

TEMA 5

aula 14/set

AUT  
551

ALAIN TOURAINE

10

# PODEREMOS VIVER JUNTOS?

IGUAIS E DIFERENTES

Tradução:  
Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Touraine, Alain. 1925-  
Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes / Alain Touraine : tradução  
Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves - Petrópolis, RJ : Vozes, 1998.

ISBN 85 326 2115-5

1 Multiculturalismo 2 Pluralismo (Ciências sociais) I Título

98 2596

CDD-306 446

**Índices para catálogo sistemático:**

1 Multiculturalismo Sociologia 306 446

 EDITORA  
VOZES

Petrópolis  
1999

11  
pg

## INTRODUÇÃO

---

As informações, como os capitais e as mercadorias, atravessam as fronteiras. O que estava distante se aproxima e o passado torna-se presente. O desenvolvimento não é mais a série das etapas através das quais uma sociedade sai do subdesenvolvimento e a modernidade não mais sucede à tradição; tudo se mistura; o espaço e o tempo estão comprimidos. Em vastas partes do mundo, os controles sociais e culturais estabelecidos pelos estados, pelas igrejas, pelas famílias ou pelas escolas se enfraquecem, e a fronteira entre o normal e o patológico, o permitido e o proibido, perde a sua nitidez. Não vivemos numa sociedade mundializada, globalizada, que invade de todos os lados a vida privada e pública da grande maioria? A resposta à pergunta feita – Podemos viver juntos? – parece, pois, pedir uma resposta simples e formulada no presente: Nós já vivemos juntos. Bilhões de indivíduos vêem os mesmos programas de televisão, bebem as mesmas bebidas, usam as mesmas roupas e, para se comunicar de um país a outro, usam também a mesma língua. Vemos formar-se uma opinião pública mundial que debate em grandes assembleias internacionais, no Rio ou em Pequim, e que em todos os continentes inquieta-se com o aquecimento do planeta, os efeitos das experiências nucleares ou a difusão da SIDA.

É isto suficiente para dizer que pertencemos à mesma sociedade ou à mesma cultura? Certamente não. É próprio dos elementos globalizados – quer se trate de bens de consumo, de bens de comunicação, de tecnologia ou de fluxos financeiros – não estarem ligados a uma organização social particular. A globalização significa que as tecnologias, instrumentos e mensagens estão presentes por toda parte, isto é, não estão em lugar nenhum, não estão

ligados a nenhuma sociedade ou a nenhuma cultura particular, como mostram as imagens, sempre rebuscadas pelo público, que justapõem a bomba de gasolina e o camelo, a Coca-Cola e a aldeia andina, o *blue-jeans* e o castelo principesco. Esta separação de redes e coletividades, esta indiferença dos sinais da modernidade ao lento trabalho de socialização realizado pelas famílias e escolas, numa palavra, esta dessocialização da cultura de massa, faz com que vivamos juntos apenas à medida que fazemos os mesmos gestos e utilizamos os mesmos objetos, mas sem sermos capazes de nos comunicar além da troca dos signos da modernidade. Nossa cultura não comanda mais a nossa organização social, a qual, por sua vez, não comanda mais a atividade técnica e econômica. Cultura e economia, mundo instrumental e mundo simbólico separam-se.

Dado que nossas pequenas sociedades pouco a pouco se fundem numa vasta sociedade mundial, vemos se desfazerem diante de nossos olhos os conjuntos ao mesmo tempo políticos e territoriais, sociais e culturais, que chamávamos de sociedades, civilizações ou, simplesmente, países. Vemos que se separam, de um lado, o universo objetivado dos signos da globalização e, de outro lado, os conjuntos de valores, de expressões culturais, de lugares memoráveis, que não mais formam sociedades na medida em que são privados de sua atividade instrumental doravante globalizada e se fecham em si mesmos, dando a prioridade mais aos valores do que às técnicas, mais às tradições do que às inovações.

No final do século passado, em plena industrialização do mundo ocidental, os sociólogos nos ensinaram que passávamos da comunidade, fechada em sua identidade global, para a sociedade, cujas funções se diferenciavam e se racionalizavam. A evolução que nós vivemos é quase inversa. Das ruínas das sociedades modernas e de suas instituições saem, por um lado, redes globais de produção, de consumo e de comunicação e, por outro lado, uma volta à comunidade. Vimos ampliar-se o espaço público e político; ele não se decompõe sob os efeitos opostos desta tendência à privatização e deste movimento de globalização?

