sexualidade feminina. E o faziam não apenas controlando diretamente a mulher, mas também sancionando a conduta masculina, inclusive o uso da violência. Com isso preservavam a divisão entre mulher "virtuosa" e mulher "desonrada". Os homens já não podem mais policiar assim a sexualidade feminina. É possível que boa parte da violência que os homens praticam hoje contra a mulher não seja apenas a persistência do velho sistema, e sim uma incapacidade ou recusa de adaptar-se ao novo. Ou seja, não é apenas a continuação do patriarcado tradicional, mas uma reação contra a sua derrocada.

Encaro a atual situação mais positivamente que alguns críticos, em parte porque certos aspectos da família patriarcal, como esse policiamento, eram ultrajantes pelos padrões de hoje. Ao mesmo tempo, o que está acontecendo é uma aventura; não sabemos como tudo isso vai acabar. Paralelamente, observa-se também uma "valorização" do papel da criança. Nos países ocidentais, praticamente ninguém mais tem filhos por motivos econômicos — no Reino Unido, o custo de ter um filho chega a £50 mil durante toda a sua existência. Quando as crianças começam a adquirir um *status* semimítico, modifica-se o etos relativo à criação dos filhos, sua proteção e assim por diante. O que hoje consideramos violência contra as crianças era incrivelmente comum no passado, inclusive o infanticídio culturalmente sancionado. Para nós, matar uma criança é crime hediondo. É bom que as crianças tenham direitos, que as pessoas agora as valorizem, e que a maioria só tenha filhos depois de amadurecer essa idéia. Tudo isso são aspectos da democratização, sejam quais forem os problemas e ansiedades que daí possam resultar.

Ultimamente tornaram-se notórios os casos de crianças que são vítimas de violência. Na verdade não sabemos se existem novas formas e níveis de violência ou se simplesmente estão-se desmascarando coisas que sempre aconteceram. Será

que não é muito difícil discernir entre o que é novidade e o que é uma transparência maior ou uma nova forma de sensibilidade?

É realmente difícil no caso da violência (hoje assim considerada) contra as crianças. Provavelmente sempre houve tanta violência desse tipo, inclusive sexual, quanto hoje. É fácil ver como tais práticas se transmitiam através das gerações. Mas nunca vamos saber.

Farei uma última observação sobre esse ponto. O sr. fala em relacionamentos puros como uma espécie de característica deste período, e creio que os céticos talvez se perguntem em que sentido o sr. diz que nossos relacionamentos se tornaram "puros". Muitos poderão admitir que houve algumas mudanças realmente significativas, mas é grande o número de mulheres que ainda se envolvem em relacionamentos por motivos de ordem material ou econômica. Para muitas delas, a opção continua sendo extremamente restrita.

É claro que nisso conta muito a classe social, assim como em tudo quanto diga respeito a mudança nas tradições e nos costumes. É algo que afeta a esfera das relações pessoais tanto quanto qualquer outra.

Mas, afinal, até que ponto são "puros" os relacionamentos puros?

Bem, na verdade eles são bastante impuros! O que há é uma forte tendência para relacionamentos baseados muito mais na comunicação afetiva do que em papéis sexuais institucionalmente estabelecidos — seja nas relações entre homens e mulheres, entre parceiros do mesmo sexo ou ainda entre pais e filhos. Mas existem muitas situações em que ainda persistem as formas tradicionais de família e as velhas atitudes. A idéia de relacionamento puro é um tipo ideal — concretamente há uma situação mista. No entanto, repito, as mudanças são grandes. A maioria de nós, ricos e pobres, anda às voltas com elas, mas ainda não temos um claro resultado institucional. Não há uma base ou arcabouço institucional bem definido para a democratização da vida pessoal, como há no caso da esfera pública.

Ao descrever esse processo, o sr. fala em democratização, democracia pessoal ou "intimidade como democracia". Por que o sr. define esse processo como democratização?

Porque ele realmente segue de perto os ideais da democracia pública. Quando eu estava escrevendo *The transformation of intimacy*, tomei o livro de David Held, *Models of democracy*, como um típico manual sobre intimidade. É impressionante como as normas da democracia formal, tal como descritas por Held, se parecem com as de um bom relacionamento. Democracia significa reconhecer que todos são iguais: todos têm direito de votar, e nenhum voto vale mais do que outro. Numa democracia, a vida política se baseia no diálogo.

go, e não na violência ou na coerção — ou na tradição. As questões, ao menos em princípio, são discutidas publicamente, na tentativa de se chegar a um consenso.

Analogamente, o bom relacionamento é aquele no qual os parceiros são iguais e autônomos, no qual as questões são debatidas, em vez de encobertas, e no qual não há violência. O papel da comunicação é fundamental na democracia pública e nos relacionamentos. Quando o relacionamento não dá margem ao diálogo entre os parceiros, ele tende a se tornar obsessivo ou descambar em alguma forma habitual de acomodamento. Comunicar é ser capaz de abrir-se e estar disposto ao diálogo, quando necessário. Seria tolice dizer, em se tratando de democracia ou de um bom relacionamento, que deveríamos dialogar o tempo todo, pois isso nos levaria à loucura! Mas em ambos os casos existe a possibilidade de influenciar o comportamento do outro sem usar a força ou invocar o peso da tradição.

Não será simplesmente o caso de que as boas práticas democráticas e os bons relacionamentos pessoais têm em comum aquilo que David Held chama de "princípio de autonomia"? Ao refletir sobre a democracia, um cientista político provavelmente fará alusão a coisas como império da lei, práticas transparentes e assim por diante. Práticas adequadas e relações de cunho legal não são exatamente o que se espera de um bom relacionamento íntimo. Normalmente o bom relacionamento pessoal não é submetido a votação!

Tampouco a boa democracia! De modo geral, quando um sistema político funciona bem, as pessoas confiam nos líderes políticos e deixam eles cuidarem disso, como dizia Max Weber. Mas, se quiserem, poderão livrar-se de seus líderes. Portanto o princípio básico do relacionamento pessoal democrático é a possibilidade de divórcio ou separação. Nas famílias tradicionais, as mulheres eram propriedade de seus maridos, segundo a lei, e na prática — também por motivos econômicos — tinham pouca possibilidade de romper um casamento. No que se refere à lei, a ligação entre democracia pública e democracia pessoal é maior porque os direitos e deveres legais têm papel fundamental em ambas.

Não considero que tudo isso leve simplesmente e inevitavelmente a uma vida mais feliz. As coisas são bem mais complexas. A democracia na esfera pública tem seus problemas e defeitos — não é uma panacéia para todos os males sociais. O mesmo vale para a democratização da vida pessoal. Não só as atitudes convencionais em relação aos sexos e à sexualidade ainda persistem, como também o relacionamento puro tem suas próprias contradições. Por exemplo, quando você se compromete com uma pessoa e a trata com franqueza, ela pode aproveitar-se disso para vir a dominá-lo. Em qualquer coisa que se assemelhe a um relacionamento puro, corre-se sempre risco de algum modo.

Bem, mas ninguém quer discutir seu relacionamento todo dia quando acorda!

É claro que não. Por isso a confiança é tão importante num relacionamento feliz — mas hoje em dia tem que ser uma confiança ativa, em vez de dependência de papéis institucionalizados.

Isso remete, num caso particular, a uma questão mais geral a respeito de sua forma de ver a modernidade e a modernidade recente. Certos processos que o sr. identifica parecem caracterizar a modernidade como algo distinto da sociedade tradicional. Em outros casos, o sr. parece sugerir que a modernidade recente é de fato o reverso de coisas que aconteceram noutra lugar e no começo da modernidade. A seu ver, essa guinada está no advento da modernidade recente ou na divisão entre sociedade tradicional e sociedade moderna?

A divisão mais fundamental certamente é a primeira. Mas existem motivos de sobra para nos preocuparmos com o que está acontecendo agora. Creio que estamos vendo surgir um novo tipo de capitalismo, um novo tipo de economia, um novo tipo de ordem global, um novo tipo de vida privada, nenhum dos quais tem paralelo em fases anteriores de desenvolvimento social.

Gostaria de me deter um pouco na questão referente a tradição e modernidade, pedindo-lhe que a relacione com nossos estilos de vida pessoal. O sr. fala muito das mudanças verificadas na tradição; poderia definir-nos tradição?

A tradição nos remete novamente à questão do tempo. É um meio pelo qual o passado vive no presente, moldando portanto o futuro. As tradições apresentam as seguintes qualidades: a) dependem do rito, que geralmente, mas nem sempre, assume a forma de cerimonia coletivo; b) envolvem repetição e, logo, certo classicismo; c) implicam a noção de “verdade ritual”. A verdade da tradição é dada pelo conjunto de práticas que ela preserva. Esse é o ponto crucial das diferenças entre os modos tradicionais de agir e aqueles baseados na indagação racional ou científica. Evidentemente, certos tipos de atividade ou instituição podem envolver elementos de ambos: a prática da ciência, por exemplo, pode assumir feições tradicionais; d) a tradição é sempre coletiva: os indivíduos podem ter seus próprios rituais, mas as tradições pertencem ao grupo; e) a razão disso, como assinalou o sociólogo francês Maurice Halbwachs, é que a tradição é uma forma de memória coletiva. Ela transmite experiências através do ritual.

É preciso evitar certos equívocos com relação à idéia de tradição. É ilusão supor que as tradições são imutáveis. O melhor livro sobre tradição, escrito por Edward Shils, deixa claro que as tradições não se cristalizam. Normalmente a mudança é evolucionária, dada a importância fundamental do rito e da repetição. Também é errado supor que algum tipo de comportamento, para ser tradicional, deve ter existido por muito tempo — por centenas de

anos. Crenças e práticas tradicionais como essas existem, evidentemente — as principais religiões do mundo permaneceram intactas por milhares de anos. Contudo, a tradição se baseia na ritualização de sua pretensão à verdade e nos elementos cerimoniais que lhe estão associados. As tradições podem ser inventadas e firmar-se em pouco tempo.

O historiador Eric Hobsbawm cunhou a expressão “invenção da tradição” para referir-se às formas de ritual deliberadamente promovidas pelos grupos de elite, no século XIX, para legitimar sua pretensão ao poder. Certas formalidades da realeza, por exemplo, que se supõe datem de séculos, só se estabeleceram no final do século XIX. Logo, não se trata de autênticas tradições, uma vez que são relativamente recentes e foram criadas de modo deliberado. Ora, não creio que seja assim. As tradições foram inventadas e reinventadas ao longo da história, com maior ou menor grau de intencionalidade. A tradição está intimamente associada ao poder. Por exemplo, as tradições cristãs geralmente pressupõem que as mulheres tenham pouca ou nenhuma participação na esfera pública.

Enfim, é preciso reconhecer que as tradições nem sempre são uniformes. Elas se prestam a diferentes interpretações, ainda que todos os envolvidos pretendam seguir os mesmos textos clássicos e ainda que cada qual pretenda ser o único verdadeiro intérprete desses textos.

O sr. fala em “fim da tradição” na sociedade contemporânea. Mas que significa isso realmente? Não vejo como a tradição, tal como o sr. a descreveu, possa jamais desaparecer, sendo uma característica tão marcante da vida social.

Assim como o “fim da natureza”, o fim da tradição não quer dizer que o mundo que ela descreve desaparece, e sim que seu papel em nossas vidas se transforma. As culturas tradicionais, assim como os modos tradicionais de fazer as coisas, persistem em todo o mundo, inclusive nas sociedades ocidentais. O processo de invenção e reinvenção da tradição continua. Ao mesmo tempo, devido sobretudo à globalização e à reflexividade crescentes, o que era tradição (ou seu parente menos ritualizado, os costumes) modificou-se ou foi abolido em amplos setores de nossas vidas. A tradição se dissolve em *kitsch*, suvenires e bugigangas vendidos aos turistas nas lojas dos aeroportos. Ou então a tradição se transforma na indústria do patrimônio cultural, na qual se inclui o próprio turismo. O patrimônio cultural não é tradição, pois faltam-lhe os elementos essenciais do envolvimento coletivo no ritual e na repetição; é a tradição reduzida a espetáculo. Enfim, no mundo de hoje a tradição beira um fenômeno muito mais perigoso — o fundamentalismo. A meu ver, o fundamentalismo faz parte do destino da tradição na modernidade recente.

O sr. poderia explicar melhor o que vem a ser realmente o fundamentalismo? Costumamos usar esse termo simplesmente para designar as crenças de grupos

com os quais não nos identificamos. Os que são fundamentalistas para uns são crentes para outros. Aqueles que são chamados de "fundamentalistas" geralmente não aceitam esse rótulo. Os radicais do Islã, por exemplo, não o aceitam absolutamente.

Creio que o fundamentalismo é fenômeno recente. O termo só se tornou corrente na década de 1970. A meu ver, o fundamentalismo é a tradição travando uma luta feroz contra um mundo cosmopolita e reflexivo que está à procura de razões. É mais do que uma cisão entre diferentes categorias de crente verdadeiro: é a não-participação deliberada na "conversação cosmopolita com a humanidade" de que fala o filósofo americano Richard Rorty. A recusa ao diálogo — a insistência em afirmar que somente é possível uma visão do mundo e que já se possui essa visão — tem efeito potencialmente nocivo num mundo que necessita cada vez mais desse diálogo. O fundamentalismo é um conceito que só tem sentido sobre o pano de fundo da modernidade recente — a generalização e a radicalização das intuições modernas.

Ele pode ser alimentado pelos mesmos sentimentos que originaram o fanatismo em épocas passadas, mas sua importância para nós é outra, e seu teor não é o mesmo. O fundamentalismo é a tradição que conscientemente se opõe à modernidade, mas que ao mesmo tempo assume feições modernas e não raro se utiliza de tecnologias modernas. Os fundamentalistas religiosos americanos foram os primeiros a usar a televisão para promover suas doutrinas.

Assim como a ideologia, o fundamentalismo não se refere a nenhuma crença ou prática em particular. O fundamentalismo é o uso da verdade ritual para rejeitar o diálogo e portanto não se limita à área religiosa. Podem existir, como de fato existem, formas fundamentalistas de etnicidade, de nacionalismo ou de política. Não é diretamente relevante se determinado grupo aceita ou não o termo fundamentalismo. Assim como todos os termos sociológicos, ele se torna parte da própria luta que ele descreve.

O sr. parece ver no fundamentalismo um inimigo. Existe nele algum lado positivo?

Realmente, creio que o combate ao fundamentalismo deve ser uma prioridade política. O fundamentalismo é perigoso porque sempre implica a possibilidade de violência. Tanto no âmbito da vida privada quanto no dos sistemas globais, o diálogo oferece a possibilidade de substituir a violência pela comunicação. Nossa civilização é hoje intrinsecamente cosmopolita. Sua própria essência é ameaçada pelo fundamentalismo.

Pelas razões que mencionei, o fundamentalismo deve ser visto como algo mais que o mero confronto de tradições. O fundamentalismo não é simplesmente resistir à modernidade e decerto não é simplesmente criticar a ocidentalização. Por exemplo, os movimentos e os grupos islâmicos costumam ser indiscriminadamente caracterizados como fundamentalistas pelos observadores ocidentais. Como qualquer outra religião, o islamismo possui muitas interpreta-

ções e pontos de vista diferentes, além, é claro, de raízes em comum com o cristianismo.

O fundamentalismo tem certamente aspectos positivos, mas creio que só poderemos recuperá-los se nos resguardamos do próprio fundamentalismo. A ciência e a tecnologia, as forças culturais que movem a modernidade, dependem da suposição de que "nada é sagrado". Todas as crenças e práticas são em princípio passíveis de revisão à luz de novos conhecimentos. O fundamentalista questiona esse princípio e está certo em agir assim. Pois a idéia de que nada é sagrado, quando levada ao extremo, torna-se insustentável — não mais haveria ordem moral em nossas vidas. O problema para nós — os que querem ver um mundo cosmopolita prosperar — é conciliar compromisso com ceticismo. Não se trata mais de uma questão abstrata: já estamos fazendo isso em nosso cotidiano, e esse novo arranjo ajuda a explicar o que anda acontecendo na esfera das relações pessoais e da intimidade.

Existe algum contexto em que seja razoável defender a tradição?

Existem muitos. O que não se deve é tentar justificar a tradição à maneira tradicional, e isso é que o fundamentalismo procura fazer. Para não degenerarem nas outras formas que mencionei, as tradições têm que ser justificadas; mas o problema da tradição é que ela produz sua justificação através de sua pretensão à verdade ritual. Em certas circunstâncias, faz sentido defender isso. Pode-se alegar que certos rituais associados ao Parlamento, por exemplo, devem ser mantidos. Mas isso porque eles propiciam continuidade e contribuem para a legitimidade política. Como quer que a consideremos, a tradição não pode ser a mesma num mundo baseado no diálogo e na argumentação.

O sr. relaciona as mudanças sofridas pela tradição nas sociedades modernas ao aumento das compulsões e dos vícios. Por quê?

A questão da compulsividade e a generalização da idéia de "viciado" me parecem extremamente interessantes. A compulsividade foi analisada por Freud em termos obsessivo-compulsivos — hábitos cotidianos que têm aspectos compulsivos, como a mania de lavar as mãos 40 vezes para ter certeza de que estão limpas. As compulsões obsessivas ainda existem, mas hoje o significado da compulsividade tornou-se muito mais genérico. Já a idéia de "viciado" era desconhecida no século XIX. Somente neste século é que se passou a falar de viciados em álcool e viciados em drogas. Há muito que o álcool é considerado um problema pelas autoridades públicas, mas sobretudo em relação à embriaguez e à desordem social. A noção de "alcoólatra", envolvendo uma terminologia médica, não existia àquela altura — "o bêbado" era outro tipo de figura.

O que me interessa particularmente é a generalização da idéia de vício muito além do âmbito original do álcool e das drogas. Hoje pode-se dizer que alguém é

viciado em qualquer coisa, desde trabalho, exercícios físicos ou comida até relacionamentos, sexo ou mesmo amor. Trata-se apenas de uma generalização do conceito ou estaremos nos tornando uma sociedade viciada?

Creio que ambas as coisas são verdadeiras e que é possível explicá-las em termos das mudanças de que vimos falando. Consideremos, por exemplo, o vício sexual. À primeira vista essa noção parece absurda, pois pode-se alegar que, em todo caso, o sexo é uma força motriz da vida humana — de que nos adianta aqui a noção de vício? Adianta se reconhecermos que falar em vício é falar em compulsividade. O sujeito que liga várias vezes por dia para o serviço de sexo por telefone sente-se desgostoso com isso, mas não consegue conter-se, evidentemente caiu num ciclo de compulsão sexual. Todos os vícios têm caráter semelhante. Começam como uma fonte de prazer, seja ele a excitação causada pelo sucesso alcançado com algum trabalho, pela corrida matinal, pela comida ou pelo sexo. Esse prazer entra num ciclo vicioso quando passa a ser uma “dose” — quando a fonte de prazer se torna um “barato”, do qual o próprio elemento do prazer na verdade se afasta. Muitos ciclos viciosos são degenerativos: o sujeito não pode viver sem a dose regular, os intervalos entre elas diminuem, e o nível de ansiedade aumenta.

A compulsividade é para nós um dos principais inimigos da vida boa. Vejo-a como a contrapartida da retirada da tradição. A compulsividade pode invadir qualquer contexto da vida que tenha sido desocupado pela tradição. Em todos esses contextos há uma tensão entre maior autonomia, de um lado, e compulsividade, de outro. Assim como a tradição, o vício tem a ver com a influência do passado sobre o presente. No caso do vício, isso não é ritual, moral e coletivo, mas pessoal e induzido pela ansiedade e a insegurança.