É verdade que vivemos um pouco juntos em todo o planeta, mas é igualmente verdadeiro que por toda parte se reforçam e se multiplicam os grupos de identidade, as associações baseadas na pertença comum, as seitas, os cultos e os nacionalismos; as sociedades voltam a ser comunidades reunindo estreitamente,

30  
num mesmo território, a sociedade, a cultura e o poder sob uma autoridade religiosa, cultural, étnica ou política que se poderia chamar carismática, pois ela não encontra a sua legitimidade na soberania popular, na eficácia econômica ou na conquista militar, e sim nos deuses, nos mitos ou nas tradições duma comunidade. Quando estamos todos juntos, não temos quase nada em comum; e quando partilhamos crenças e uma história, rejeitamos os que são diferentes de nós.

Não vivemos juntos a não ser perdendo nossa identidade; inversamente, a volta das comunidades traz junto consigo o apelo à homogeneidade, à pureza e à unidade, e a comunicação é substituída pela guerra entre os que oferecem sacrifícios a deuses diferentes, apelando para tradições estranhas ou opostas entre si, às vezes até se considerando como biologicamente diferentes dos outros e superiores a eles. A idéia tão sedutora do *melting-pot* mundial, que faria de nós cidadãos de um mundo unido, não merece nem o entusiasmo nem as imprecações que muitas vezes suscita; ela está tão distante da realidade observável, mesmo nos Estados Unidos, que não é nada mais do que a ideologia adocicada dos empresários de espetáculos mundiais.

Os que falam de imperialismo americano ou ocidental em vez de globalização cometem o mesmo erro que os moralistas otimistas à medida que a sociedade americana é uma das mais dissociadas entre as redes globais e as comunidades fechadas em si mesmas. Se muitas redes mundiais têm o seu centro em Los Angeles, esta zona urbana não é nem uma cidade nem uma sociedade, mas um conjunto de guetos ou de comunidades estranhas entre si, atravessadas por auto-estradas, o que é verdadeiro também de Nova Iorque, embora esta cidade apresente ainda as formas de vida urbana que as civilizações passadas criaram em todos os continentes, particularmente na Europa. Porque o imaginário veiculado pelas comunicações de massa é cada vez mais de origem americana, uma parte de nós americaniza-se, como poderia amanhã se japonizar ou, depois de amanhã, se abrigar, e tanto mais fácil porque essas imagens não se transformam em modelos de comportamento e em motivações – quanto mais uma mensagem é transmitida massivamente, e sem ligação com o social, menos ela modifica os comportamentos. É imensa a distância entre os habitantes das favelas de Calcutá ou de uma aldeia perdida no altiplano boliviano e os filmes de

Hollywood a que assistem. Não é a mutação acelerada dos comportamentos que se deve perceber, mas a fragmentação crescente da experiência de indivíduos que pertencem simultaneamente a vários continentes e a vários séculos: o ego perdeu a sua unidade, tornou-se múltiplo.

Como poderemos viver juntos se nosso mundo está dividido pelo menos em dois continentes, cada vez mais distantes um do outro: o das comunidades que se defendem contra a penetração de indivíduos, de idéias, de costumes que vêm do exterior, e aquele sobre cujas condutas pessoais ou coletivas a globalização tem um fraco controle?