Assim como a tradição, os vícios são marcados pelo ritual e a repetição. Talvez se possa dizer que eles são a expressão pessoal e emocional da máxima: “quem não compreende o passado é compelido a repeti-lo”. Quem é escravo de um vício já não é mais senhor de sua vida pessoal, tendo sacrificado justamente as qualidades associadas à maior autonomia e que representam um dos maiores benefícios da destradicionalização. Hoje, nosso problema é criar hábitos de vida relativamente estáveis que não descambem para a compulsividade. Pois ninguém pode levar longe demais a reflexividade — a vida cotidiana se baseia na constância dos hábitos ou costumes e, logo, na repetição. A maioria das pessoas tem hoje alguns elementos compulsivos em suas vidas, seja na área do trabalho ou em qualquer outra.

Mas até que ponto isso pode ser generalizado para toda a sociedade ou toda a cultura?

Creio que vivemos hoje numa sociedade marcada pela compulsividade. A promoção da autonomia individual e da auto-estima na vida cotidiana deve ser considerada um objetivo político tão importante quanto as liberdades le-

gais e de outro tipo na esfera pública. De certo modo, elas são a condição dessas liberdades.

Assim como no caso de outros temas que vimos discutindo, parece-me que o sr. toma como novos alguns elementos do social e do privado que sempre existiram. O sr. diz que a intimidade é uma invenção recente na história. Se intimidade significa comunicação estreita e confiança, não terá ela existido toda vez que os indivíduos travaram relações estreitas no casamento ou em outras áreas?

Não; sob vários aspectos, a situação de hoje não é a mesma do passado, inclusive o passado relativamente recente, embora também existam, é claro, continuidades.

Primeiro, os relacionamentos se constroem e se mantêm de modo muito mais ativo do que há três ou quatro décadas, para não falar de períodos históricos anteriores. Isso também está ligado às mudanças no caráter da tradição e ao advento da reflexividade social. Tome-se a amizade, por exemplo. No passado, as relações de amizade costumavam ser formas de companhias de vida em comum. Muitas amizades entre homens eram e são assim. Resultam do fato de eles terem freqüentado a mesma escola, servido ao Exército juntos e assim por diante. A base dessas amizades não era tanto a confiança, e sim a comunidade de experiências.

Segundo, no que se refere ao casamento e à família, vivemos hoje numa sociedade em que pela primeira vez não apenas homens e mulheres, mas homens, mulheres e crianças são iguais perante a lei — e muito mais iguais, num nível essencial, do que costumavam ser. As relações entre iguais, como afirmei no caso das redes de intercâmbio, têm que ser negociadas; dependem da confiança ativa.

Terceiro, muitos relacionamentos contemporâneos se estabelecem sobretudo através do diálogo; não têm outro esteio senão esse. Veja-se o casamento, por exemplo, que durante gerações foi principalmente uma questão econômica, sendo considerado quase um estado da natureza. Ou se era casado ou não se era. O bom entendimento entre os parceiros decerto era importante para a felicidade do casamento, mas não era a base do próprio casamento; agora, de modo geral, é. (Muitos analistas culturais mais conservadores consideram isso preocupante.)

Quarto, temos a ascensão, e hoje o predomínio mais ou menos universal, dos valores do amor romântico. O amor sexual sempre existiu, mas tanto a idéia de "romance" quanto sua vinculação com o casamento datam de apenas um século. O amor romântico tem a ver com a comunicação afetiva e o caráter especial do outro. O amor romântico implica a idéia de intimidade, pois o que se ama especificamente são as qualidades do outro. O amor não tem aqui a conotação de obrigação ou dever, embora, é claro, estes possam a ele se agregar. O romance envolve também uma narrativa personalizada, uma

história que o amante desenvolve a respeito de si mesmo e do outro. Na verdade, o amor romântico tem relação dupla com a intimidade. Uma vez que é relativamente imediato, um acontecimento inesperado, o amor romântico evidentemente é uma projeção — marcada, como observou Freud, por qualidades infantis. O ideal do amor romântico está em desacordo com a intimidade baseada no pleno conhecimento das boas e más qualidades do outro.

Há quem conteste a noção de que o amor romântico é um ideal especificamente ocidental, alegando que é possível encontrar noções e valores semelhantes em épocas anteriores da história européia e mesmo em outras culturas. Qual é a natureza do amor romântico? Estaria ele especificamente ligado ao período moderno, como o sr. afirma?

Não sei da existência de nenhuma antropologia comparada do amor, de modo que ninguém está suficientemente informado para responder a essa questão. Sabemos, isso sim, que em muitas culturas e épocas históricas que foram exaustivamente estudadas inexistia o ideal do amor romântico. Como eu já disse, o amor romântico não é o mesmo que amor sexual ou aquilo que na Idade Média se costumava chamar de *amor passion*. O amor no sentido de paixão sexual combinada à devoção e à adoração por outrem é coisa comum em todas as sociedades. Evidentemente, tais sentimentos quase nunca constituíram a verdadeira base do casamento — em todas as culturas, até recentemente, o casamento era antes uma questão de economia, herança e formação de alianças de parentesco. O *amor passion* foi quase sempre considerado instável e de fato é instável, pois a atração sexual pode facilmente desaparecer ou transferir-se para outrem, o mesmo acontecendo com a identificação afetiva.

O amor romântico invoca sentimentos similares, porém faz deles algo bem diferente. O *amor passion* costuma ser descrito nas histórias como contrário às convenções ortodoxas e como uma força destrutiva — assim, nas culturas mais tradicionais, quase sempre tais histórias terminam em tragédia, pois os amantes estão condenados. O mesmo tema aparece nas primeiras narrativas do amor romântico, motivo pelo qual um de seus principais intérpretes, Denis de Rougemont, o associa a uma fixação na morte. Não creio que ele tenha razão. O amor cortês, no qual ele concentrou sua atenção, não é de fato a verdadeira origem das noções do amor romântico, embora contenha alguns de seus elementos. A idéia do amor romântico só se desenvolve realmente no final do século XVIII e reflete uma preocupação maior com a forma narrativa, igualmente manifestada no advento do romance. O amor romântico conta uma história, depende de uma narrativa, mas esta encerra uma visão prospectiva. No plano da vida pessoal, ajusta-se à típica orientação da modernidade com vistas a colonizar um futuro “vazio”.

O amor romântico cria essencialmente uma biografia, não para uma só pessoa, mas para duas. Trata-se de um complexo moral e afetivo que contribui para criar o *casal*, que, avançando até a nossa época, vem substituir efeti-

vamente o casamento ou representa aquilo que o casamento se tornou. A maioria das formas de casamento tradicional não se baseava no casal, mas nas relações de marido e mulher com outro parente, em especial os filhos. Isso, evidentemente, vai de par com uma nítida divisão sexual do trabalho. Para nós, o casal tem primazia mesmo sobre os filhos, sendo obviamente um sistema de comunicação sexual e afetiva em vez de uma unidade econômica. Tomamos a existência do casal como algo gratuito, mas trata-se de um fenômeno extraordinário. A vida a dois é um relacionamento que cria sua própria história, a qual é personalizada e pode ter pouca ligação com a sociedade em geral. O mundo do casal é exclusivista: é a forma contemporânea da divisão entre casados e não-casados, mas com um caráter bem diverso. Vai de par com uma sociedade onde muita gente, pelo menos por períodos consideráveis, vive independentemente, mas a qualquer momento pode tornar a formar um casal.

A influência do amor romântico tem sido muito criticada, especialmente do ponto de vista do feminismo. Para muitas feministas, essa concepção de amor é um engodo para as mulheres, pois enche-lhes a cabeça de sonhos vãos e priva-as de uma vida autônoma mais gratificante, tornando-as afetiva e economicamente dependentes dos homens. Não creio que isso corresponda à verdade, como procurei mostrar em *The transformation of intimacy*. O ideal do amor romântico partiu das mulheres, e não dos homens, e a meu ver faz parte de um esforço em prol da comunicação afetiva e da igualdade nas relações. Nas histórias de amor romântico, a conquista afetiva tem primazia sobre a conquista sexual: o amor se baseia não na sexualidade como tal, mas na admiração e no respeito pelas qualidades do outro. O amor romântico é um sonho e uma projeção, prestando-se portanto a todo tipo de crueldade e exploração, como se vê, aliás, nos romances populares e na ficção romântica. O etos da sedução e do abandono, em que comungam, até certo ponto, ambos os sexos, não apenas os homens, confronta-se com os ideais de intimidade e fidelidade. Tais confrontos, porém, fazem parte da vida real — é com eles que vivemos às voltas.

Mas será que "apaixonar-se" não é algo incompatível com a autonomização? O sujeito é impelido por uma força que ele não pode controlar. Nossas idéias a respeito do amor normalmente parecem enfatizar a dependência, em vez da autonomia: "não posso viver sem você", "você é tudo para mim", "sem você eu não sou ninguém" e assim por diante. Esse é o sentimento que as canções populares transmitem.

Sim, para usar do jargão terapêutico em voga, a autonomia se opõe à co-dependência nas relações amorosas contemporâneas. O mesmo se dá com as visões estereotipadas do homem e da mulher — por exemplo, o herói é ativo e insensível (ao menos de início), enquanto a mulher (também de início) é passiva e talvez tratada com crueldade. Mas a lógica subjacente às histórias

de amor romântico é de humanização e de igualdade progressiva. Na cultura popular, como demonstram os estudos, a maioria das histórias termina bem, tendo-se alcançado a compreensão e o respeito mútuos, os quais se tornam a base de um amor renovado e mais profundo. Obviamente, isso é uma idealização. Contudo, vemos refletida nessas histórias a tendência — confusa porém concreta — que ora se observa no sentido do fortalecimento da democracia afetiva.

Levando a objeção um pouco mais além: será que o amor romântico não representa um obstáculo a um relacionamento positivo e duradouro? Apaixonar-se não é algo propriamente racional e tampouco está claro que possa servir de base a um relacionamento sólido, ao menos para a maioria. É talvez a centelha que aproxima as pessoas, mas na maioria dos casamentos e relacionamentos, heterossexuais ou não, essa atração inicial sucumbe à familiaridade cotidiana. Os relacionamentos duradouros podem então mudar. Já não se baseiam em idéias românticas, mas nos compromissos práticos que é preciso assumir para viver dia após dia com alguém.

Há certamente alguma verdade nisso. Longe de mim insinuar que o amor romântico, que em todo caso envolve um complexo de sentimentos e ideais contraditórios, condiz funcionalmente com esse novo mundo de relacionamentos trabalhados. O amor romântico encerrava, digamos assim, a promessa da igualdade afetiva, mas era regido pelas realidades de seu oposto, a desigualdade afetiva. Refletia as aspirações femininas numa sociedade que estava se tornando muito mais individualizada, mas que ainda era dominada pelo patriarcado.

Não sei como exatamente se poderia avaliar isso, mas suponho que o amor romântico esteja hoje em decadência. As mulheres têm efetivamente muito mais igualdade do que antes, tanto econômica quanto afetiva, e estão menos propensas a endossar uma narrativa baseada em premissas diferentes. O amor romântico encerrava a idéia de um compromisso indissolúvel, mas isso é visto com descrença numa sociedade como a nossa, com altos índices de divórcios e recasamentos. Creio que estão para surgir novos ideais de amor, e certamente já podemos entrevê-los na literatura terapêutica e de auto-ajuda, que a meu ver é uma espécie de literatura básica de nossa postura reflexiva na vida cotidiana. Um deles é o que eu chamo de “amor confluyente”, o amor que se baseia num processo de aprendizado afetivo e sexual dentro de um relacionamento. Trata-se ainda de um conjunto de ideais vagamente relacionado com a realidade, como no caso do complexo do amor romântico.

E quanto à sexualidade? Quais são as principais mudanças nessa área?

O poder patriarcal sempre teve basicamente um aspecto afetivo e sexual. Até relativamente pouco tempo atrás, a sexualidade era dominada pela

já referida divisão entre mulheres virtuosas e não-virtuosas, a qual era o principal esteio do poder masculino e igualmente fundamental para todos os tipos de família tradicional, dada a importância da linhagem para a transmissão do patrimônio. Na história não faltam exemplos de mulheres sexualmente liberadas, só que quase sempre nas camadas superiores ou inferiores da sociedade — grupos que por motivos opostos podem libertar-se das regras vigentes. De modo geral, a sexualidade feminina foi completamente cerceada, não só pelas noções de virtude e conduta apropriada, mas também pelas rotinas e problemas referentes ao parto. A relação entre sexualidade e morte, no caso das mulheres, era muito diferente daquela sugerida por Rougement — em todas as culturas tradicionais, os índices de mortalidade feminina durante o parto eram elevados pelos padrões atuais. O problema não era tanto o fato de a sexualidade estar voltada para a reprodução, e sim de a reprodução impor certos regimes sexuais. Hoje a sexualidade está quase inteiramente dissociada da reprodução, para ambos os sexos — mudança de enorme importância. As causas disso não estão diretamente associadas ao aperfeiçoamento das técnicas anticoncepcionais, embora estas sejam até certo ponto condição dessa mudança; têm a ver, isso sim, com todo o conjunto de transformações ligadas à deterioração da base econômica do casamento e à transição demográfica. Agora a sexualidade é “plástica” ou destradicionalizada. Sexualidade plástica é a sexualidade que precisa ser inventada e associada ao seu objeto: é a sexualidade livrando-se da imagem dividida da mulher e também da marca da heterossexualidade.

Ultimamente temos visto ressurgirem as tentativas de explicar biologicamente ou geneticamente o comportamento humano, incluindo a sexualidade. Que resposta o sr. daria aos que dizem ser a sexualidade resultante basicamente da programação genética? Diz-se, por exemplo, que há uma explicação evolucionária para a tendência masculina à promiscuidade e para a visão mais seletiva das mulheres. Até que ponto a marca de nosso passado evolucionário influencia as mudanças que se observam atualmente no comportamento sexual?

Há que distinguir aí várias questões. Primeiro, houve certamente uma mudança no *Zeitgeist* desde que ingressei na carreira intelectual. Àquela altura predominavam as teorias culturais, e não biológicas, sobre a atividade humana, e o relativismo cultural era comum, embora sempre controverso. Agora tudo isso se inverteu, não só porque variam as modas intelectuais, mas também porque sem dúvida mudou o clima reinante na sociedade. Com a derrocada do marxismo e do socialismo, a história já não parece tão maleável; e a ascensão das filosofias de livre mercado refletiu-se de certo modo no prestígio de que gozam hoje novamente certas teorias darwinianas. Num dado momento o clima mudará novamente, e com ele as correntes intelectuais. Estou certo de que num dado momento haverá uma reação contra as formas atuais de reducionismo biológico.

Segundo, devemos separar o darwinismo ou a psicologia evolucionista dos progressos que estão sendo alcançados na genética. Por mais fantasias que se criem a seu respeito, a genética é uma área da ciência que está em pleno desenvolvimento. Evidentemente ela está exercendo um impacto revolucionário, sobretudo quando associada à biotecnologia. O projeto Genoma Humano certamente não vai fornecer, como dizem alguns de seus defensores, um mapa detalhado do que somos enquanto seres humanos — a herança genética sempre interage com a experiência de vida e o ambiente. Mas os progressos da genética são demonstráveis e concretos. Não creio que se possa dizer o mesmo da psicologia evolucionista, que é mais especulativa e depende de inferências a respeito de um suposto passado evolucionário, servindo-se delas para interpretar o comportamento observado no presente. Se os homens são mais promíscuos do que as mulheres é porque é vantajoso, do ponto de vista evolucionário, os homens prodigalizarem suas atenções, ao passo que com as mulheres dá-se o inverso. Mas essa “explicação” é como as “explicações” funcionais a que me referi anteriormente. A única explicação adequada seria aquela que de fato mostrasse haver uma base genética para a promiscuidade masculina, e no momento ninguém está em condições de provar isso.

Os seres humanos têm realmente um passado evolucionário, e todo indivíduo possui uma herança genética. Seria absurdo imaginar que isso é irrelevante para o comportamento e a constituição física dos seres humanos. Mas no momento não se podem fazer senão especulações interessantes. Em todo caso, não vejo que importância elas possam ter para o debate contemporâneo sobre a reforma social e política. Suponhamos que pudéssemos provar que existe uma base geneticamente transmitida para as diferenças de comportamento sexual entre homens e mulheres. Isso de pouco adiantaria no que se refere às consequências e implicações das mudanças na sexualidade que observamos à nossa volta. Como seres culturais, podemos superar as injunções e os impulsos biológicos, mesmo os mais fortes — os seres humanos têm presumivelmente um forte impulso para a autopreservação, mas podem suicidar-se. O mesmo vale no sentido oposto. Suponhamos que as mulheres se tornem tão promíscuas quanto os homens. Nas pesquisas sobre sexo realizadas atualmente nos EUA e no Reino Unido, a proporção de mulheres casadas que dizem ter amantes está quase emparelhando com a dos homens. Acaso isso invalida a tese evolucionista? Não, pelo mesmo motivo que antes: as bases biológicas do comportamento podem ser superadas.

Até aqui o sr. parece ter falado quase exclusivamente da heterossexualidade. Como se enquadram os homossexuais e os bissexuais nisso que o sr. está dizendo?

A relação da homossexualidade com as mudanças anteriormente descritas é complicada, mas a “emergência” cultural dos homossexuais está intimamente associada à criação da sexualidade plástica. No Ocidente, a Igreja

teve uma atitude ambivalente e volúvel em relação à homossexualidade, como observou o historiador John Boswell. As fontes sobre o passado são incompletas, evidentemente, e há críticas ao trabalho de Boswell. O certo é que as culturas que toleravam — e amiúde aprovavam — a homossexualidade eram em maior número do que aquelas que a proibiam. Aqui estamos falando da homossexualidade masculina, entre indivíduos de uma determinada idade ou contexto. Não raro toleram-se, por exemplo, atividades homossexuais entre rapazes antes do casamento e entre rapazes e homens mais velhos, que estariam incumbidos de iniciá-los nas artes sexuais. A valorização do amor entre rapazes como ideal supremo, como na Grécia clássica, parece ter sido rara na história e entre as culturas. Mas a categoria de “homossexual”, como diz Foucault, aparentemente é produto do século passado. Ao que parece, poucas culturas têm uma palavra para “homossexual”, salvo no caso da homossexualidade e da bissexualidade ritualísticas, em que as palavras para designar tais indivíduos geralmente não têm um claro sentido secular.

Interessa-me a evolução da homossexualidade principalmente no que se refere às tendências mais genéricas que afetam o comportamento sexual na modernidade recente. O fim da natureza e da tradição são os processos que permitiram o florescimento da homossexualidade ou, se preferimos, da cultura gay na atual sociedade. Não quero subestimar a importância das lutas que se travaram em prol dos direitos homossexuais e contra as atitudes homófobas. Mas a homossexualidade só deixaria de existir como “perversão” se a sexualidade se livrasse do domínio da natureza e da tradição, incluindo aí as formas tradicionais de sexualidade masculina. No caso da perversão, como em tantos outros, natureza e tradição aliaram-se ideologicamente: a homossexualidade, assim como uma série de outras atividades sexuais, era “antinatural”. Um efeito reflexivo interessante é que, uma vez efetivadas tais mudanças, as interpretações genéticas da homossexualidade podem ser assumidas por uma cultura gay mais confiante como parte de sua própria legitimidade.