Alguns responderão que sempre foi assim, que todas as sociedades conheceram uma oposição entre a rua e a casa, como dizem os brasileiros, entre a vida pública e a vida privada. A idéia clássica de laicidade separava e combinava o espaço público, que deve ser regido pela lei do pai e da razão, e o espaço privado, onde se pode manter a autoridade da mãe, da tradição e das crenças. Mas esta complementaridade repousava ao mesmo tempo na extensão limitada da vida pública e no sustento de gêneros de vida locais, e numa hierarquização social que reservava a vida pública para as categorias superiores; ambas desapareceram. A cultura de massa penetra no espaço privado, ocupa grande parte dele e, como reação, reforça a vontade política e social de defender uma identidade cultural, o que levou à recomunitarização. A dessocialização da cultura de massa mergulha-nos na globalização, mas nos impele também a defender nossa identidade apoiando-nos em grupos primários e reprivatizando uma parte ou às vezes a totalidade da vida pública, o que nos faz ao mesmo tempo participar em atividades inteiramente voltadas para o exterior e inserir nossa vida numa comunidade que nos impõe seus mandamentos. Nossos sábios equilíbrios entre a lei e o costume, entre a razão e a crença, ruem como os estados nacionais invadidos, por um lado, pela cultura de massa e fragmentados, por outro lado, pela volta das comunidades. Nós, que faz muito tempo estamos acostumados a viver em sociedades diversificadas, tolerantes, onde as liberdades pessoais são garantidas pela lei, somos mais atraídos pela sociedade de massa do que pelas comunidades, sempre autoritárias. Mas a volta com força das comunidades observa-se também em nossas sociedades, e o que nós prudentemente chamamos de minorias tendem a afirmar a sua identidade e reduzir suas relações com o resto da sociedade.

40

Ficamos presos num dilema. Ou reconhecemos uma independência plena para as minorias e as comunidades, contentando-nos a fazer respeitar as regras do jogo, os procedimentos que garantem a coexistência pacífica dos interesses, das opiniões e das crenças, renunciando, porém, ao mesmo tempo, à comunicação entre nós, pois não nos reconhecemos mais em comum exceto não proibir a liberdade dos outros e participar com eles em atividades puramente instrumentais; ou acreditamos que temos valores em comum – sobretudo morais, pensam os americanos; sobretudo políticos, pensam os franceses – e somos levados a rejeitar os que não participam desses valores, sobretudo se atribuímos a estes um alcance universal. Ou então vivemos juntos sem nos comunicar senão de maneira impessoal, por sinais técnicos, ou só nos comunicamos no interior de comunidades que se fecham tanto mais sobre si mesmas porque sentem-se ameaçadas por uma cultura de massa que lhes parece estranha. Esta contradição é a mesma que vivemos em nossa primeira grande industrialização, do final do século XIX até à guerra de 1914. A dominação do capital financeiro internacional e da colonização fez surgir nacionalismos comunitários, simultaneamente, em países industrializados como a Alemanha, o Japão ou a França e nos países dominados, cujas revoluções antiimperialistas deveriam muitas vezes levar, durante o século XX, a comunitarismos totalitários.

Começamos já a reviver a história desta ruptura das sociedades tradicionais em benefício, por um lado, dos mercados internacionais e, por outro, dos nacionalismos agressivos? Esta ruptura entre o mundo instrumental e o mundo simbólico, entre a técnica e os valores, atravessa toda a nossa experiência, da vida individual à situação mundial. Somos ao mesmo tempo daqui e de toda parte, isto é, de lugar algum. Enfraqueceram-se os laços que a sociedade local ou nacional estabelecia através das instituições, da língua e da educação, entre nossa memória e nossa participação impessoal na sociedade de produção, deixando que nós administremos, sem dedicação e sem garantias, duas ordens separadas de experiência. Isto faz pesar sobre cada um de nós uma dificuldade crescente de definir nossa personalidade, que, de fato, perde irremediavelmente sua unidade à medida que deixa de ser um conjunto coerente de papéis sociais. Esta dificuldade é amiúde tão grande que não a suportamos e procuramos escapar do ego fraco demais, dividido demais, pela fuga, pela autodestruição ou pelo divertimento esgotante.

O que chamávamos de política, a gestão dos negócios da cidade ou da nação, decompôs-se da mesma maneira que o ego individual. Governar um país consiste hoje, antes de tudo, em tornar sua organização econômica e social compatível com as exigências do sistema econômico internacional, ao passo que as normas sociais se enfraquecem e as instituições tornam-se cada vez mais modestas, liberando um espaço crescente para a vida privada e as organizações voluntárias. Como se poderia ainda falar de cidadania e de democracia representativa enquanto os eleitos olham para o mercado mundial e os eleitores para sua vida privada? O espaço intermediário só é ocupado por apelos cada vez mais conservadores a valores e a instituições que estão superados por nossas práticas.

Os meios de comunicação ocupam um lugar cada vez maior em nossa vida. Entre eles, a televisão conquistou um lugar central porque ela coloca mais diretamente em relação o vivenciado mais privado com a realidade mais global, a emoção diante do sofrimento ou da alegria de um ser humano com as técnicas científicas ou militares mais avançadas. Relação direta que elimina as mediações entre o indivíduo e a humanidade e corre o risco, ao descontextualizar as mensagens, de participar ativamente no movimento geral de dessocialização. A emoção que todos sentimos diante das imagens de guerra, de esporte ou de ação humanitária não se transforma em motivações e em tomadas de posição. Não somos espectadores muito mais engajados quando assistimos aos dramas do mundo do que quando assistimos à violência no cinema ou na televisão. Uma parte de nós mesmos mergulha na cultura mundial enquanto outra parte, privada de um espaço público onde se formariam e se aplicariam normas sociais, se fecha no hedonismo ou na busca de pertencimentos imediatamente vividos. Nós vivemos junto, mas ao mesmo tempo fusionados e separados, como na "multidão solitária" evocada por David Riesman, e cada vez menos capazes de comunicação. Por um lado somos cidadãos do mundo sem responsabilidades, direitos ou deveres; por outro lado, defensores de um espaço privado submerso pelas ondas da cultura mundial. Assim a definição dos indivíduos e dos grupos por suas relações sociais se enfraquece, elas que até agora constituíam o campo da sociologia, cujo objeto era explicar os comportamentos pelas relações sociais nas quais os atores estavam implicados.

50  
Ainda ontem, para compreender uma sociedade, procurávamos definir suas relações sociais de produção, seus conflitos, seus métodos de negociação. Falávamos de dominação, de exploração, de reforma ou de revolução. Hoje só falamos de globalização ou de exclusão, de distância social crescente ou, ao contrário, de concentração de capital ou da capacidade de difundir mensagens e formas de consumo. Tínhamos nos acostumado a nos situar, uns em relação aos outros, em escalas sociais, de qualificação, de renda, de educação ou de autoridade; substituímos esta visão vertical por uma visão horizontal: estamos no centro ou na periferia, dentro ou fora, na luz ou na sombra. Esta localização não apela mais para relações sociais de conflito, de cooperação ou de compromisso; da vida social ela dá uma imagem astronômica, como se cada indivíduo e cada grupo fosse uma estrela ou uma galáxia definida por sua posição no universo.

A experiência cotidiana desta dissociação crescente entre o mundo objetivado e o espaço da subjetividade sugere primeiro respostas que se devem mencionar, embora não respondam às perguntas: Como posso me comunicar com os outros e viver com eles? Como podemos combinar nossas diferenças com a unidade de determinada vida coletiva?

A primeira resposta, a mais fraca, é a que procura fazer reviver os modelos sociais passados. Ela apela para a consciência coletiva e para a vontade geral, para a cidadania e para a lei. Mas como se pode parar o duplo movimento de globalização e de privatização que enfraquece as antigas formas de vida social e política? Que os americanos, como neotocquevillianos, falem de valores morais ou os franceses, como neo-republicanos, de cidadania, trata-se mais de recusas do que de afirmações e, por conseguinte, de ideologias que, criadas para acolher, acabam excluindo os que não se sujeitam a elas.

A segunda resposta é o contrário da primeira. Ela nos diz: esta ruptura, que vocês parecem deplorar, deve não só ser aceita, mas acelerada e vivida como uma libertação. Deixamos de ser definidos por nossa situação social e histórica, tanto melhor; nossa imaginação criadora não mais terá limites, poderemos circular livremente em todos os continentes e todos os séculos; somos pós-modernos. Dado que a dissociação da instrumentalidade e da identidade está no centro de nossa experiência pessoal e coletiva, de fato somos todos, de alguma maneira, pós-modernos. Em primei-

ro lugar porque acreditamos cada vez menos na vocação histórica de uma classe ou de uma nação, na idéia de progresso ou no fim da história, e porque nossa reivindicação, como dizia um ecologista numa de nossas pesquisas, não é mais viver melhor amanhã, mas de modo diferente hoje. Contudo a sedução do pós-moderno só é grande quando ela é exercida em domínios próximos da expressão cultural; enfraquece quando se aproxima das realidades sociais, pois se a decadência do político é aceita sem reserva, só o mercado regulará a vida coletiva. Se aceitarmos o desaparecimento dos controles sociais da economia, como evitar que o forte esmague o fraco, que aumente a distância entre o centro e a periferia, como podemos ver claramente nas sociedades mais liberais? Atraente quando apela para o enfraquecimento das normas e das pertenças, o elogio do vazio nos deixa sem defesa ante a violência, a segregação, o racismo, e nos impede estabelecer comunicações com outros indivíduos e outras culturas.