Vejo os gays como pioneiros, sobretudo na esfera dos relacionamentos. A cultura gay, especialmente a cultura gay masculina, costuma ser associada a uma versão extrema da promiscuidade masculina de que vimos falando. Porém a grande maioria dos gays de ambos os sexos, assim como os heterossexuais, eventualmente formam casais. Até bem pouco tempo atrás — mesmo hoje, apenas um ou dois países são exceção — o casamento gay era uma impossibilidade. Os gays tiveram portanto que ser os pioneiros dos relacionamentos mais abertos e negociados que subseqüentemente se estenderam à população heterossexual. Os gays foram os pioneiros emocionais da modernidade, tanto no que se refere à sexualidade quanto à intimidade, ao menos segundo a definição que lhes dei. É óbvio que os casais homossexuais freqüentemente copiam — quando não arremedam deliberadamente — as atitudes da comunidade heterossexual. Nos relacionamentos homossexuais se estabelecem relações de poder e submissão análogas às do casamento heterosse-

xual. Ao que parece, há tanta violência nos relacionamentos homossexuais, envolvendo ambos os sexos, quanto no mundo heterossexual. Todavia, como forma não-institucionalizada, alheia da tradição, os relacionamentos homossexuais não incorporaram as formas de poder institucionalizadas. Igualdade implícita, confiança ativa e comunicação quase que necessariamente fazem parte dos relacionamentos homossexuais duradouros. Estes também se depararam com os problemas, ansiedades e inseguranças inerentes aos relacionamentos destradicionalizados.

E quanto à questão do corpo? Esse é um tema muito explorado em seu estudo sobre o senso de identidade e que parece vir à tona em seus últimos escritos. Como o sr. situa a sua obra em relação à de outros autores que deram um enfoque especial ao corpo — por exemplo, as descrições foucaultianas do corpo e seus prazeres, ou os comentários de Goffman sobre o corpo em seus textos sobre as instituições totais e mesmo em outros?

Permita-me fazer a essa altura uma digressão um tanto quanto filosófica. Ao refletir sobre essa questão, fui influenciado primeiramente — e isso remonta a meados da década de 1970 — por dois autores filosoficamente discrepantes: Merleau-Ponty e Wittgenstein. Merleau-Ponty, embora associado à fenomenologia, distanciara-se bastante do enfoque mais cognitivo de seus precursores. Como lhe interessavam de perto as questões concernentes a tempo e espaço, suas análises da ação humana destacavam o caráter localizado do agente. O agente, longe de ser um “sujeito” abstrato, está incorporado, e o corpo é muito mais do que simples máquina fisiológica a acompanhar o funcionamento da consciência.

Para Merleau-Ponty, o fluxo da consciência seria impossível sem o constante controle das reações corporais exercido rotineiramente tanto pelo agente quanto por aqueles com quem ele interage. Foucault parece ter sido de fato influenciado por Merleau-Ponty, embora desconsiderasse algumas de suas principais idéias.

Wittgenstein dava grande ênfase à natureza contextual da linguagem e da consciência. Eis como interpreto a ligação entre a primeira e a segunda fase de Wittgenstein: em seu *Tractatus*, ele notoriamente conclui que há limites para se falar da linguagem na linguagem. O Wittgenstein da última fase sugere que “o que não se pode dizer na linguagem” é o que tem de ser feito: a fixidez e a inesgotável inventividade da linguagem dependem do envolvimento da linguagem com a ação cotidiana e o ator competente. O significado das palavras consiste em como elas são usadas no fluxo da atividade localizada. Embora Wittgenstein pareça ter pouca ligação direta com a tradição, a meu ver ele é mais fenomenologista do que relativista. Existe uma realidade, e o acesso comum a essa realidade é a condição de nosso mútuo entendimento. Temos acesso a ela através de nossas experiências rotineiras, as quais não só a pressupõem como são por ela pressupostas. Assim, para saber o significado

da palavra “mesa” e qual a diferença entre uma mesa e uma “cadeira”, devo estar familiarizado com o uso que as pessoas dão às cadeiras e às mesas, incluindo-se aí a consciência espontânea de suas propriedades sensoriais. Em vez de separar consciência e ação, Wittgenstein as vincula através do corpo, entendido como *locus* da ação. Corpo e ego estão aqui muito mais integrados do que em outras correntes filosóficas, como o positivismo lógico, do qual Wittgenstein procurou desligar-se.

Goffman não era um filósofo. Suas idéias baseavam-se muito mais em G. H. Mead e no interacionismo simbólico, embora mais tarde ele realmente tenha lido Wittgenstein. Porém, a meu ver existem afinidades entre Wittgenstein e Goffman, apesar do estilo muito distinto de suas obras — Wittgenstein era invariavelmente grave, e Goffman, tipicamente extravagante e divertido.

Mais do que ninguém, foi Foucault quem introduziu o tema do “corpo” nas ciências sociais contemporâneas. Paradoxalmente, Foucault pôde eleger o corpo como foco de atenção específico sobretudo porque via — ou melhor, preferia ver — o corpo como passivo em vez de ativo. Não creio que se tratasse de ingenuidade filosófica de sua parte, como querem muitos. Foucault era tudo menos ingênuo filosoficamente. Sua preocupação com o “corpo dócil” era uma decisão intelectual estratégica. Ele queria analisar o corpo reduzido à passividade pelo duplo impacto da servidão moral e do poder organizacional. Costuma-se dizer que, a partir de *A história da sexualidade*, os escritos de Foucault marcam uma ruptura com suas concepções anteriores de corpo e de poder, mas eu diria que se trata de uma tentativa de engrenar conceitos. Foucault não se incomodava em parecer incoerente.

Graças a essa estratégia, Foucault conseguiu certamente desenvolver algumas idéias contra-intuitivas. Ele queria mostrar que a ideologia iluminista de expandir a liberdade individual tinha uma contrapartida: as rígidas imposições do poder disciplinar. Além disso, conseguiu mostrar que a aparentemente rígida moral sexual vitoriana permitiu trazer à tona questões relativas à sexualidade.

Jamais fui discípulo direto de Foucault. Tomei alguns de seus temas, como a medicalização do corpo, mas abordei-os de modo inteiramente diverso. Vali-me dos demais autores mencionados para situar a discussão a propósito do corpo dentro de uma teoria mais abrangente sobre a ação e o fluxo da consciência — bem como em relação à reflexividade.

Uma última pergunta nessa área e que tem a ver com tudo isso. Nos textos de que vimos falando, o sr. dá a entender, talvez com certo pesar, que as questões éticas e existenciais foram excluídas do moderno debate político. O sr. acha que elas estão de volta? Nesse caso, como se acomodarão institucionalmente?

Elas fazem parte do que eu chamo de *política vital*. A política vital passa a existir como resultado dessas mudanças. Há uma volta dos debates éticos em diferentes esferas da vida: desde as questões referentes à política

do corpo e à genética até uma ampla gama de temas ecológicos. Tais questões já são bem palpáveis: os debates sobre os valores familiares e sobre o aborto são exemplos disso.

Certas questões de ordem moral ou ética vieram à tona porque, como no caso da engenharia genética, por exemplo, a tecnologia está tornando possíveis coisas que eram impossíveis anteriormente...

Sim, mas elas vieram à tona devido aos dois processos a que já me referi: a retirada da natureza e a retirada da tradição. A tradição propiciava um contexto para a ação moral tanto quanto para a ação prática, e a natureza, por assim dizer, tirava as coisas de jogo. A política vital diz respeito à nossa vida após o fim da tradição e da natureza — no futuro, as decisões políticas pertencerão cada vez mais à esfera da política vital.

Bem, essas questões certamente ganharam relevo, mas outras questões éticas as antecederam. Uma geração atrás, estávamos preocupados com a ética da desigualdade. Agora, isso parece ter saído de pauta. A questão da desigualdade de distribuição certamente é em parte uma questão político-ética — no entanto, parece ter perdido sua repercussão contemporânea.

A desigualdade com certeza não saiu de pauta, nem outras questões concernentes à política de emancipação. Porém, no que diz respeito à desigualdade, isto é, à desigualdade econômica, o liberalismo mostrou-se mais resistente que o socialismo — mais resistente, sem dúvida, que as formas mais radicais de socialismo. O que saiu de pauta foi qualquer tipo de igualitarismo imposto. Os custos se revelaram demasiado altos, e a insípida uniformidade que daí podia resultar, demasiado opressiva. Em parte como reação a isso, a teoria política voltou-se para a igualdade de oportunidades, em vez da igualdade de resultados — ou, melhor dizendo, a ela retornou. Não creio que esse enfoque seja suficiente. Mesmo que se chegasse a algo parecido com uma sociedade meritocrática, esta apresentaria grandes problemas e limitações. Como seria, por exemplo, ver-se na camada inferior da sociedade e saber que se merece estar lá? Como seria possível uma sociedade enfrentar a grande mobilidade descendente que existiria numa sociedade meritocrática? E assim por diante. O igualitarismo pode ter saído, mas a igualdade de resultados deve continuar em pauta. Ao se discutir a desigualdade, porém, cabe lembrar que a desigualdade econômica não é a única existente, e que em certos aspectos — sobretudo nas relações entre os sexos — a desigualdade está diminuindo em vez de aumentar.

A política para além da esquerda e da direita

CHRISTOPHER PIERSON *Gostaria de abordar algumas questões mais especificamente políticas. Os temas políticos não raro estão implícitos em sua obra, se não explícitos, como em The nation State and violence, mas parece que nos últimos três ou quatro anos o sr. vem demonstrando maior interesse pela política e até mesmo pela política partidária. Como o sr. explica essa maior preocupação com as questões políticas?*

ANTHONY GIDDENS Hoje estou mais envolvido com a política diária. Tenho refletido mais sobre o Partido Trabalhista e a política britânica. Ao mesmo tempo, como todo mundo, pergunto-me qual pode ser o futuro da política num mundo onde o socialismo não mais se apresenta como a via do futuro.

Seu livro Beyond left and right, publicado em 1994, foi tido por muitos como um "projeto" do que poderia hoje representar uma política mais radical, mas gostaria de começar perguntando-lhe por que, a seu ver, estamos além da esquerda e da direita.

A divisão entre esquerda e direita não desapareceu — ainda é significativa, tanto no contexto da política partidária quanto no pensamento político em geral. Os que são de esquerda acreditam na promoção da igualdade e sustentam que essa meta pode ser favorecida pela ação governamental, seja qual for o nível de governo em questão. A esquerda acredita que a sociedade de mercado tem suas limitações e quer ampliar a democracia nas várias esferas da vida, não só na esfera pública, mas também nas outras áreas da democratização contemporânea a que já nos referimos. Os que são de direita sentem-se mais à vontade com a desigualdade e duvidam que o governo possa ou queira limitá-la. Tanto podem acreditar que as desigualdades sejam produto da natureza quanto entender que estejam devidamente arraigadas na tradição.

Pouco sobrou da extrema esquerda, mas existe uma extrema direita. A extrema direita tem agora uma teoria da globalização e uma reação a ela

— basicamente o protecionismo em face do mercado global, aliado ao protecionismo em relação às formas tradicionais da família, da autoridade e do Estado. Embora conte com alas excêntricas, como certos grupos militantes nos EUA, tal corrente tem de fato alguma coerência. Sua postura não é contraditória como a do conservadorismo neoliberal, que de um lado apóia a abertura dos mercados globais e de outro, os valores culturais tradicionais. A extrema direita é perturbadora e nociva porque o isolacionismo e o protecionismo, mesmo quando não se aliam à xenofobia, levam às mesmas divisões que constantemente acarretaram guerras e dissidências no passado. Com a derrocada do socialismo e a natureza contraditória do conservadorismo ortodoxo, esquerda e direita já não servem mais de referencial para algumas das principais questões políticas com que nos deparamos. Os problemas ecológicos, por exemplo, atropelam a divisão entre esquerda e direita.

Permita-me contrapor a isso um argumento "antiquado". Embora em outras oportunidades o sr. mencione socialismo e capitalismo, o sr. não os menciona agora (ao definir esquerda e direita). O sr. define claramente o socialismo como um sistema de gestão econômica. A seu ver, trata-se de uma forma de organização econômica apropriada à modernidade simples, mas que não corresponde aos nossos modos de vida atuais. O sr. afirma que o socialismo nesse sentido, ou mesmo todas as idéias a ele associadas, está morto.

Como sistema de gestão econômica, sim.

Mas existem dois outros sentidos em que se pode considerar que o socialismo ainda é importante: primeiro, quando se diz que o socialismo se preocupa com as desigualdades existentes no regime de propriedade; segundo, quando se diz que o socialismo é basicamente o "antídoto" ou o "oposto" do capitalismo. Algum crítico poderia alegar que o sr. omite esses dois aspectos importantes do socialismo reduzindo-o a uma simples questão de planejamento econômico.

Eles são a mesma coisa, não? Propriedade sempre significou capital, certamente.

Podemos explicar o primeiro ponto de vista afirmando que o socialismo se preocupa com a desigualdade dos resultados econômicos, a qual pode não se dever exclusivamente às diferenças na propriedade privada, mas resta ainda o sentido mais genérico em que o socialismo é o antídoto do capitalismo. De certo modo, é como se o sr. não quisesse falar de socialismo porque não quer falar de capitalismo.

O socialismo deixou de ser uma alternativa ao capitalismo. Por ora não vejo outro caminho senão esse. Isso não quer dizer absolutamente que a economia de mercado global não cause nenhum tipo de problema, pois causa. Mas já não existe uma sociedade alternativa coerente à nossa espera

ali adiante. A não ser que se queira recomendar o socialismo de mercado como solução...

Não. Em meu livro Socialism after communism, analisei o socialismo de mercado e concluí que não se tratava realmente de um modelo muito plausível. Mas não porque lhe faltem características eticamente interessantes. Será que necessitamos de um projeto acabado de um modelo social alternativo chamado socialismo (ou algo que o valha) para poder elaborar uma crítica das instituições capitalistas?

Não, mas a crítica só é efetiva quando leva a um modo melhor de se fazer as coisas. Existem muitas pistas. É significativa a tese formulada por Ingelhart sobre os valores pós-materialistas, que só entram em jogo acima de certo nível de desenvolvimento econômico — e que concernem àquilo que eu chamo de política vital. É significativa a polêmica sobre os mercados financeiros globais — Soros e outros estão reclamando maior regulamentação.* Estamos passando por uma transição importantíssima, que tem a ver com a possível extinção das guerras em grande escala. Certamente é significativa a percepção de que o papel e a natureza do Estado nacional estão mudando. Tudo isso cria possibilidades e também problemas. Para mim, a meta é desenvolver uma sociedade global cosmopolita, baseada em princípios ecologicamente aceitáveis, onde se concilie geração de riqueza com controle da desigualdade. Não creio que isso seja totalmente utópico; não sei se chamar-se-ia socialismo, ainda que preserve o espírito ético do pensamento socialista.

Mas certamente o sr. não está afirmando que, mesmo havendo desigualdades capitalistas na ordem mundial, nada há que dizer a esse respeito simplesmente porque, a seu ver, não existe nenhuma solução à vista. O sr. dizia, creio eu, que a crítica é muito mais fácil porém menos útil quando não tem a propor nenhum programa alternativo, mas se a alternativa for simplesmente descrever o mundo de uma maneira que possa levar a mudanças, essa não será necessariamente uma alternativa interessante. Suponho que algum crítico poderia dizer-lhe: ora, ao falar da modernidade o sr. está voltando a assumir uma antiga postura sociológica que recusava reconhecer a lógica das formas capitalistas de organização econômica.

Não se trata disso, absolutamente. O capitalismo continua sendo uma das grandes forças que influenciam o mundo, embora esteja agora mais globalizado e baseado numa economia da informação.

* George Soros: famoso financista internacional e (ultimamente) analista social.

Bem, não quero propor-lhe uma espécie de alternativa monocausal. Mas suponha que alguém que esteja atento às suas afirmações sobre as mudanças verificadas na modernidade recente e também sobre a transformação da intimidade poderia muito bem dizer que o sr. está radicalmente “desenfatizando” o aspecto mais importante da mudança nos últimos 20 anos, isto é, o aumento da desigualdade econômica global. Portanto não é apenas a globalização das economias, mas uma globalização das economias sob determinada lógica capitalista que não é a mesma que prevaleceu nos 25 anos decorridos após a II Guerra Mundial. Logo, se o sr. realmente está interessado nos processos de democratização, na extensão da desigualdade, enfim, nesse tipo de coisas, o sr. certamente deveria dar mais atenção a esses processos econômicos.

Concordo. Devemos examinar a fundo o capitalismo atual e os tipos de alternativas ou deficiências que ele apresenta. Mas não vejo uma alternativa socialista.

O sr. falou de quatro esferas da modernidade, dos diferentes “males” associados a cada uma dessas esferas e da alternativa para eles. Ao falar do capitalismo e dos problemas na área econômica, o sr. introduz a idéia de uma “sociedade pós-escassez”, retomando a questão ecológica. Pergunto: a) que vem a ser uma economia pós-escassez; e b) como e por que chegaremos lá?

Uma economia pós-escassez é aquela onde a riqueza gera problemas que não se podem resolver com mais riqueza. Não é uma sociedade onde não mais existe escassez de bens. Não se refere à sociedade como um todo, mas a alguns de seus aspectos ou áreas.

Acaso o problema do capitalismo global não tem a ver também com a distribuição, com o fato de algumas pessoas não terem o bastante, assim como tem a ver com a riqueza?

Sim. Mas não é verdade que a maioria dos problemas que enfrentamos seja atribuível à desigualdade econômica ou de classes.

Bem, o que me intriga é que o sr. se refere a uma sociedade pós-escassez como sendo “o outro lado” do capitalismo...

A sociedade pós-escassez está diretamente ligada à modernização reflexiva — é a sociedade para a qual essa modernização é apropriada. Repetindo: há certas coisas que temos em excesso, pelo menos em alguns setores da sociedade ou em algumas partes do mundo. Agora isso pode incluir até mesmo a informação: a informação pode estar-se tornando excessiva, em vez de escassa, criando assim um problema de “smog informacional”.

O que não consigo ver aí é a possibilidade de uma ação transformadora. Há quem esteja pessoalmente interessado em manter as formas econômicas tal como

são hoje, por mais smog — informacional ou de outro tipo — que isso provoque. Quem são os agentes transformadores que nos conduzirão a uma sociedade pós-escassez?

No mundo em que ora vivemos, a mudança está sempre presente. Segurança e continuidade são tão importantes quanto produzir mudanças. De resto, os agentes transformadores são os mesmos de sempre: Estados, grupos de Estados, empresas comerciais, organizações internacionais, além das atividades cotidianas das pessoas comuns. Existem, é claro, novas estratégias — tais como desenvolvimento de baixo para cima, microcrédito e assim por diante — que certamente são importantes e condizentes com as reais possibilidades geradas pelo sistema global. As próprias empresas comerciais estão mudando: mesmo nas maiores — talvez especialmente nestas — as estruturas descentralizadas e reticulares tornaram-se a norma. Os setores com alto índice de crescimento estão na pequena e média empresas, e não grande empresa. As megaempresas não estão crescendo desenfreadamente, como muitos temiam. Teremos de saber onde estão os instrumentos de política, quando não mais contarmos com a mágica histórica do marxismo. Tudo isso pode acabar mal, mas assim é a vida numa sociedade de risco, onde a história não oferece garantias.

Mas certamente há uma diferença entre ter uma visão teleológica de que existem “garantias da história” e ter um programa político que associe determinados atores políticos à possibilidade de uma ação efetiva, não é mesmo? O sr. subestima a política tradicional da esquerda e a idéia de uma ação histórica baseada na classe trabalhadora, seja num sentido marxista ou mesmo num sentido social-democrata reformista. Pode ser que o sr. esteja certo. Mas, sendo assim, por que deveríamos contemplar a possibilidade de passar da economia de mercado global hoje existente para uma economia pós-escassez, quando o sr. mesmo diz que as pessoas que estão no poder não estão interessadas na transição para uma sociedade pós-escassez?

Por inúmeras razões. O mundo é finito, e mais cedo ou mais tarde hão de se impor limites ao crescimento, justamente uma das características da sociedade pós-escassez. O que não temos é uma fórmula dizendo que é assim que se vai consertar o mundo. Veja-se a pobreza global. A consciência da pobreza não está diminuindo — os Estados nacionais, as organizações não-governamentais e até mesmo as empresas, entre outros, estão empenhados em combatê-la. Às vezes, isso é mera pose, mas em geral o ímpeto é bem genuíno. Não podemos ter certeza de que a atual ênfase no desenvolvimento de baixo para cima, na regeneração comunitária etc. vai dar certo, mas certamente vale a pena tentar. O capitalismo asiático pode estar passando agora por sérias dificuldades, mas contribuiu para superar a pobreza básica nos países em questão. A corrida pelo crescimento nos Tigres Asiáticos realmente aca-

bou trazendo-lhes problemas de pós-escassez — tanto na esfera ecológica quanto em outras áreas.

A ameaça de catástrofe global, por outro lado, é real. Os mercados financeiros mundiais podem entrar em colapso. Quem sabe já causamos danos irreparáveis aos ecossistemas do globo. É fácil ser otimista em relação a tudo isso: dizer que há muito alarmismo e tudo mais. Já me referi anteriormente aos dilemas aqui envolvidos. Não seremos resgatados pela “história”, mas podemos agir conscientes do risco. A modernização reflexiva é ainda a consciência de que o mundo, em vez de ser dado, é feito em grande parte pelo homem. Temos de lidar com o que aí está.

Não tenho uma visão teleológica da mudança nem acredito que o socialismo seja uma panacéia que possamos simplesmente adotar para que tudo se modifique. Minha preocupação é identificar quais são verdadeiramente as dissensões e os problemas institucionais na ordem global vigente.

A quádrupla divisão da modernidade é minha forma de identificar esses problemas: o fosso crescente entre ricos e pobres, mais a “mercadorização” da vida (problemas da economia global capitalista); a supressão dos direitos humanos (problemas da democracia); as questões ecológicas (problemas ligados ao impacto da ciência e da tecnologia); a minimização da guerra (problemas referentes ao poder militar).

Penso que a questão aqui é saber se o sr. de fato levou devidamente em conta nessas análises as disfunções que são características das formas capitalistas de organização econômica. Algum crítico poderia dizer que o sr. não dá a devida importância ao fato de que a economia capitalista globalizada faz aumentar a desigualdade global dos resultados econômicos e que pôr em foco os problemas de riqueza e pós-escassez é de certa forma desviar a atenção deles.

O quadro é mais complexo do que isso. As economias capitalistas desenvolvidas certamente saíram-se melhor do que qualquer economia socialista. Os mercados livres geram desigualdades, mas certos tipos de capitalismo podem atenuá-las; e normalmente há outros fatores envolvidos. Os problemas da África, por exemplo, são obviamente um reflexo de seu passado colonial. Só quem tenha uma visão muito determinista do capitalismo pode dizer simplesmente que “a culpa é do capitalismo”.

Não estou inteiramente convencido de que, pelo fato de a economia soviética não ter se saído muito bem ou de não haver nenhum modelo muito atraente de organização econômica pós-capitalista, se deva dar menos importância à forma de organização econômica quando se quer explicar algum problema. Não se pode

dizer que o capitalismo não é importante só porque não existe um sistema alternativo mais atraente.

Mas quais seriam as alternativas, a não ser que se insista em que o socialismo ainda está vivo de algum modo ou que é possível revivê-lo no plano global? Quando se diz que o capitalismo de livre mercado gera desigualdades e que essas desigualdades estão piorando, talvez isso seja verdade. Mas isso não fornece nenhum contramecanismo.

Sempre fui contra a idéia de explorar demais a função explanativa da noção de capitalismo — como fez a esquerda, no passado, e como fazem hoje, suponho, na direita, alguns de seus defensores mais atirados.

Certamente não pretendo endossar a afirmação primária de que “o socialismo é a solução”. Não adianta muito falar de um tipo de capitalismo indiferenciado, sem as distinções que as melhores análises agora estabelecem entre diferentes regimes e espécies. O que eu estava tentando argumentar é que, a meu ver, o sr. preferiu falar de modernidade a falar de capitalismo, em parte porque havia possíveis soluções em termos de mudanças na modernidade que não se apresentavam, como o sr. diz, em termos de mudanças nas formas econômicas de organização. O sr. dá a entender que essa forma de organização econômica é basicamente tudo o que aí está: mercados globais baseados nas formas vigentes de relações de propriedade.

A modernidade tem de fato essas complexidades institucionais que mencionei. O que quer que esteja acontecendo agora com o Estado nacional, por exemplo, ele está ligado às mudanças mais gerais da era moderna, tanto ativa quanto passivamente. Não vejo como se possa considerá-lo um artefato do capitalismo. Os Estados nacionais ajudaram a formar a economia capitalista. Veja-se, por exemplo, a era atual dos mercados globais. Os governos contribuíram para isso de modo ativo e consciente, liberalizando e privatizando. Um dos principais componentes dos mercados financeiros globais são os títulos do governo. Os governos estão tomando emprestado num mercado global de capital privado parte daquilo que arrecadaram anteriormente com impostos dentro do Estado nacional. Isso cria uma situação perversa, quando esses mercados passam a exercer influência sobre os governos. Boa parte das atividades dos mercados financeiros consiste na compra e venda de títulos do governo contra outros ativos. Os títulos do governo são precisamente um meio de obter empréstimos do capital internacional. Tal processo é regido por uma espécie de mistura de ideologias, modelos, instituições.

Bem, está claro que eu não queria apresentar nenhum argumento propriamente dito! Tampouco eu afirmaria que os Estados não estão envolvidos nessa — ou em qualquer outra — fase de desenvolvimento capitalista. Nenhuma descrição adequada do capitalismo poderia limitar-se exclusivamente aos atores econômi-

cos privados. Os Estados sempre participaram do capitalismo, por mais genérica que seja a conotação que se dê a isso. Tomaram parte no desenvolvimento de mercados e na criação de mercados, bem como na mediação das relações entre capital e trabalho. Todas essas coisas sempre foram feitas pelos Estados. Por isso não creio que exista capitalismo sem Estado.

Por que não reconhecer então os Estados e os mercados capitalistas como duas forças parcialmente independentes que influenciam a ordem global? O sistema de Estados nacionais interage com a economia capitalista, porém um não pode ser reduzido ao outro. Por que não aceitar isso? Condição com reconhecer o papel dinâmico do capitalismo.

Não gostaria de sublimar tudo sob a monológica de um capitalismo mundial como força motriz. Porém, mesmo não aceitando a tese de que a globalização tornou os Estados impotentes, creio que a capacidade governante dos Estados foi realmente afetada pelas mudanças que o sr. associa à globalização. Certas coisas que os governos talvez quisessem fazer são hoje muito mais difíceis.

Mas se o capitalismo não é o motor de todas essas mudanças, então deve haver outras forças em jogo que não são regidas pela mesma dinâmica. As forças de mercado não operam autonomamente. Os governos decidiram liberalizar e privatizar para reagir ao fracasso do socialismo e ao fim do keynesianismo. À medida que liberalizam, vão criando os mesmos tipos de mercado que consideram difícil controlar. Daí não se segue que tais mercados tenham algum tipo de prioridade causal. Portanto acabamos sempre voltando a uma noção multidimensional da modernidade. A reorganização do poder militar e as ações de Estados infames, como por exemplo as peripécias de Saddam Hussein, não são simplesmente um produto do capitalismo. O poder militar é o poder militar e tem seu próprio impacto.

O mesmo vale para nossa interação com a natureza através da ciência e da tecnologia. Temos hoje uma comunidade científica mundial ocupada em fazer descobertas e formular teorias. Tais processos somente em parte são ditados pelos imperativos do mercado. São movidos pela busca de prestígio científico numa comunidade global voltada para a produção de conhecimento.

Passemos agora às suas idéias a respeito do Estado do bem-estar social. Como o sr. definiria o Estado do bem-estar e suas atuais dificuldades?

O Estado do bem-estar social pode ser visto como um sistema de administração do risco, e não apenas como meio de redistribuição entre ricos e pobres — ou como meio de controlar os pobres, que é afinal a sua verdadeira origem. Trata-se basicamente de um sistema de seguro social ou coletivo. O problema do Estado previdenciário não é apenas saber quem paga, quem ganha e quem perde, e sim como equilibrar segurança e risco — num mundo onde a natureza do risco está mudando.

Ocorrem-me aqui algumas questões referentes a periodização e causação. Talvez se possa dizer que uma das causas do atual incremento da percepção do risco tem a ver com a anunciada eliminação de certos mecanismos de seguro social com que se contava anteriormente. Porém essas formas de garantia são na verdade muito recentes — certamente muito mais novas do que a modernidade. Tal como o sr. a define, a era do Estado do bem-estar social conta menos de 50 anos. E certamente para explicar por que as coisas estão mudando nessa área é preciso examinar uma série de outras mudanças — envolvendo as forças políticas e as competências do Estado —, em vez daquelas referentes ao contexto do risco.

O Estado do bem-estar como tal é relativamente recente, mas decerto não se limita ao período do pós-guerra. Porém esse Estado e outros sistemas de seguro social jamais foram tão eficientes, universais e protetores quanto se imagina. Não é como se estivéssemos passando de um mundo de total segurança para outro de insegurança. O Estado do bem-estar sempre foi um meio de lidar com a contingência e de proteger os indivíduos contra o risco, estando pois intimamente associado ao princípio do seguro. Mas a constituição do Estado do bem-estar teve como pressuposto aquilo que chamei de risco externo. O Estado intervirá para nos proteger se as coisas desandarem — não cabe ao cidadão envolver-se muito quando as coisas desandam. Hoje temos um ambiente de risco muito mais ativo, reflexivo, no qual as pessoas têm uma relação diferente com seu futuro, seu corpo, seu meio social e econômico. Isso não significa descartar-se do Estado do bem-estar, mas sugere, sim, uma reforma radical. Muitos têm saudades dos anos dourados do Estado do bem-estar, mas essa foi uma experiência muito mais desigual do que pretendem fazer-nos acreditar. Há na esquerda uma nostalgia do Estado do bem-estar, em parte baseada em pura ficção. Quem já enfrentou filas para receber o seguro-desemprego ou teve de lutar com a burocracia previdenciária há de convir que o Estado do bem-estar sempre teve seu lado negativo. A dependência da seguridade, os resultados subótimos dos sistemas previdenciários — isso é real. Não apóio o assalto neoliberal contra a seguridade. Precisamos de uma reestruturação positiva das instituições previdenciárias, a qual permita às pessoas assumirem atitudes mais ativas em face do risco, mas que ao mesmo tempo lhes dê proteção. Isso significa conceber mecanismos de seguro que não estejam tão diretamente ligados às receitas da previdência. Tanto quanto possível, em vez de dar bens às pessoas, devemos dar-lhes competências e responsabilidades.

O Estado do bem-estar jamais foi puramente um mecanismo de seguro. Os Estados sempre tentaram ao mesmo tempo alcançar ou propiciar alguns outros objetivos.

...como exercer controle social sobre a população, manter as pessoas no seu lugar...

Mas eles sempre tentaram garantir um nível mínimo de assistência que então se supunha que o mercado de seguros privado não poderia oferecer. Como o sr. disse antes, nós certamente necessitamos de uma visão multidimensional da origem do Estado do bem-estar. De fato, em parte é policiar e coibir a desordem social, mas em parte é também uma reação às pressões por uma base mínima como reflexo da capacidade dos vários grupos sociais para se mobilizarem por trás dessa causa. O sr. certamente não vê o Estado do bem-estar como mero instrumento de controle social...

Não, esse era apenas um de seus aspectos.

Pergunto-me também até que ponto o sr. tende a superestimar o aspecto da responsabilidade pessoal.

Não se trata apenas de responsabilidade pessoal. Tem a ver também com a aplicação dos princípios securitários no tocante à aceitação do risco e com o papel que devem ter aí os governos. Devemos tentar ser imaginativos ao tratar dessas questões. Em princípio seria possível os governos emitirem títulos resgatáveis referentes ao risco social, coisa que nenhum deles tentou. Mas já existem derivativos que cobrem riscos de desastre, por exemplo. Igualmente curiosa é a noção de responsabilidade. Que aspectos das coisas que podem desandar seriam passíveis de seguro, e por quais aspectos deveria alguém responsabilizar-se?

Mas, para levantar aqui outra questão "antiquada", tais mudanças acaso não teriam como consequência o fato de que as pessoas que são bem organizadas, prósperas e bem-informadas, cujo seguro geralmente é menos caro e que têm mais condições de fazer seguro acabarão sendo mais favorecidas do que as pessoas cuja situação inicial não era assim tão boa?

...uma espécie de dupla estratificação...

Então, de fato, tem-se maior diversificação seguindo a via privada.

A divisão não é apenas entre público e privado: tem a ver também com o modo de encarar os riscos e de cultivar responsabilidades. Esse é um dos motivos pelos quais a educação parece estar criando maior desigualdade econômica do que antes. A pessoa instruída tem mais condições de sobreviver e prosperar num mundo ativo, reflexivo.

Será que a Suécia de algum modo não alcançou certo nível de igualdade social através das instituições previdenciárias?

Os Estados do bem-estar da Escandinávia apresentam menos desigualdade que a maioria dos demais países ocidentais. Mas resta saber se isso se

deve ao Estado do bem-estar ou se este reflete outros aspectos da sociedade escandinava. Por algum motivo, parece que lá existe desde há muito uma cultura da igualdade e da responsabilidade coletiva.

Bem, talvez isso seja verdade, mas com certeza é razão suficiente para se afirmar que as instituições previdenciárias podem ser um meio de inculcar a igualdade, mesmo que se diga que isso é porque os suecos querem ser iguais, de uma forma que os italianos não querem.

Sim, embora na Escandinávia isso tenha sido alcançado mais pela redistribuição do trabalho que da renda. O Estado do bem-estar oferece trabalho a pessoas (principalmente mulheres) que em outras sociedades são forçadas a exercer ocupações marginais ou excluídas do mercado de trabalho.

Mas isso tinha a ver também com o corporativismo...

Não creio que haja provas de que o Estado do bem-estar na Suécia promoveu uma redistribuição direta da renda ou da riqueza, pois em termos de riqueza a Suécia é realmente bastante desigual, uma sociedade capitalista onde há muitas famílias ricas.

Alguém como Esping-Andersen poderia alegar que um Estado do bem-estar dessa natureza realmente encara a questão em termos de distribuição primária, e não de redistribuição. Ou seja, todo um conjunto de estruturas institucionais significa que a sociedade dá trabalho a todos que o queiram, em troca de um salário razoável, com negociação central de salários e condições. De modo que não é preciso o aparato do Estado do bem-estar para fazer tudo isso.

É preciso, sim, porque sem um Estado do bem-estar de grandes dimensões não haveria empregos.

Mas aí entra em jogo também a questão de gênero, evidentemente...

Sim, mas, repetindo, parece que nos países escandinavos há uma cultura moral da igualdade entre os sexos que não é só produto do Estado do bem-estar. Nesses países, a grande maioria das mães solteiras é empregada do Estado do bem-estar. Portanto, parece que a redistribuição é mais de trabalho que de renda.

Só que sempre houve também muita verba para reciclagem profissional e não muitos gastos com desemprego. Mesmo nessas circunstâncias, o nível dos benefícios ainda era alto e os direitos da maternidade muito mais amplos do que no Reino Unido.

Mas é difícil ver isso como um modelo para o futuro. A única sociedade escandinava que aparentemente manteve isso sem outros recursos externos

específicos, como os da Noruega, foi a Dinamarca. O sistema sueco parece estar sob grande pressão. A Finlândia tem altos índices de desemprego. Os dois países que conseguiram manter intacto o Estado previdenciário e uma boa competitividade externa foram a Dinamarca e a Holanda. Ambos são países pequenos, o que pode ter algo a ver com isso.

Duas últimas perguntas. Ao discutir as possibilidades de um Estado previdenciário positivo, o sr. aventa a hipótese de "pactos" sociais entre ricos e pobres. Como seriam estabelecidos esses pactos e como eles funcionariam?

Por exemplo, a reforma do metrô de Londres poderia contar com o apoio de contribuintes de diferentes faixas de renda. Quando o tráfego e a poluição se tornarem insustentáveis, todos os londrinos estarão "no mesmo barco". Novas alianças, em torno de outras questões, poderiam ser forjadas entre os mais jovens e os mais velhos — muitas dessas pessoas, em ambas as faixas etárias, dependem do Estado. Para citar outro exemplo, pense no que a moeda única poderia fazer. Ela poderia criar em toda a Europa grupos que ninguém ainda imaginou — quem sabe uma associação europeia de pensionistas.

Tenho dúvidas quanto a isso. É como se na verdade o sr. estivesse falando de bens públicos de alguma espécie. Todos têm a ganhar com a melhoria do metrô, ricos e pobres, quanto mais não seja porque as ruas não estarão entupidas de gente quando se passa por elas dirigindo um carro de luxo. Nesse caso, os ricos tiram proveito diretamente. Não é certo, porém, que eles estejam realmente interessados em promover alguma redistribuição. De qualquer modo, a lógica da redistribuição através do Estado do bem-estar sempre foi essa: os ricos abrirem mão de um pouco para melhor garantirem o que já têm.

Então, onde está o problema? É uma forma de buscar novas soluções para essas questões.

E por último... O sr. é tido como o cientista social favorito de Tony Blair, e consta que suas idéias a respeito do Estado previdenciário positivo e da modernização reflexiva, por exemplo, teriam uma espécie de "afinidade eletiva" com certas idéias do Novo Trabalhismo. Gostaria de saber o que sr. pensa do "projeto" do Novo Trabalhismo.

Alguém poderia dizer que o Novo Trabalhismo representa simplesmente uma guinada para a direita e que ele cinicamente incorporou boa parte de um programa thatcherista. Não penso que esse seja o caso. Quero crer que o Novo Trabalhismo está introduzindo um programa que tem a ver com todas as mudanças de que vimos falando. Não devemos ver isso de uma maneira demasiado paroquialista — todos os antigos partidos socialistas, e mesmo partidos de outros matizes políticos, estão lidando com esses problemas. Portanto as consequências políticas dos processos discutidos neste livro certamente independem do que quer que aconteça com um dado partido num dado país.

CHRISTOPHER PIERSON *Já falamos de política anteriormente, mas nas próximas seções gostaria de aprofundar o tema e pedir-lhe também que relacione suas idéias com os eventos e as mudanças no cenário internacional. Primeiro, qual é, a seu ver, o papel dos governos atualmente? Muitos falam no fim da política e no fim do governo.*

ANTHONY GIDDENS Permita-me começar falando um pouco a respeito da questão dos fins em geral. O crítico literário Frank Kermode escreveu *The sense of an ending* já faz uns 30 anos, mas hoje essa questão ganhou evidência ainda maior. O fim do socialismo, do marxismo, da história, do trabalho, da família, do Estado nacional e mesmo da ciência — assim se intitulam vários livros recentemente publicados. Que significa essa fixação em fins? Será que num dado momento os intelectuais vão declarar o fim dos fins e começar novamente a falar dos princípios?

A resposta mais fácil seria dizer que tudo isso advém do fato de estarmos nos aproximando do fim do milênio. Talvez, quando tivermos entrado no novo século, haja uma mudança na mentalidade cultural e comecemos todos a falar de princípios em vez de fins. Tal hipótese ao menos tem o mérito de ser verificável, embora tenhamos de aguardar ainda alguns anos. Prestei minha pequena contribuição a toda essa conversa a respeito de fins ao introduzir conceitos como “sociedade pós-tradicional”, fim da natureza e da tradição e assim por diante.

Contudo, creio que deveríamos deixar de pensar em termos de fim. Na verdade, estamos assistindo a um início — a formação de uma sociedade cosmopolita global no sentido discutido nos capítulos anteriores. Não se trata de uma nova era emergindo da antiga, como pensava Marx. A modernidade é ainda a modernidade, só que muito mais universalizada e radicalizada pela revolução global na informação e outras mudanças. A meu ver, falar em fins representa a incapacidade de lidar com as limitações, as complexidades e os paradoxos da modernidade. Temos que nos libertar de certos sonhos do passado, sem abandonar a idéia de que devemos procurar construir nossa pró-

pria história. De certo modo, não nos resta outra escolha senão continuar tentando influenciar a história, já que nossas vidas são tão fundamentalmente configuradas pelas forças históricas por nós liberadas. Tome-se, por exemplo, nossa visão do futuro. Somente o mais ingênuo dos tecno-entusiastas poderia continuar vendo o futuro como um território livre e disponível. Para nós o futuro deixou de existir, por assim dizer. Nossa própria preocupação com ele gera uma diversidade de cenários futuros — toda reflexão sobre o futuro tornou-se para nós uma reflexão sobre cenários, na qual todo e qualquer cenário pode em princípio influenciar o estado de coisas previsto. Isso não é apenas uma forma de dizer que não podemos prever o futuro, o que logicamente é verdade. Nosso modo de pensar o que é o futuro se alterou. Isso vale tanto para as questões mais coletivas quanto para nossa vida particular.

Não me esqueci de que sua pergunta era a respeito de política e governo! Porém as idéias de governo “progressista” estavam diretamente ligadas à idéia de nos tornarmos senhores de nossa história. É uma noção que vai muito além do socialismo — e à qual o conservadorismo sempre resistiu. Os conservadores ressaltavam a imperfectibilidade dos seres humanos, a natureza fragmentária do conhecimento e nossa limitada capacidade para controlar o futuro. Pode-se dizer que hoje somos todos conservadores — temos que frear as mudanças tanto quanto incrementá-las; e temos que assumir uma atitude defensiva ou precavida diante de forças que não podemos dominar inteiramente. Nossas idéias sobre governo e política devem refletir essa nova visão.

Normalmente, os que falam no fim do governo e no fim da política estão não apenas falando de tendências factuais, mas também defendendo determinada postura. Os neoliberais, por exemplo, querem reduzir o governo ao mínimo essencial. Os mercados que cuidem de tudo, deixando-se à sociedade civil a maior parte daquilo que chamamos de “político”. Entendem eles que, deixando a sociedade civil agir por sua própria conta, de algum modo ela automaticamente criará mecanismos de solidariedade. Os “minipelotões” de Burke são aqui intimados a entrar em ação, como se fosse possível reduzir tudo à pequena escala. Grotescamente, esses autores acusam o Estado providenciário de sugar a sociedade civil e destruir a harmonia social “natural”. Essa é a contrapartida das exageradas reivindicações providenciárias de alguns socialdemocratas.

Numa sociedade globalizante, é ridículo supor que se possa reduzir tudo ao nível local. A solidariedade social depende do bom governo em todos os níveis, desde o local até os sistemas emergentes de governança global. Não haverá um fim da política, mas temos de fato que procurar outras formas de governo que não as do Estado nacional clássico. Os grupos de interesse e as organizações não-governamentais que ora proliferam no cenário global não podem fornecer mecanismos de governo, pois uma das funções do governo é dirimir as diferentes reivindicações dos grupos de interesse. Existem possibilidades concretas no modelo de “democracia cosmopolita” proposto por David

Held, o qual prevê formas de associação democrática que vão desde o governo local até instituições globais reformadas.

Com que então não existe um governo mundial emergente? No final do século passado, a idéia de que estava para surgir alguma forma de governo mundial tornou-se bastante popular, e pelo menos alguns acreditaram nisso. A I Guerra Mundial destruiu tudo isso, e hoje essas aspirações parecem um tanto utópicas. O sr. mesmo fala de um "mundo sem controle". Acaso isso significa que estejamos agora à mercê de um conjunto de forças — especialmente aquelas ligadas aos mercados financeiros globais — às quais devemos nos adaptar, mas que dificilmente podemos esperar controlar?

Penso realmente que vivemos num mundo sem controle, expressão que tomei emprestada ao antropólogo Edmond Leach. Era o título de uma conferência por ele proferida há um quarto de século. Só que havia um ponto de interrogação no final da frase. Considerando os fatos decorridos desde então, creio que o ponto de interrogação já não se faz necessário. Mas não devemos nem podemos perder a esperança. Não podemos domar a história como pensava Marx, pois não existem as dialéticas da transformação histórica nas quais ele baseou sua teoria. Como indivíduos e como coletividade, porém, ainda podemos esperar ter maior controle sobre nosso destino do que é o caso no momento — na verdade, o futuro da sociedade mundial depende disso. A mentalidade cultural dos últimos 30 anos, incluindo aí essa profusão de fins, foi consideravelmente influenciada pelo impacto do fundamentalismo do mercado implícito na teoria neoliberal. Se a desregulamentação é tudo, então, é claro, cedemos-lhes o controle. Foi essa situação, aliada à globalização da inovação científica, que criou o mundo sem controle.

Há nisso um lado abstrato e outro mais concreto. No plano filosófico, embora reconhecendo as limitações do Iluminismo, não devemos renunciar à idéia de estabelecer alguma diretriz para nossa história. A complexa reflexividade dessa situação é uma faca de dois gumes: as previsões feitas com o intuito de que venham a realizar-se podem gorar, mas também nos possibilitam influenciar futuras mudanças.

Num plano mais concreto, existem muitas possibilidades de aperfeiçoamento e democratização da governança global que estão longe de corresponder a um governo mundial. Temos de incluir nessas considerações o papel dos mercados financeiros globais. Os fundamentalistas do mercado evidentemente partem do pressuposto de que os mercados financeiros são auto-reguláveis e tendem sempre, mesmo a curto prazo, ao equilíbrio. Keynes era bem mais realista, assim como George Soros. Tal como eu, Soros faz uso da noção de reflexividade. Ele diz que, devido à apropriação reflexiva da informação, os mercados financeiros tendem à instabilidade — os mercados podem comportar-se de modo inesperado, tornar-se caóticos, deixar-se influenciar pelo efeito de amplificação, pelo comportamento gregário e pelo pânico. Concordo

com essa visão — os mercados financeiros globais pertencem à categoria dos riscos de amplas conseqüências que criamos para nós mesmos. Mercados instantâneos em tempo real como os que se vêem hoje não existiam anteriormente, de modo que não podemos sequer excluir a possibilidade de um colapso econômico generalizado.

Temos de alimentar a esperança de que uma derrocada geral seja algo extremamente improvável. Mas é certo que devemos buscar novos meios de controlar mais efetivamente o fluxo dos mercados financeiros, de modo a minimizar a fuga de capitais e o pânico. Tais questões foram intensamente debatidas na comunidade mundial por ocasião dos problemas enfrentados pelas economias do Leste asiático em 1997 e depois. Houve a mesma agitação quando da crise da desvalorização mexicana, mas depois o assunto morreu e acabou dando em nada. Espero que agora saia daí alguma coisa. Temos de procurar um sistema que tenha mais estabilidade, que proteja as economias locais — sobretudo as economias de mercado emergentes — da extrema volatilidade do mercado. Circulam hoje no mundo enormes volumes de capital, geralmente capital à procura de altos retornos a curto prazo e interessado em tirar proveito de variações nas taxas cambiais. Grandes fluxos de capital podem ser atraídos para determinado país ou região e ir embora de repente, quase do dia para a noite. As economias abertas e de menor porte parecem mais vulneráveis, mas, como se trata de um problema sistêmico, até mesmo as grandes economias desenvolvidas podem ser gravemente afetadas.

Introduzir no sistema uma governança mais consciente deve ser um objetivo primordial, que pode ser alcançado por uma combinação de medidas locais e globais. A ampla adoção das “melhores práticas” locais é importante. Exemplo muito citado é o sistema de reserva no Chile. Só é possível investir dinheiro no país fazendo no Banco Central um depósito por um ano, sem juros. O objetivo é desencorajar a especulação financeira a curto prazo sem inibir o investimento, e isso parece ter funcionado.

Mudanças no Fundo Monetário Internacional são desejáveis e mesmo necessárias, caso seja mantido o atual formato dessa organização. Menos domínio dos EUA, maior transparência e outras mudanças seriam perfeitamente viáveis. A regulamentação do mercado poderia estar mais efetivamente vinculada à democratização. A sugestão feita por Soros, de uma seguradora de crédito internacional, não foi levada muito a sério, mas vale a pena cogitar em algo parecido. A idéia seria garantir os empréstimos internacionais até certo limite de crédito, vinculado a uma avaliação da posição creditícia de determinado país; acima desse limite, as instituições financeiras privadas ficariam responsáveis por seus empréstimos. Creio que deveríamos pôr também em pauta o imposto (Tobin) sobre as transações financeiras internacionais. Não é algo assim tão improvável quanto se supõe. Teria o duplo efeito de desencorajar a especulação financeira desenfreada e ao mesmo tempo gerar uma receita que poderia ser recuperada pelos governos. Afinal, boa parte das

transações nos mercados financeiros mundiais se faz com títulos do governo. Os governos emitem esses títulos como alternativa à relutância dos contribuintes em pagar impostos altos o suficiente para manter instituições previdenciárias eficazes. Não seria fácil estabelecer tal sistema, mas suas vantagens seriam consideráveis.

Seria a União Européia um meio efetivo de proteger seus membros contra choques dos mercados financeiros? A seu ver, poderiam os outros blocos de comércio emergentes servir de contrapeso às tendências caóticas dos mercados financeiros?

A União Européia não tem como lidar sozinha com essa questão, muito menos os outros blocos de comércio, que são muito menos organizados. Cumpre tomar medidas num plano mais global, sem comprometer os concretos benefícios que os mercados de capital globalizados têm a oferecer tanto às economias desenvolvidas quanto às emergentes. O destino do euro não será definido pela Europa, mas justamente pelas reações dos mercados globais.

Qual a sua atitude em relação à moeda única? Existiria a esse respeito uma visão sociológica diferente da visão econômica?

Enquanto conceito abstrato, sou contra a moeda única tal como foi concebida pela União Européia. Há outras questões a considerar em primeiro lugar. No que se refere a democracia e responsabilidade, por exemplo, a União Européia ainda enfrenta problemas prementes que aguardam solução. A perda de entusiasmo pela União Européia certamente está ligada ao caráter distante e burocrático de suas instituições, além do fato de sua agenda aparentemente não corresponder às questões que mais preocupam o cidadão comum, em especial o desemprego. Além disso, a moeda única é um grande risco, de conseqüências imprevisíveis — tem muito a ver com a natureza indefinida do novo fenômeno do risco. Nenhum grupo de Estados tão grande e rico quanto a União Européia tentou criar antes uma moeda única. No passado, a criação de moedas normalmente se seguia à criação de Estados nacionais.

Como já existe considerável convergência de algumas economias européias, a curto prazo não deve haver muita reação dos mercados ao euro, mas isso também não é de todo certo. A médio prazo talvez haja maiores dificuldades, dependendo do estado da economia mundial e do subsequente desenvolvimento interno das várias economias européias. Há quem diga que a moeda única é mais um projeto político do que um projeto puramente econômico, e eu concordo. Mas tudo que venha a dar errado economicamente terá importantes conseqüências políticas. A meu ver são fundados os temores de muitos economistas quanto à rigidez que pode vir a resultar da adoção da moeda única. A Europa não tem e provavelmente não deseja ter os níveis de mobilidade da mão-de-obra existentes nos EUA.

Como você deu a entender, os sociólogos deveriam examinar mais a fundo a união monetária. Se suas conseqüências econômicas forem realmente radicais — como sustentam, com argumentos diversos, seus defensores e seus adversários —, as implicações sociais serão igualmente profundas. Por exemplo, como eu já disse, a moeda única talvez faça com que grupos de diferentes países passem a perceber melhor seus interesses comuns. Um pequeno agricultor do sul da Itália pode descobrir que tem muito em comum com um pequeno agricultor escocês. Os pensionistas de um país podem articular-se com os de sua categoria por toda a Europa. O euro pode comprometer a legitimidade política da União Européia, em vez de fortalecê-la.

Existe ainda outra possibilidade. É pouco provável, mas talvez o euro venha a ser como o parto da montanha. O fato de já haver uma convergência econômica pode significar que as mudanças não serão tantas assim.

De modo geral, como o sr. vê a União Européia? Qual será seu provável futuro? Alguns dizem haver uma onda de "euroceticismo" em toda a União Européia. Será que isso significa que o "projeto europeu" está dando para trás, mesmo apesar do euro?

A União Européia, como tantas outras coisas no mundo, tem que ser vista hoje como uma manifestação da globalização e também como uma reação a esta. A UE surgiu num contexto muito diverso do atual. Inicialmente, foi uma reação às devastações da II Guerra Mundial; depois, um fenômeno da Guerra Fria, situando a "Europa" entre o comunismo, de um lado, e os Estados Unidos, de outro. Aliás, a unidade européia era vista por alguns de seus primeiros defensores como uma forma de conter a Rússia, ficando a Europa como uma "zona livre" entre os comunistas e os Estados Unidos.

Muita coisa mudou depois de 1989, e não admira que o projeto europeu esteja sendo levado adiante por uma espécie de inércia proveniente do passado. Sou partidário convicto da unidade européia, mas não devemos ignorar as críticas feitas por alguns "eurocéticos". Repetindo, a Europa só se tornará "real" para a população em geral se a UE ajudar a resolver os problemas cotidianos do povo e se o fizer dentro de um contexto de instituições democratizadas. Em particular, há que levar a sério o princípio da "subsidiariedade".* O termo é meio "eurogabinete", produto da burocracia bruxelense. Contudo, é fundamental para direcionar politicamente a globalização. A "Europa das regiões" não deve ser apenas um *slogan*, mas uma realidade da descentralização do poder. Dar-se conta disso é reconhecer a falácia da idéia de que a União Européia, se tiver de ser alguma coisa, terá de ser um Estado federal centralizado. Isso faz parte do pesadelo eurocético, mas, devidamente

* N. do T.: Princípio segundo o qual as decisões devem ser tomadas no nível mais próximo possível daquele onde seus efeitos serão sentidos — por exemplo, em nível local, e não em nível nacional.

assimilada e desenvolvida, a idéia de Europa pressiona em duas direções. Os críticos do federalismo parecem não perceber que um sistema federal realmente efetivo é descentralizado. Tal sistema é compatível com o fortalecimento do governo central europeu, desde que isso se faça acompanhar de uma expansão da democracia. Incrementar a burocracia no plano europeu significa fortalecer o Parlamento europeu, mas também reexaminar as formas de responsabilidade local.

Apesar de sua natureza inercial, a União Européia está à frente dos demais blocos econômicos. A União Européia é — ou pode ser reinterpretada como — uma reação pioneira à ordem global. Pode vir a servir de modelo para outras regiões e contribuir para a sociedade global cosmopolita de que falei anteriormente.

A meu ver, o caráter cosmopolita da Europa é mais importante do que descobrir nela alguma forma de identidade cultural geral. Despendeu-se muito esforço para encontrar na cultura européia características que a distingam de outras civilizações, ou para cultivar algum tipo de cultura integrada. Porém não creio que tais estratégias sejam convenientes ou necessárias. A Europa não é nem pode ser um super Estado nacional, com uma cultura comum. Os ideais que a unificam devem ser ideais que todos no mundo possam partilhar, como a prosperidade econômica, a proteção das liberdades individuais, a responsabilidade coletiva para com os desprivilegiados e o reconhecimento dos direitos democráticos.

Mais ou menos o mesmo se pode dizer com relação à Otan, que todos consideram um problema, mas que pode ser a solução para alguns de nossos dilemas globais. Os americanos têm papel central na Otan, o que a distingue da União Européia. Tal como é, a Otan não pode ser o braço militar da UE. Mas isso não é mau, se virmos a Otan não pelo que ela é — a quintessência da Guerra Fria —, mas pelo que pode vir a ser. Costuma-se dizer que a Otan não tem papel definido; mas quem acha isso ainda está pensando nas Forças Armadas em relação à geopolítica tradicional e ao confronto de Estados nacionais. A Otan diz respeito mais propriamente a um mundo onde “ninguém tem inimigos” — ou seja, onde não mais se aplica a geopolítica inspirada nos princípios definidos por Clausewitz em seu texto clássico *Da guerra*. A presença da Otan declara a obsolescência da guerra tradicional, e sua própria estrutura amorfa pode contribuir para essa situação. Sendo assim, não representa nenhum problema a eventual expansão da Otan para o Leste, de modo a incluir não só a Europa oriental, aonde ela já chegou, mas também a Rússia.

Os objetivos da Otan devem ser esclarecidos em relação a esse cenário, e seus poderes mais bem definidos e circunscritos. Isso pode ser conseguido por meio da colaboração entre os EUA e a Europa, trabalhando em conjunto com as Nações Unidas. A meu ver, tais possibilidades se encaixam perfeitamente no âmbito do realismo utópico; embora difíceis de concretizar, essas aspirações não são absolutamente irrealistas.

Mas e quanto à condição econômica da UE? É quase sempre nesse sentido que se costuma empregar o termo "euroesclerose". No momento, a economia americana parece estar em boa forma. Pode haver ou não um "novo paradigma" com um ciclo econômico achatado, como dizem alguns; mas aparentemente os EUA têm uma combinação de baixos índices de desemprego e inflação com taxas razoáveis de crescimento. Já a Europa parece atolada no desemprego, com pouca perspectiva de reduzi-lo substancialmente no futuro. Muitas empresas estatais nos principais países europeus parecem ter perdido a competitividade. Será que o "modelo europeu" precisa ser radicalmente reformulado?

Prefiro evitar essas comparações fáceis. O economista Stephen Nickell mostrou que as taxas de desemprego variam muito na Europa. No período de 1983 a 1996, 30% da população dos membros da OCDE viviam em países com taxas médias de desemprego inferiores às dos EUA. Além disso, os países com as menores taxas de desemprego, como Áustria, Portugal ou Noruega, não se destacam pela flexibilidade de seu mercado de trabalho. No tocante às taxas de crescimento, pelo menos tal como são normalmente medidas, alguns países europeus cresceram mais nesse período do que os EUA. Portanto o quadro não é tão bem definido quanto se supõe. Além disso, quando se compara a Europa com os EUA, há todos aqueles aspectos alegados pelos defensores dos Estados providenciários europeus. Os EUA podem ter índices de desemprego menores que a maioria dos países da Europa ocidental, mas em compensação têm maior número de trabalhadores pobres. Os salários dos 25% mais pobres nos EUA ficaram estagnados por um quarto de século, pelo menos até bem recentemente. Isso não aconteceu nas principais economias da Europa ocidental. A população carcerária *per capita* é muito mais numerosa do que na Europa. O estudo mais exaustivo que eu conheço a esse respeito mostra que os detentos representam 2% da força de trabalho masculina americana, incluindo-se aí não só os presos mas também os que trabalham nos presídios — do contrário, a taxa de desemprego entre os homens seria 2% maior.

Temos de encontrar outro caminho, e isso não é absolutamente uma tarefa impossível. Falamos anteriormente da reforma do Estado do bem-estar, pelo menos de maneira geral. A reforma providenciária é urgente e imprescindível em muitos países europeus, embora certamente devamos reconhecer a diversidade dos Estados providenciários europeus. Tal reforma não deve ser "americana": em outras palavras, deve ter um enfoque positivo da previdência, e não negativo. Nos EUA, "previdência" sempre teve conotação negativa. Já na Europa, o Estado providenciário é justamente considerado um trampolim para a mobilidade social e a realização individual. Temos de enfatizar ainda mais essas características em circunstâncias que mudaram bastante desde que se instituíram os sistemas providenciários, a fim de obter esse novo equilíbrio entre risco e segurança a que me referi num capítulo anterior.

Hoje a reforma previdenciária deve estar voltada para o sucesso econômico na economia global. No que se refere à polêmica questão dos mercados de trabalho, a análise de Stephen Nickell oferece parte da solução. A rigidez do mercado de trabalho não prejudica o emprego desde que signifique proteção legal dos direitos trabalhistas e rigorosa legislação empregatícia. O desemprego está ligado a outros aspectos, como concessão de auxílio-desemprego por tempo indefinido ou precários padrões educacionais no segmento inferior do mercado de trabalho. Aqui são definitivamente necessárias mudanças estruturais. Apesar do argumento segundo o qual há uma quantidade fixa de emprego, vejo boas possibilidades na redistribuição ativa do trabalho. O sucesso do “modelo holandês”, por exemplo, parece que depende da criação organizada de uma grande quantidade de empregos de meio expediente.

O problema do desemprego não pode ser visto separadamente das questões concernentes ao papel dos sexos e à família, ou mesmo do problema mais amplo do futuro do trabalho em geral. As taxas de desemprego parecem dados puramente estatísticos, mas mesmo um exame superficial mostra que elas são complexas e interpretativas. Os desempregados são os que dizem querer trabalhar. Mesmo que isso pudesse ser medido com precisão, ficariam de fora os que estão trabalhando mas prefeririam não estar, os que trabalham em funções não-remuneradas — ou os que não se incluem na categoria de desempregado, como os aposentados. Muitos aposentados podem querer trabalhar, mas não são considerados desempregados.

Contrariando os que na década de 1960 previam o advento de uma sociedade do ócio, o trabalho tornou-se mais importante na vida das pessoas, até porque é muito maior atualmente a proporção de mulheres na força de trabalho. No entanto, o trabalho continua sendo opressivo para muitos, até mesmo para alguns que exercem profissões de nível superior. Há duas formas de opressão pelo tempo na economia global contemporânea. Os que estão no topo costumam trabalhar o tempo todo: a velha idéia da “classe ociosa” praticamente desapareceu. O impacto da tecnologia da informação e das novas tecnologias das comunicações significa que não há tempo quando eles não estão trabalhando. O que os oprime é “nunca terem tempo para nada”. Nos segmentos inferiores da sociedade se acham aqueles que sofrem outra forma de opressão: os desempregados têm “tempo de sobra”. Uns precisam trabalhar menos, enquanto outros precisam trabalhar mais.

Infelizmente, é impossível redistribuir o trabalho de cima para baixo. A situação ocupacional de ambas as categorias poderia melhorar com mais flexibilidade. “Flexibilidade” pode ser sinônimo de “trabalho temporário”. Num sentido positivo, porém, pode ser um meio de encontrar um papel mais satisfatório para o trabalho na vida. Os que conseguiram reorganizar suas vidas desse modo se dizem mais satisfeitos. Estudos feitos na Alemanha se referem a essas pessoas como “pioneiros do tempo”: procuram criar um modelo de carreira profissional diferente daquele que predominava anteriormente.

No começo da década de 1980, os "verdes" alemães iniciaram uma polêmica sobre o futuro do trabalho. Algumas de suas idéias foram consideradas estapafúrdias, mas acabaram se incorporando aos debates convencionais, ainda que não tenham sido adotadas — como a idéia de um benefício a ser pago pelo Estado a todo cidadão. Inicialmente, o pensamento ecológico parecia incompatível com o desenvolvimento econômico e a geração de emprego, mas agora é quase comum considerar que as duas coisas vão de par. É possível produzir mais a partir de menos, e a tecnologia da informação é "limpa" do ponto de vista ambiental, independentemente de outros problemas e dificuldades que possa criar.

Não sabemos se os futuros avanços na tecnologia da informação vão eliminar empregos, em vez de gerá-los. Alguns, como Jeremy Rifkin, consideram que as novas tecnologias estão elevando a hierarquia das ocupações de modo destrutivo. Após extinguir boa parte dos empregos não-qualificados e semiqualeificados, a tecnologia da informação eliminará muitas das ocupações exercidas por indivíduos mais qualificados. Outros, como os economistas mais ortodoxos, supõem que o progresso das novas tecnologias criará formas ainda insuspeitadas de demanda, gerando assim tantos empregos quantos foram eliminados pelo desenvolvimento tecnológico. A discrepância entre essas previsões serve apenas para enfatizar mais uma vez a importância de não restringir a polêmica em torno do trabalho somente à questão do desemprego.

Até agora não falamos a respeito do envolvimento da Grã-Bretanha na União Européia. Durante todo o período de transição da Comunidade Européia do Carvão e do Aço à União Européia, a Grã-Bretanha parece ter ficado em cima do muro. Fala-se muito em integrar a Grã-Bretanha à Europa, mas pouca coisa parece ter mudado. Como ilha, o Reino Unido sempre teve uma história separada do continente; como império, esteve ligado a outras partes do mundo que não a Europa; e como país de língua inglesa, está intimamente associado aos EUA. Considerando tudo isso, quais são as perspectivas de uma integração mais completa da Grã-Bretanha dentro da Europa?

Economicamente, o Reino Unido já faz parte da Europa: 60% do comércio do país são com a Europa. De avião ou de trem, Paris está mais perto de Londres do que Manchester. Creio que agora as velhas atitudes deverão mudar bem depressa. O país certamente preservará seus laços ultramarinos, mas em vez de ser um posto avançado dos EUA junto à Europa, ele pode e deve contribuir para que haja um diálogo permanente entre a Europa e os EUA.

O envolvimento na UE está ajudando a remodelar a Grã-Bretanha como nação. Evidentemente, os que são contrários à União Européia entendem que isso está tirando a soberania do país e diluindo sua identidade. De modo geral, a realidade é o inverso. A globalização tende a acentuar as reivindicações de autonomia local, inclusive de nacionalismo local. A melhor

maneira de contê-las e de tornar compatíveis o regionalismo e a identidade nacional é através da UE. A Espanha, com suas regiões autônomas, serve de modelo nesse sentido, e a Grã-Bretanha provavelmente tomará um caminho parecido. A descentralização pode preservar a identidade nacional, em vez de miná-la.

Até agora vimos falando principalmente do mundo desenvolvido. Uma das críticas que costumam fazer à sua obra é que o sr. se concentra somente nesse pequeno segmento da sociedade mundial, ignorando o resto — o Sul. Como o sr. reba-teria essa crítica?

Essa crítica fazia algum sentido quando o globo estava nitidamente dividido em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos. Na atual situação, tais divisões não mais se justificam. Certos países que eram do Terceiro Mundo são hoje mais ricos que outros do Primeiro Mundo, ao passo que as sociedades comunistas da Rússia e do Leste europeu não mais existem. Sendo assim, a maioria de minhas teses se aplica mais ou menos ao mundo inteiro. A globalização, como já ressaltai, não é mais essencialmente uma questão da expansão do Ocidente pelo resto do mundo. Mesmo nos países ricos é possível encontrar características do "Terceiro Mundo". Portanto não creio que se possa dizer que ignoro a maior parte do mundo, embora eu realmente não tenha feito nenhum estudo detalhado sobre sociedades do Sul.

Tomemos então continente por continente, Norte e Sul. Primeiro, qual é, a seu ver, o maior problema enfrentado pelas "economias transicionais" do Leste europeu e da Rússia?

A situação da Rússia é diferente da dos demais países do Leste europeu. Na Europa oriental, um dos fatores responsáveis pela transição bem-sucedida para uma economia de mercado e uma democracia liberal foi o prévio afastamento das elites partidárias dominantes. Países como a Eslováquia ou a Romênia não estão em boa situação, enquanto outros, como a República Tcheca, a Hungria e a Polônia, estão mesmo a ponto de ser aceitos na União Européia. A história do país, inclusive o fato de ele ter ou não estabelecido anteriormente instituições parlamentares, e seu nível de industrialização são fatores importantes.

A Rússia tem que ser considerada à parte. Vale lembrar que, para os países do Leste europeu, o ano de 1989 foi um símbolo muito positivo, a culminância de uma luta para livrar-se da dominação estrangeira. A Rússia passou por um processo de mudança muito diverso. O principal responsável, Gorbachev, realmente não fazia idéia das forças que estava desencadeando. Gorbachev tinha uma visão positiva do futuro, que se revelou extremamente importante para pôr fim à corrida armamentista. Em meados da década de 1980, ele viu que a Rússia não teria futuro se insistisse na disputa armamen-

tista com os EUA ou mesmo na própria Guerra Fria. O futuro, assegurava ele, dependeria da cooperação internacional, e não de um sistema bilateral. À época, Reagan foi pego de surpresa. Ele e muitos outros viam a atitude de Gorbachev como mais uma versão da hipocrisia russa, o chamamento para uma "nova ordem mundial" servindo apenas para esconder o fato de que a Rússia estava ficando para trás economicamente e em termos de poderio bélico. Tais fatores certamente influenciaram o pensamento de Gorbachev, mas parece evidente que ele foi sincero ao propor uma mudança de rumo. Sua idéia, porém, era deixar o capitalismo e o comunismo coexistirem. Ele não previa a derrocada do comunismo. Eis a principal razão pela qual Gorbachev se tornou tão impopular na Rússia. Culparam-no pela maioria dos problemas surgidos quando o sistema comunista ruiu.

A Rússia não teve portanto uma "revolução burguesa" como aquela ocorrida em 1989 nos países do Leste europeu. As velhas elites partidárias simplesmente assumiram novos papéis econômicos e políticos. Não admira que o progresso da democratização seja relativamente limitado até agora, ao passo que o desenvolvimento econômico passou às mãos de gângsteres capitalistas. Alguns, como Richard Layard, escreveram entusiasticamente sobre as perspectivas econômicas e políticas da Rússia, mesmo a curto prazo. Minha postura é bem mais cautelosa. A Rússia enfrenta tremendos problemas. Alguns acreditam que o gangsterismo capitalista irá normalizar-se, mais ou menos como aconteceu em Chicago após a década de 1920. Mas Chicago era uma metrópole de uma sociedade que já contava com instituições políticas e econômicas estáveis. Um gangsterismo capitalista que domina boa parte de um país é coisa muito diferente. Grande parte do capital que está sendo acumulado vai para contas bancárias no exterior. O Estado tem grande dificuldade para arrecadar receita, em parte por causa disso. O problema vem sendo contornado com empréstimos, mas provavelmente isso resultará num déficit impossível de saldar. A privatização é algo muito mais problemático na Rússia do que no Leste europeu, não só devido ao grande porte de algumas empresas envolvidas, mas também pela situação do setor agrícola. Urge fazer uma reforma agrária, mas não resta alternativa senão proceder lentamente, em parte por causa da resistência às mudanças, em parte porque qualquer outra medida criaria milhões de desempregados a mais.

A Rússia dispõe de vastos recursos naturais, como grandes jazidas de petróleo e gás natural. É potencialmente um país rico. Mas no momento o que eu prevejo é o rápido desenvolvimento de certas cidades e regiões, sobretudo Moscou e seus arredores, ficando a maioria das demais estagnada. Além disso, não devemos esquecer a magnitude dos problemas ambientais a serem enfrentados.

Do ponto de vista político, existem dois problemas: a capacidade do Estado para se manter coeso diante de novas reivindicações de autonomia regional, e a rapidez e o alcance do processo de democratização. Cada uma dessas questões deve ser considerada em relação à globalização. No caso da Rús-

sia, não se trata apenas de fazer uma transição bem-sucedida para a democracia liberal, mas de lidar com fatores que afetam até mesmo as mais maduras sociedades democráticas liberais. Como um vírus benigno, a democracia está-se propagando por toda parte, abaixo e acima do nível do Estado nacional. Lidar de maneira construtiva com essas pressões não será fácil, para dizer o mínimo.

Passemos agora ao Leste asiático. Até pouco tempo atrás, parecia que certos países asiáticos, formalmente pertencentes ao Terceiro Mundo, haviam descoberto uma forma altamente eficaz de desenvolvimento econômico. Por toda parte falava-se do "milagre asiático". Muitos falavam também de um futuro Século Pacífico, incluindo aí a China, além dos Tigres Asiáticos. A crise no Leste asiático os fez mudar de opinião. Já não se fala tanto nas lições que o Ocidente pode tirar do milagre asiático. Em que pé se acha hoje o "milagre asiático"?

Escrevi certa vez um artigo intitulado "Os riscos da futurologia", no qual me referia com certa mordacidade aos comentários dos especialistas sobre o Leste asiático. Da noite para o dia, e com escandalosa rapidez, a atitude em relação às economias asiáticas modificou-se. Antes de 1997, altos níveis de endividamento, resistência ao investimento externo e autoritarismo político e moral eram vistos como fatores positivos. Hoje, são fatores negativos. Há um fundo de verdade em ambas as percepções. Certas características que propiciam desenvolvimento acelerado em condições de modernização linear podem tornar-se um obstáculo ao desenvolvimento futuro quando entra em cena a modernização reflexiva.

Obviamente, os tigres econômicos são muito diferentes entre si, e a China constitui um caso à parte. Os fatos sem dúvida se desenrolam de modo diverso nos vários países em questão. Nos próximos anos, as taxas de crescimento deverão ser menores em todos eles, talvez até negativas em um ou dois casos. As condições do desenvolvimento futuro nesses países são as seguintes: combate efetivo à corrupção e ao clientelismo, tanto no setor bancário quanto nas grandes empresas; ampliação da democracia, entendendo-se por isso não só um sistema multipartidário, mas também as outras formas de democratização de que vimos falando; abertura ao investimento interno; e maior igualdade entre os sexos. Esta última não tem sido muito mencionada nos debates sobre o futuro do Leste asiático, mas creio que é fundamental. O caminho para a modernização reflexiva passa necessariamente por uma ampla democracia sexual, com todas as oportunidades e também problemas que isso acarreta.

Será que a "via chinesa" continuará gerando desenvolvimento econômico acelerado naquele vasto país enquanto o Partido Comunista mantiver seu rígido controle? Duvido muito. O desenvolvimento econômico acelerado pode continuar, mas a democratização virá. Daí para a frente, quem poderá

dizer o que vai acontecer? A China pode reverter a um modelo fortemente regionalista, combinado com altos níveis de desigualdade social e regional.

Resta falarmos de duas regiões do mundo: América Latina e África. Não espero que o sr. seja um futurólogo, ainda mais depois de sua alusão aos riscos da futurologia, mas, a seu ver, aonde estariam levando as tendências globais de desenvolvimento nesses dois continentes?

Suas perguntas não são muito fáceis, não é mesmo? Posso arriscar alguns palpites, mas não me considero nenhum especialista.

Uma das mudanças mais importantes na América Latina foi precisamente o processo de democratização — a superação da ditadura militar e de outras formas de governo autoritário. No passado, alguns países latino-americanos oscilaram para a frente e para trás entre governo militar, democracia e restauração da ditadura militar. Creio que hoje esse ciclo está rompido. A democratização é um processo genérico, impelido por forças globalizantes. A globalização e outras mudanças conexas afetaram também os regimes democráticos mais sólidos: no México, por exemplo, o longo período de “governo democrático unipartidário” chegou ao fim.

No plano econômico, muito ficará na dependência daquilo que venha a acontecer às três maiores economias: Brasil, México e Argentina. Todas elas são grandes em termos mundiais: o Brasil é a 8ª economia em termos de PIB; o México, a 16ª; e a Argentina, a 18ª. As perspectivas econômicas do Brasil, apesar das taxas de crescimento relativamente baixas nos últimos anos, parecem boas, dependendo do que venha a acontecer na economia mundial. A redução drástica da inflação é uma grande conquista. O Brasil tem capacidade para vir a tornar-se uma verdadeira potência econômica, mas o problema é como melhorar a situação dos pobres e excluídos. O Brasil continua sendo um país extremamente desigual em comparação com as outras 20 maiores economias. De fato, uma das mais abalizadas comparações internacionais mostrou que a desigualdade na América Latina é maior do que nos EUA, na Europa ou na Australásia. Como a teoria da dependência foi há muito descartada, não me parece que haja nenhuma solução óbvia à vista. A redução das desigualdades parte de bases diferentes das da Europa, e lá os problemas são consideráveis.

A crise mexicana teve grande valor simbólico para a América Latina. Os Estados Unidos estiveram muito envolvidos na missão de socorro, mas creio que o resultado fortaleceu a crescente independência da América Latina em relação ao Norte. Vejo a América Latina emergindo como região cada vez mais autônoma, com um papel cada vez mais importante a cumprir no cenário mundial. Gostaria de ver o Brasil tornar-se realmente um líder mundial ao lado dos outros países, no círculo interno da ONU. A teoria da dependência contribuiu para isolar a América Latina, e é bom que esse subcontinente esteja agora se aproximando mais da sociedade mundial emergente. As inovações

políticas no Chile e em outros lugares estabeleceram parâmetros para o resto do mundo, ou pelo menos criaram modelos que podem ser úteis para outros Estados e regiões.

Nos últimos 20 anos, período no qual a economia da informação global se firmou, houve um aumento da pobreza relativa na África subsaariana. Os fatos são bem conhecidos. Concordo com Manuel Castells, que em seu livro *End of millennium* diz estar essa deterioração vinculada à própria expansão da economia global. De maneira ainda mais cabal que o antigo bloco soviético, a África ficou de fora da revolução da informação global. Castells define a África como "Quarto Mundo", criado pelo próprio colapso dos outros três. O empobrecimento da África é evidenciado pelo fato de que em 1950 ela produzia mais de 3% das exportações mundiais, enquanto no início da década de 1990 essa taxa havia caído para pouco mais de 1%. As importações também diminuíram. Mesmo incluindo a África do Sul, as exportações africanas continuaram restritas principalmente a produtos básicos, em especial produtos agrícolas. Os empréstimos externos e a ajuda internacional tornaram-se componentes essenciais da maioria das economias africanas. Em certos países, como Moçambique, a ajuda chegou a representar 50% do PNB em 1995.

As dificuldades a longo prazo da África são indubitavelmente o legado fragmentário do colonialismo, tendo a Guerra Fria contribuído para agravar ainda mais a situação do continente. O predomínio das burocracias estatais resultou em escassez de investimentos, comunicações deficientes e incapacidade de desenvolver capital humano. Tais fatores se reforçam mutuamente — o capital estrangeiro evita investir nos países africanos porque objetivamente esse investimento é de altíssimo risco.

A África do Sul e a Nigéria podem em princípio acabar com o isolamento econômico a que foi relegado o continente. A Nigéria tem cerca de 20% da população total da África subsaariana. No momento, porém, suas perspectivas não parecem boas. O controle estatal da economia, apesar ou mesmo por causa da receita do petróleo, revelou-se um sério obstáculo ao desenvolvimento econômico sustentado. O Estado nigeriano é nitidamente um resquício da era colonial, e sua persistente falta de legitimidade é ao mesmo tempo causa e efeito do exercício do poder pelos militares nos últimos 35 anos. A Nigéria, assim como várias outras ex-colônias africanas, é um Estado nacional. O mais importante não é a criação de um Estado nacional, e sim a reforma do governo no contexto da inserção na economia mundial.

Há quem veja a África do Sul como o possível elemento catalisador de uma reação positiva no resto do continente para inverter o seu processo de declínio. A África do Sul é muito mais industrializada do que qualquer outro país subsaariano. De fato, no início da década de 1990, o país respondia por mais da metade da produção industrial de toda a África subsaariana. No entanto, é extremamente desigual, muito mais desigual até mesmo que o Brasil, por exemplo. Segundo alguns estudos, a distribuição de renda na África do

Sul é a mais desigual do mundo. Renda e riqueza estão tremendamente concentradas entre os 10% mais ricos da população, a maioria deles não-negros. Apesar das aspirações de seu governo, a África do Sul está mais integrada à economia mundial do que à africana. No momento, parece improvável que o país venha a ser o dínamo de um "milagre africano".

Que esperanças o sr. deposita no futuro? Afinal, o sr. é um otimista ou um pessimista?

O conceito de risco, ao qual me referi tantas vezes neste livro, a meu ver atravessa as fronteiras entre otimismo e pessimismo. O risco é o mecanismo que simultaneamente energiza nossas vidas e está no centro dos dilemas com que nos defrontamos. Concordo com Ulrich Beck quando ele define o mundo em que vivemos como uma "sociedade de risco global". Cabe a nós, no próximo século, encontrar um efetivo equilíbrio entre oportunidade e risco.

Política da sociedade de risco*

Que pode haver em comum entre: “mal da vaca louca”; os problemas na seguradora Lloyd’s; o caso Nick Leason; aquecimento global; vinho tinto benéfico para a saúde; baixa contagem de espermatozoides? Tudo isso reflete a vasta gama de mudanças que estamos experimentando atualmente em nossas vidas, ligadas ao impacto da ciência e da tecnologia em nossas atividades diárias e no meio físico. O mundo moderno, é claro, há muito que vem sendo moldado sob influência da ciência e das descobertas científicas. À medida que o ritmo das inovações se acelera, porém, novas tecnologias vão penetrando cada vez mais em nossas vidas; e cada vez mais o que sentimos e experimentamos torna-se objeto de interesse científico.

Tal situação não redundava em maior certeza quanto ao mundo, tampouco em maior segurança nele — de certo modo, dá-se o inverso. Como Karl Popper demonstrou, a ciência não produz provas e não pode fazer mais que aproximar-se da verdade. Os fundadores da ciência moderna acreditavam que ela produziria conhecimento solidamente fundamentado. Popper supõe, ao contrário, que a ciência funda-se sobre areia movediça. O primeiro princípio do progresso científico é que até mesmo as teorias e crenças que mais prezamos são sempre passíveis de revisão. A ciência é pois um esforço inerentemente cético, envolvendo um processo de constante revisão de pretensos saberes.

O caráter cético e mutável da ciência permaneceu por muito tempo isolado do domínio público — isolamento que persistiu enquanto a ciência e a tecnologia tiveram efeitos relativamente restritos sobre a vida cotidiana. Hoje, estamos todos em contato regular e rotineiro com essas peculiaridades da invenção científica. Beber vinho tinto, por exemplo, era basicamente considerado pelos pesquisadores como prejudicial à saúde. Estudos mais recentes indicam

* Originariamente publicado como *Risk society: the context of British politics*. In: Franklin, Jane. (ed.). *The politics of risk society*. 1997. p. 23-34.

que, consumido com moderação, o vinho tinto traz mais benefícios do que prejuízos para a saúde. Que dirão as próximas pesquisas? Será que comprovarão, afinal, que o vinho tinto é mesmo tóxico?

Não sabemos nem temos como saber — mas todos nós, como consumidores, temos que reagir de uma maneira ou de outra a esse contexto instável e complexo de argumentos e contra-argumentos científicos. Quem vive no Reino Unido deve comer carne bovina? Quem pode dizer? Parece que o risco para a saúde é insignificante. Mas, daqui a cinco, 10 ou 20 anos, quem sabe não haverá entre a população humana um surto de alguma doença relacionada com o “mal da vaca louca”?

Não sabemos nem temos como saber — e o mesmo se aplica a uma série de novas situações de risco. Tome-se, por exemplo, a baixa contagem de espermas. Certos estudos científicos garantem estar havendo uma redução da fertilidade masculina, atribuindo isso à ação de toxinas ambientais. Outros cientistas, porém, contestam a própria existência do fenômeno, sem falar nas explicações apresentadas para ele. O aquecimento global é considerado uma realidade pela maioria dos entendidos no assunto. Mas não são poucos os especialistas que negam a existência do aquecimento global ou que o atribuem a variações climáticas de longo prazo, e não ao efeito estufa.

Por ora, parece que a seguradora Lloyd's superou os terríveis problemas financeiros que a atormentaram nos últimos anos. De modo geral, considerou-se que tais problemas tinham a ver com classe — com a atitude acomodada dos subscritores e seus corretores. Na verdade, eles se originavam basicamente do caráter modificado do risco. A Lloyd's fora abalada, entre outras coisas, pelas descobertas relativas à toxidez do amianto e por uma série de catástrofes naturais — que não seriam absolutamente “naturais”, e sim influenciadas pela mudança climática global. O número de tufões, ciclones e outros distúrbios climáticos que acontecem anualmente no mundo vem aumentando nos últimos 15 anos. Com seus vultosos compromissos futuros, a Lloyd's — assim como outras seguradoras menores — podia a qualquer hora ser arruinada pelas inesperadas conseqüências maléficas de novas descobertas científicas ou mudanças tecnológicas.

Simon Sebag Montefiore escreveu um interessante relato das peripécias de Nick Leason e o Barings Bank. Para Sebag Montefiore, o que aconteceu no Barings pode ser interpretado de duas maneiras diferentes (mais ou menos como no caso da Lloyd's). Por um lado, tem-se uma explicação em termos de classe e corrupção. Nessa ótica, o Barings Bank faliu por ter uma gerência arrogante e elitista sem nenhuma sintonia com a nova ordem econômica global.

Sebag Montefiore põe em dúvida essa explicação. Segundo ele, os indivíduos que trabalham nas margens do sistema financeiro, sobretudo nos mercados de futuros — mercados complexos, onde se fazem transações com base

em variações nos preços que ainda não ocorreram e talvez jamais venham a ocorrer — são como astronautas. Eles saíram da esfera dos banqueiros e financistas — e saíram sem um cordão de segurança. Nick Leason deixou-se levar muito além de qualquer ponto de apoio, embora a maioria consiga manter-se ligada à sua cápsula espacial.

Sebag Montefiore tem uma frase interessantíssima para descrever essa situação. Segundo ele, Nick Leason e outros dessa laia “operam nas margens do mundo organizado, na última fronteira barbárica da moderna tecnologia”. Em outras palavras, lidam com sistemas que nem eles mesmos compreendem, tal é a avalanche de mudanças na nova economia global eletrônica. Penso que ele tem razão, mas pode-se generalizar ainda mais o argumento. Não são apenas tipos como Nick Leason, não são apenas os novos empresários financeiros que vivem na fronteira barbárica da moderna tecnologia. Hoje, *todos nós vivemos* — e seria essa a característica singular daquilo que Ulrich Beck chama de sociedade de risco. Sociedade de risco é a sociedade onde cada vez mais se vive numa fronteira tecnológica que ninguém compreende inteiramente e que gera uma diversidade de futuros possíveis.

Podemos buscar a origem da sociedade de risco em duas transformações fundamentais que afetam nossas vidas atualmente. Ambas estão ligadas à crescente influência da ciência e da tecnologia, embora não sejam totalmente determinadas por elas. A primeira transformação é o fim da natureza; e a segunda, o fim da tradição.

O fim da natureza não significa um mundo onde o meio natural tenha desaparecido. Significa que atualmente são raríssimos os aspectos do mundo físico que não sofreram intervenção humana. O fim da natureza é relativamente recente. Data dos últimos 40 ou 50 anos e resulta sobretudo da intensificação das mudanças tecnológicas observadas anteriormente.

Evidentemente não é algo que se possa datar com precisão, mas é possível estabelecer, *grosso modo*, quando ocorreu o fim da natureza. Ocorreu quando passamos a ter em relação à natureza um novo tipo de preocupação, diferente daquele que costumávamos ter. Durante séculos, as pessoas se preocuparam com o que a natureza poderia fazer a nós — terremotos, enchentes, pestes, quebra de safra e assim por diante. A certa altura, por volta de 50 anos atrás, deixamos de ficar tão preocupados com o que a natureza podia fazer a nós e começamos a nos preocupar muito mais com o que nós fizemos à natureza. Essa transição assinala o ingresso numa sociedade de risco. Trata-se de uma sociedade que vive após a natureza.

Mas trata-se também de uma sociedade que vive após a tradição. Viver após o fim da tradição é essencialmente estar num mundo onde a vida não mais é vivida como um destino. Para muitas pessoas — e isso é ainda um fator de diferenciação de classes nas sociedades modernas —, diversos aspectos da vida foram estabelecidos pela tradição como destino. O destino da mu-

lher era estar envolvida com o meio doméstico durante a maior parte de sua vida, ter filhos e cuidar da casa. O destino do homem era trabalhar, trabalhar até aposentar-se e depois — em geral logo após a aposentadoria — essencialmente definir. Hoje não vivemos mais assim — transição definida por Ulrich Beck como individualização. A sociedade que vive após a natureza e após a tradição é de fato muito diferente do tipo anterior de sociedade industrial que serviu de base para o desenvolvimento das tradições intelectuais da cultura ocidental.

Para entender o que é a sociedade de risco, cumpre fazer uma série de distinções. Primeiramente, devemos distinguir risco de perigo. O risco, como tal, não é o mesmo que perigo. A sociedade de risco não é intrinsecamente mais perigosa do que as formas preexistentes de ordem social. É interessante, nesse sentido, rastrear as origens da palavra “risco”. A vida na Idade Média era perigosa; mas não havia a noção de risco. Aliás, em nenhuma cultura tradicional parece ter havido a noção de risco. Isso por considerarmos que os perigos nos são dados. Ou vêm de Deus ou vêm simplesmente de um mundo que damos por certo. A idéia de risco está ligada ao desejo de controlar e, em especial, à idéia de controlar o futuro.

Essa observação é importante. A idéia de “sociedade de risco” pode dar a entender um mundo que se tornou mais perigoso, mas não é necessariamente assim. Trata-se, antes, de uma sociedade cada vez mais preocupada com o futuro (e também com a segurança), donde a noção de risco. Curiosamente, os primeiros a utilizar a idéia de risco foram os exploradores ocidentais, quando se aventuraram por novos mares em suas viagens pelo mundo. Da exploração do espaço geográfico ela transferiu-se à exploração do tempo. A palavra se refere a um mundo que estamos explorando e ao mesmo tempo procurando normalizar e controlar. “Risco” sempre tem, basicamente, conotação negativa, já que se refere à possibilidade de evitar um resultado indesejável; mas também pode ser visto positivamente, no sentido de tomar iniciativas ousadas diante de um futuro problemático. Os que assumem riscos com sucesso, seja nas explorações, nos negócios ou no alpinismo, são alvo de admiração.

Há que distinguir risco de perigo, mas também é preciso fazer distinção entre dois tipos de risco. Os dois primeiros séculos de existência da sociedade industrial foram dominados pelo que se pode chamar de *risco externo*. O risco externo, em termos práticos, é o risco de eventos capazes de afetar os indivíduos inesperadamente (de fora, por assim dizer), mas cuja regularidade e frequência numa dada população são tais que os tornam previsíveis e, logo, seguráveis. Existem dois tipos de seguro associado ao advento da sociedade industrial: o seguro privado e o seguro público, que é a maior preocupação do Estado do bem-estar social.

O Estado do bem-estar tornou-se projeto da esquerda no período pós-1945, passando a ser visto acima de tudo como meio de promover a justiça social e a redistribuição de renda. De modo geral, porém, não foi assim que ele se originou. Ele se desenvolveu como Estado securitário, um meio de proteção contra o risco, no qual se fazia necessário o seguro coletivo, e não privado. Assim como as primeiras formas de seguro privado, ele se baseava no pressuposto do risco externo. O risco externo é perfeitamente estimável — basta elaborar tabelas atuariais e, com base nelas, decidir como segurar as pessoas. Doença, invalidez, desemprego, tudo isso era tratado pelo Estado do bem-estar como “acidentes do destino”, contra os quais cumpria oferecer seguro coletivo.

O mundo que vive após a natureza e após o fim da tradição se caracteriza pela transição do risco externo para o que eu chamo de *risco fabricado*. Risco fabricado é o risco criado pelo próprio progresso do desenvolvimento humano, especialmente pelo progresso da ciência e da tecnologia. Risco fabricado refere-se a novos ambientes de risco para os quais a história tem a oferecer-nos pouquíssima experiência prévia. Muitas vezes não sabemos realmente que riscos são esses, muito menos como estimá-los com precisão em termos probabilísticos.

O risco fabricado está-se expandindo em quase todas as dimensões da vida humana. Tem a ver com um lado da ciência e da tecnologia que os primeiros teóricos da sociedade industrial de modo geral não previram. A ciência e a tecnologia criam incertezas na mesma medida em que as eliminam — e tais incertezas não se “resolvem” simplesmente com mais progresso científico. A incerteza fabricada introduz-se diretamente na vida pessoal e social — não se restringe a contextos de risco mais coletivos. Num mundo onde não se pode mais simplesmente contar com a tradição para estipular o que se há de fazer numa determinada gama de contextos, as pessoas têm que dar às suas relações e envolvimento uma orientação mais ativa e imbuída de risco.

O advento da sociedade de risco tem várias conseqüências curiosas — que devem interessar a quem quer que se preocupe com a polêmica em torno do mal da “vaca louca” na Grã-Bretanha e na Europa continental, ou mesmo com os casos que mencionei inicialmente.

À medida que aumenta o risco fabricado — ou, se preferirmos, que vivemos cada vez mais numa sociedade de risco, segundo a expressão de Ulrich Beck —, o risco ganha novas dimensões. Num contexto social onde as novas tecnologias estão incessantemente afetando nossas vidas, obrigando-nos assim a rever maneiras de agir consideradas evidentes, o futuro torna-se cada vez mais absorvente, porém ao mesmo tempo opaco. Temos com ele poucas ligações diretas, somente uma pluralidade de “cenários futuros”.

Recentemente, o desastre nuclear na usina de Chernobyl completou 10 anos. Ninguém sabe ao certo quantas pessoas foram afetadas pela poeira ra-

dioativa de Chernobyl: centenas ou milhares? De qualquer modo, será difícil estimar os efeitos a longo prazo, pois, caso existam, provavelmente serão difusos. Estamos quase constantemente alterando o meio ambiente e os padrões de vida que adotamos. Até mesmo hábitos e inovações aparentemente benéficos podem deteriorar-se — assim como, inversamente, podemos muitas vezes superestimar os riscos. Tome-se, por exemplo, o hábito de fumar. Até uns 30 anos atrás, os médicos recomendavam o fumo como relaxante. Ninguém sabia que assim se estava armando uma bomba-relógio. O caso do mal da “vaca louca” pode ter um resultado oposto. Talvez se acabe por descobrir que os seres humanos não são afetados. É próprio dos novos tipos de risco que até mesmo a sua existência seja contestada.

Na sociedade de risco, a política ganha um novo ambiente moral, marcado pelo jogo de acusações de alarmismo, por um lado, e dissimulação, por outro. Hoje, grande parte das decisões políticas diz respeito à administração de riscos — riscos que não se originam da esfera política, mas que têm de ser politicamente administrados. Quando alguém — funcionário do governo, cientista ou leigo — considera que determinado risco é grave, deve anunciá-lo. Cumpre divulgá-lo amplamente, para que as pessoas se convençam de que esse risco é real — cumpre fazer estardalhaço. Contudo, se após esse estardalhaço ficar constatado que o risco é mínimo, os envolvidos serão acusados de alarmismo.

Suponhamos, por outro lado, que as autoridades decidam que o risco não é muito grande, como fez inicialmente o governo britânico no caso do mal da “vaca louca”. Então, o governo diz: os cientistas garantiram; não há muito risco, podemos continuar como antes. Mas, caso aconteça o oposto, obviamente eles serão acusados de dissimulação.

Paradoxalmente, o alarmismo talvez seja necessário para reduzir os riscos que enfrentamos — contudo, mesmo tendo êxito nesse sentido, afigura-se apenas como tal: alarmismo. O caso da Aids é um exemplo. Suponhamos que os governos e os especialistas alardeiem os riscos associados ao sexo sem segurança, a fim de que as pessoas mudem seu comportamento sexual. Suponhamos então que muitas pessoas realmente modifiquem seu comportamento sexual e que a Aids não se propague tanto quanto se previra inicialmente. A reação provavelmente será: por que ficaram nos assustando assim? Esse tipo de dilema político torna-se rotineiro na sociedade de risco, mas não há como resolvê-lo facilmente. Pois, como eu já disse, mesmo que haja algum risco, este provavelmente será objeto de controvérsia. Simplesmente não temos como saber de antemão se estamos sendo mesmo alarmistas ou não.

Terceiro, o advento da sociedade de risco não diz respeito exclusivamente a evitar perigos, pelos motivos já mencionados. O risco tem aspectos positivos. A sociedade de risco, vista pelo lado positivo, aumenta as oportunidades de escolha. Ora, tais oportunidades se acham desigualmente distribuí-

das conforme a classe e a renda. Livres do domínio da natureza e da tradição, por exemplo, algumas mulheres inférteis podem pagar para ter filhos mediante a utilização de novas tecnologias reprodutivas, ao passo que outras não podem fazê-lo. É sabido que, em contextos sociais destradicionalizados, algumas mulheres empobrecem após o divórcio, enquanto outras passam a viver melhor do que antes. O progresso tecnológico geralmente amplia o leque de opções, do mesmo modo que o desaparecimento da tradição. À medida que as maneiras de agir costumeiras se tornam problemáticas, as pessoas vão tendo que fazer escolhas em áreas que antes eram regidas por normas estabelecidas. A alimentação é um exemplo: não existem mais dietas tradicionais.

O advento da sociedade de risco tem grandes implicações para a reformulação da agenda política tanto neste país quanto em outros. O surgimento do risco fabricado pressupõe uma nova política porque pressupõe a reorientação dos valores e das estratégias visando a implementá-los. Nenhum risco pode sequer ser descrito sem que se faça referência a algum valor. Tal valor pode ser simplesmente a preservação da vida humana, embora geralmente se trate de algo mais complexo. Quando há um confronto entre os diferentes tipos de risco, há um confronto entre os valores e um conjunto de questões de ordem política.

Todos esses temas são de grande relevância para o projeto do Novo Trabalhismo idealizado por Tony Blair. Costumam dizer que Blair é um conservador que está destruindo os valores e as perspectivas da esquerda. Muito pelo contrário, vejo-o como um dos poucos líderes políticos efetivamente interessados em compreender as profundas mudanças que afetam a vida local e a ordem global. Nesse sentido, pode-se muito bem dizer que sua orientação é radical. Contudo, a idéia de modernização, que Blair considera central, deve ser repensada.

A modernização, tal como vista por Blair, significa tornar a Grã-Bretanha moderna. Tony Blair tem sido o arquétipo do modernizador no Partido Trabalhista; mais essencialmente, porém, ele quer modernizar as instituições britânicas — entendendo-se aqui por modernização o fato de a Grã-Bretanha estar atrasada em relação a outras sociedades industrializadas no que diz respeito a vários aspectos fundamentais. Ora, isso é mais ou menos como a primeira explicação para a quebra do Barings Bank mencionada por Sebag Montefiore — velhas instituições arrogantes que perderam sua importância no mundo moderno.

Basta ir à Câmara dos Lordes para perceber que realmente tem fundamento um projeto de modernização assim entendido. Na sociedade de risco, porém, modernização significa outra coisa. A sociedade de risco é a sociedade industrial confrontada com suas próprias limitações, as quais assumem a forma de risco fabricado. Modernização, nesse sentido, não pode ser simplesmente “mais do mesmo”.

Devemos distinguir aqui a modernização simples da modernização reflexiva. A modernização simples é a modernização à maneira antiga, unilinear; já a modernização reflexiva implica lidar com as limitações e contradições da ordem moderna. Elas estão patentes nos novos domínios da política associados aos vários tipos de movimento social. Estão patentes nos protestos organizados nas auto-estradas, nas manifestações pelos direitos dos animais e em muitos dos boatos alarmantes sobre a qualidade dos alimentos. A segunda modernização — a modernização como modernização reflexiva — não será como a primeira. Nesse sentido, creio que o debate político pode avançar mais no Reino Unido do que em muitos outros países europeus, e gostaria que isso acontecesse. A modernização reflexiva, assim como o risco de modo geral, está longe de ser uma perspectiva inteiramente negativa, pois oferece muitas possibilidades de engajamento político positivo.

Hoje o nosso relacionamento com a ciência e a tecnologia é diferente daquele que existia nos primórdios da sociedade industrial. Na sociedade ocidental, durante uns dois séculos a ciência funcionou como uma espécie de tradição. O saber científico devia superar a tradição, mas acabou tornando-se uma autoridade por si mesma incontestável. Era algo que a maioria das pessoas acatava, mas que era externo às suas vidas. Os leigos “assumiam” as opiniões dos especialistas.

Quanto mais a ciência e a tecnologia se introduzem em nossas vidas, menos essa perspectiva externa se sustenta. A maioria de nós — inclusive autoridades e políticos — tem necessariamente uma relação muito mais dialógica ou engajada com a ciência e a tecnologia do que costumava ser o caso. Não podemos simplesmente “aceitar” as descobertas dos cientistas, mesmo porque eles quase sempre divergem entre si, sobretudo em situações de risco fabricado. E todos nós reconhecemos hoje o caráter essencialmente cético da ciência aqui já descrito. Sempre que alguém decide o que vai comer, se vai tomar café descafeinado ou comum, essa pessoa toma uma decisão no contexto de informações científicas e tecnológicas conflitantes e mutáveis.

Não há como evitar essa situação — estamos todos metidos nela, ainda que prefiramos agir como se o ignorássemos. Cabe aos políticos dar alguma forma institucional a esse engajamento dialógico, pois no momento isso diz respeito tão-somente a grupos de interesse que em sua maioria pelem fora da arena política. Presentemente não dispomos de instituições que nos permitam controlar o progresso tecnológico. Poderíamos ter evitado o desastre causado pelo mal da “vaca louca” se já houvésssemos estabelecido um diálogo público sobre o progresso tecnológico e suas conseqüências problemáticas. Enoch Powell observou que nada afeta tanto as nossas vidas quanto a mudança tecnológica, e ele tinha razão — porém essa mudança foge inteiramente ao âmbito do sistema democrático. Mais formas de articulação pública com a ci-

ência e a tecnologia não acabariam com o dilema entre alarmismo e dissimulação, mas permitiriam atenuar algumas de suas conseqüências mais nocivas.

Tais considerações são importantes para a reformulação do Estado do bem-estar social. A criação do Estado do bem-estar teve como pano de fundo uma sociedade onde a natureza era ainda a natureza, e a tradição era ainda a tradição. Isso torna-se patente nos dispositivos criados pelo Estado previdenciário do pós-guerra, que simplesmente pressupunham a continuidade da "família tradicional". Torna-se patente também na expansão do sistema nacional de saúde, que foi instituído como mecanismo de reação à enfermidade entendida como risco externo.

Num mundo onde há uma articulação mais ativa com a saúde, com o corpo, com o casamento, com o sexo, com o trabalho — numa era de risco fabricado —, o Estado do bem-estar não pode continuar com o mesmo modelo estabelecido no pós-guerra. A crise do Estado previdenciário não é meramente fiscal, e sim de administração do risco numa sociedade dominada por um novo tipo de risco.

Tais observações são importantes para as diferenças de classes. A chamada "cultura da satisfação" de J. K. Galbraith foi como que uma estrela cadente — não existe cultura da satisfação. O motivo pelo qual muitos grupos de classe média ou profissionais optaram por não participar do sistema previdenciário tem a ver com certa atitude perante a administração do risco. As classes médias se desligam do sistema público e de certo modo têm razão de fazê-lo, pois tal sistema prevê uma outra interpretação do risco, uma outra situação de risco. Quando as pessoas dão uma orientação mais ativa às suas vidas, elas necessariamente assumem atitudes mais ativas em relação à administração do risco. Portanto é natural que, tendo condições para tanto, elas optem por não participar dos sistemas previdenciários existentes.

O debate político precisa dar muito mais atenção às questões ecológicas, as quais estão intimamente ligadas ao avanço do risco fabricado. Os problemas ecológicos refletem precisamente um mundo pós-natureza e pós-tradição. Vê-se agora toda uma série de atitudes políticas sem precedente na primitiva sociedade industrial. Não faz muito tempo, manifestantes fizeram grande estardalhaço por causa de novilhos que estavam sendo transportados para o continente em condições precárias e artificiais. Acusaram-nos de sentimentalismo. No entanto, à luz dos fatos relacionados com o mal da "vaca louca", bem se vê que não era apenas sentimentalismo. Os manifestantes refletiam o sentimento latente do que pode vir a suceder quando a produção industrial de alimentos se torna distanciada da natureza — ou do que costumava ser a natureza. O compromisso moral com os direitos dos animais é de certo modo uma política avançada. Afinal, mesmo em termos estritamente econômicos, a crise causada pelo mal da "vaca louca" foi um desastre: estima-se que tenha custado à economia britânica £6 bilhões ou talvez mais.

A sociedade de risco não é o mesmo que pós-modernismo. Segundo as interpretações pós-modernas, a política está no fim — o poder político simplesmente perde sua importância com o término da modernidade. Todavia a modernidade não desaparece com o advento do risco fabricado; em vez disso, a modernização, que prossegue, ganha novos significados e matizes. A modernização reflexiva pressupõe e gera uma política. Fora do âmbito parlamentar, tal política não pode desenvolver-se completamente. Os movimentos sociais e os grupos de interesse não podem dar aquilo que a política parlamentar oferece — meios para conciliar os diferentes interesses e também para equilibrar os diferentes riscos. As questões que vimos de examinar precisam ser levadas à arena política de modo mais direto. O partido que for capaz de dar-lhes uma solução convincente estará mais bem preparado para os embates políticos que irão desenrolar-se nos próximos anos.

*Riscos, alarmismos, pesadelos**

Consideremos a seguinte lista de precauções. Controlar constantemente a qualidade da água que se bebe: qualquer fonte pode estar contaminada; não considerar que é seguro beber água engarrafada, especialmente se o recipiente for de plástico; destilar água em casa, pois a maioria das fontes de abastecimento público está contaminada. Tomar cuidado com o que se come. Evitar peixe, que é sabidamente uma fonte de contaminação, e também gorduras animais, seja na manteiga, no queijo ou na carne; comprar frutas e verduras organicamente cultivadas ou ter sua própria horta; minimizar o contato entre plástico e alimentos. As mães deveriam talvez evitar a amamentação, pois esta expõe o bebê a altos níveis de contaminação. Lavar as mãos com frequência durante o dia: as substâncias tóxicas evaporam e depositam-se em quaisquer superfícies existentes num recinto, passando para quem as toca. Não usar inseticidas dentro de casa ou no jardim — evitar frequentar a casa de quem os utiliza. Não comprar produtos numa loja ou supermercado sem antes verificar se são borrifados com pesticidas, como é comum. Manter distância dos campos de golfe, que estão ainda mais contaminados do que as plantações.

Recomendações para sobreviver após um ataque nuclear? Não seria descabido pensar assim. Porém essa lista intimidante de preceitos consta do último livro de Theo Colborn e colaboradores, no qual se investigam os danos à saúde causados por substâncias químicas tóxicas. A se acreditar na autora, uma espécie de holocausto global deve estar nos esperando. Não apenas espécies inteiras de animais se extinguiram porque se tornaram incapazes de reproduzir, como também já se observa entre os seres humanos uma série de deficiências biológicas preocupantes, as quais provavelmente se tornarão ainda mais nocivas em futuro próximo.

* Originariamente publicado em *London Review of Books*, 5-9-1996.

Theo Colborn é uma bióloga da vida animal que reuniu vários estudos relatando distúrbios endócrinos em diferentes espécies de animais. Um de seus colaboradores é zoólogo; e o outro é jornalista, pois o livro destina-se a alertar o público para uma nova série de riscos. O prefácio é de Al Gore, que compara o trabalho a um clássico do movimento ambientalista, *The silent spring*, escrito por Rachel Carson e lançado há cerca de 30 anos. Nele, Carson analisava os efeitos tóxicos do uso cada vez mais difundido de produtos químicos, mostrando como estes vão-se acumulando no solo e também no corpo de animais e seres humanos. Em *Our stolen future*, Theo Colborn começa de onde Carson parou, apresentando a enorme quantidade de provas científicas que se conseguiu reunir desde então.

Como deixa claro o subtítulo do livro (*A scientific detective story*), Colborn julga estar seguindo a pista de uma enigmática e impalpável ameaça. Ela começa suas investigações pelas aves, lontras e peixes. Especialistas de campo vêm fazendo estranhas descobertas nos últimos anos. Muitas das águias da Flórida tornaram-se estéreis; as lontras desapareceram em certas partes da Grã-Bretanha onde eram antes numerosas; as gaivotas da região do lago Ontário vêm tendo filhotes com deformidades grotescas. Do mundo inteiro chegam relatórios informando sobre o repentino desaparecimento de espécies, diminuição da fertilidade, órgãos sexuais lesionados e outras anormalidades físicas sem explicação.

E quanto a nós? Colborn vale-se aqui da conhecida pesquisa de Niels Skakkebaek na Dinamarca. Skakkebaek foi o primeiro a investigar uma possível relação entre a incidência de câncer testicular e a baixa contagem de espermatozoides. Com base em dados obtidos em mais de 60 estudos realizados no mundo inteiro, ele e seus colaboradores constataram que, entre 1938 e 1990, a contagem média de espermatozoides caiu quase pela metade, enquanto a incidência de câncer testicular aumentou acentuadamente. A pesquisa revelou também um aumento considerável de outras anormalidades genitais entre meninos e adolescentes do sexo masculino.

O denominador comum, afirma Colborn, é a ubíqua influência de produtos químicos nocivos aos hormônios no meio ambiente. Até agora as atenções têm-se voltado sobretudo para os efeitos tóxicos do DDT, dos difenilos biclorados e da dioxina. Segundo Colborn, porém, é sabido que mais de 50 produtos químicos sintéticos, produzidos comercialmente, afetam de algum modo o sistema endócrino. Estes diferem dos estrogênios naturais porque se acumulam no corpo e se transmitem de pais para filhos, sendo comum encontrá-los em plásticos, detergentes, *sprays* e produtos de limpeza.

Embora largamente difundidos, os produtos químicos sintéticos são em sua maioria relativamente recentes. Sua produção e consumo em grande escala deveram-se a novas técnicas desenvolvidas durante a II Guerra Mundial. Existem mais de centenas de milhares de produtos químicos sintéticos no

mercado, e outros tantos milhares são lançados anualmente. Seus possíveis efeitos são pouquíssimo conhecidos, mesmo nos laboratórios onde são testados antes de entrar em circulação. Os pesticidas constituem uma categoria particularmente importante, pois são deliberadamente disseminados no meio ambiente e têm papel biologicamente ativo. Muitos deles contêm substâncias comprovadamente nocivas ao sistema endócrino. Só nos EUA são lançados anualmente pesticidas no valor de £5 bilhões — não só no campo, mas também em escolas, escritórios e residências.

Embora suas implicações sejam apocalípticas, as conclusões tiradas por Colborn são inevitavelmente especulativas. Não se sabe ao certo qual é a gravidade dos efeitos tóxicos, nem há grupos de controle aos quais se possa recorrer, justamente por causa da ampla difusão dos produtos químicos sintéticos. Pesquisadores encontraram altos níveis de contaminação até mesmo em grupos de controle em remotas aldeias esquimós, além do Círculo Polar Ártico.

Os interessados em proteger a saúde de animais e seres humanos, diz Colborn, terão de guiar-se por informações não muito precisas, pois existe a possibilidade de que os produtos químicos sintéticos estejam ameaçando a sobrevivência da humanidade ao destruir a capacidade reprodutiva das espécies. Mesmo que isso seja bastante improvável, devemos reconhecer, assinala Colborn, que estamos em pleno “vão cego”. Ao longo deste século, a ciência e a tecnologia invadiram nossas vidas, o mundo animal e o meio físico num grau sem precedente. “Tais alterações representam um grande experimento global — tendo por objetos involuntários a humanidade e toda a vida existente no planeta. (...) Concebemos novas tecnologias num ritmo vertiginoso e as utilizamos numa escala sem precedente em todo o mundo, antes mesmo de podermos começar a investigar seu possível impacto no sistema global ou em nós mesmos.”

Segundo Colborn, o primeiro passo de qualquer reação deve ser a eliminação gradual dos produtos químicos que afetam os hormônios. O uso de pesticidas deve ser drasticamente reduzido. Precisamos também restringir a introdução de novos compostos sintéticos: na verdade, devemos considerar a possibilidade de proibir totalmente a fabricação e o lançamento de produtos químicos sintéticos. A Academia Nacional de Ciências dos EUA organizou um painel de especialistas para avaliar as ameaças. Colborn e um grupo de outros cientistas interessados lançaram um “manifesto consensual” sugerindo medidas com vistas a melhorar a avaliação de riscos e conter a “agressão química” ao meio ambiente.

Que devemos fazer diante de tudo isso? O livro de Colborn sintetiza certos dilemas básicos com que todos nos defrontamos num mundo repleto de riscos com baixa probabilidade e altas conseqüências. As ameaças mais inquietantes que enfrentamos são exemplos de “risco fabricado” — resultam do

incessante avanço da ciência e da tecnologia. Supõe-se que a ciência torne o mundo mais previsível, o que freqüentemente acontece. Ao mesmo tempo, ela cria novas incertezas — muitas delas de caráter global —, as quais geralmente não podemos dirimir com base em nossa experiência passada.

O risco fabricado é produto do avanço da ciência e da tecnologia, mas estas são também necessárias para quaisquer tentativas no sentido de analisar e enfrentar esse risco. Não podemos simplesmente “nos voltar contra a tecnologia”, como propõem certos profetas da nova era — muitos dos novos riscos que enfrentamos são invisíveis sem os instrumentos científicos de diagnose. Contudo, a avaliação de riscos não pode simplesmente ser confiada aos cientistas. Todo tipo de cálculo e estratégia referente a riscos não apenas implica a consideração de valores e modos de vida desejados, como também afeta de modo decisivo os sistemas de poder e os grupos de interesse. A produção e a comercialização de produtos químicos sintéticos envolve grandes interesses econômicos. Ao que parece, a indústria química está reservando milhões de libras para fazer face às revelações do livro de Colborn — a revelação de que a contagem de espermas está baixando já foi contestada por pesquisas financiadas pela indústria.

Uma peculiaridade das novas situações de risco é que normalmente os fatos são postos em dúvida e os especialistas divergem. Certamente isso se deve em parte à resistência dos grupos de interesse, mas também é resultado do caráter inédito do risco fabricado. Bruce Ames, professor de bioquímica em Berkeley, é um dos que fazem pouco caso das preocupações de Colborn: os efeitos dos estrogênios sintéticos — afirma ele de modo categórico — são minúsculos em comparação com os dos estrogênios naturais, ainda que os vestígios dos compostos sintéticos permaneçam por mais tempo no corpo. Tanto Colborn quanto Ames são cientistas respeitados.

A generalização do risco fabricado gera um novo clima moral em que a tomada de decisões é açoitada por denúncias de alarmismo, de um lado, e dissimulação, de outro. O livro de Colborn é um caso típico. As provas científicas nele reunidas são parciais e inconclusivas, como ela mesma ressalta. Dirão os críticos, como aliás já disseram: não alarme o público com informações imprecisas. Ela responde: temos que alarmar as pessoas, porque do contrário nada será feito, e porque é melhor estar seguro do que arrependido.

Tanto quanto eu saiba, não existe solução à vista para esse impasse. Os ambientalistas podem invocar o “princípio preventivo” como base para sua estratégia. Isso significa errar por excesso como medida de cautela ao considerar as inovações tecnológicas e fazer com que o ônus da prova caiba ao produtor e não à vítima. Na maioria dos casos de risco fabricado, porém, o princípio preventivo não tem muita utilidade. Por exemplo, no caso dos produtos químicos que afetam os hormônios, o dano — se existe de fato — já foi causado. Além disso, é impossível testar os efeitos a longo prazo, e as subs-

tâncias testadas isoladamente talvez tenham efeitos tóxicos quando combinadas com outras.

Diante do risco, governos, órgãos fiscalizadores e grupos de cidadãos se vêem num dilema. O alarmismo pode muitas vezes ser necessário, mas tende a desgastar-se. A relutância em criar alarme, por outro lado, ou curvar-se à influência dos grupos de interesse inevitavelmente produzirá acusações indignadas de dissimulação.

Em muitos casos, o leigo não pode nem irá esperar pelos órgãos fiscalizadores para formar opinião a respeito dos níveis e tipos de risco. Devemos todos fazer nossos próprios julgamentos na vida cotidiana. Agindo assim, havemos de nos confrontar com a natureza instável e controversa do saber científico e com o sensacionalismo da mídia em torno do diagnóstico desses novos riscos — tarefa nada fácil. Será que alguém adotaria de fato todas as precauções que enumerei anteriormente? Sem dúvida, poucos aceitariam ou poderiam fazê-lo. Além disso, os riscos decorrentes dos produtos químicos que afetam os hormônios são apenas um dos inúmeros tipos de riscos a serem considerados e pesados. Segundo os nutricionistas, comer muito peixe reduz o risco de problemas cardíacos, mas Colborn desaconselha o seu consumo por causa da contaminação generalizada. Isto posto, ficar inerte — deixar o barco correr — não é possível. Numa sociedade que, bem ou mal, transformou radicalmente o meio ambiente, não podemos mais “deixar que a natureza decida”.

CONVERSAS COM ANTHONY GIDDENS

(outros livros de interesse)

A banalização da injustiça social (3ª edição)

Christophe Dejours

160p.

Ciência, política e trajetórias sociais: uma sociologia histórica da teoria das elites

Mario Grynszpan

256p.

Ensaio analítico (3ª edição)

Mario Henrique Simonsen

436p.

A família ameaçada: violência doméstica nas Américas

Andrew R. Morrison e María Loreto Biehl (orgs.)

208p.

Multipartidarismo e democracia: um estudo sobre o sistema partidário brasileiro (1985-94)

Jairo Marconi Nicolau

128p.

Parcerias e pobreza: soluções locais na construção de relações sócio-econômicas

Ilka Camarotti e Peter Spink (orgs.)

152p.

Parcerias e pobreza: soluções locais na implementação de políticas sociais

Ilka Camarotti e Peter Spink (orgs.)

156p.

Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social

Louis Pinto

192p.

A sociologia do dinheiro

Nigel Dodd

280p.

Os livros podem ser encontrados nas livrarias ou diretamente na Editora FGV.

Tel.: 0-XX-21-559-5533 — Fax: 0-XX-21-559-5541

e-mail: editora@fgv.br — <http://www.fgv.br/publicacao>