Para superar a oposição insuportável entre os que só querem a unidade e os que só procuram a diversidade, entre os que só dizem "nós", correndo o risco de excluir o que chamamos de minorias, e os que só dizem "ego" ou "id", proibindo a si mesmos toda intervenção na vida social, toda ação em nome da justiça e da equidade, é que se formou uma terceira resposta, que se poderia chamar de resposta inglesa, tão bem ela corresponde à tradição ilustrada há tempo pela política britânica. Para viver juntos, permanecendo diferentes, respeitemos um código de boa conduta, as regras do jogo social. Esta democracia "procedimental" não se contenta com regras formais; ela garante o respeito das liberdades pessoais e coletivas, organiza a representação dos interesses, formaliza o debate público, institucionaliza a tolerância. É a esta concepção que se liga a idéia, lançada na Alemanha por Jürgen Habermas, de um patriotismo da Constituição. A consciência de pertencer à sociedade alemã não deve mais ser a de fazer parte de uma comunidade de destino cultural e histórico, mas de pertencer a uma sociedade política que respeite os princípios de liberdade, de justiça e de tolerância proclamados e organizados pela Constituição democrática.

Esta resposta, como o próprio Habermas reconheceu, tem suas vantagens e os inconvenientes das soluções minimalistas. Ela protege a coexistência mas não garante a comunicação. Mesmo quando vai além da simples tolerância e reconhece positi-

60  
vamente em cada cultura um movimento para o universal, a criação e o significado universal duma experiência particular, ela deixa sem solução o problema da comunicação. Ela nos coloca diante dos outros como diante das vitrinas de um museu. Reconhecemos a presença de culturas diferentes da nossa, a sua capacidade de enunciar um discurso sobre o mundo, sobre o ser humano e sobre a vida, e a originalidade dessas criações culturais nos impõe o respeito, incita-nos também a conhecê-las; mas não permite que nos comuniquemos com elas, isto é, vivamos na mesma sociedade que elas. Ela nos coloca em caminhos paralelos em que podemos no máximo nos cumprimentar cordialmente; ela não facilita a informação mais do que o fato de saber que o chinês é uma língua culta nos ajuda a conversar com um chinês se não aprendemos a sua língua.

Esta resposta é, portanto, pouco eficaz para garantir a comunicação, da mesma maneira que a democracia política do século passado revelou-se pouco eficaz para impedir a proletarização e a exploração dos trabalhadores ou a destruição e a inferiorização das culturas colonizadas. Os que recorrem à primeira das respostas evocadas aqui têm razão em lembrar a esses liberais moderados e tolerantes a necessidade de valores e de instituições comuns quando se trata de resistir à barbárie, ao totalitarismo, ao racismo e aos efeitos duma crise econômica grave.

Como não concluir deste breve exame das respostas mais freqüentemente propostas que a fraqueza de cada uma delas conduz a não mais buscar uma solução social ou instrumental para a dissociação entre a economia e as culturas, pois a consequência mais direta desta grande ruptura é o enfraquecimento de todas as mediações sociais e políticas? Ante esta dissociação compreende-se que se apele para uma ressocialização, para uma volta ao espírito cidadão, nacional ou republicano. Mas trata-se apenas duma homenagem saudosista a um passado que não volta. A idéia de sociedade nacional ou de estado nacional de direito foi a grande criação de nossa primeira modernidade. Para unir o racionalismo triunfante e o individualismo estimulado pela Reforma e pela crítica das instituições políticas e religiosas, os modernos dos séculos XVII e XVIII forjaram a idéia de soberania popular, na qual foram unidos individualismo e racionalismo, dando ao ser legal uma supremacia absoluta ao ser social ao opor o direito natural ao direito positivo, até chegar a uma formulação mais elevada, a das

declarações americana e francesa dos direitos do homem e do cidadão. O individualismo universalista torna-se o fundamento da ordem política, ordem da liberdade, único capaz de governar a ordem social, que está sempre dominada pelo interesse privado, pelas tradições, pelos privilégios e pelo irracionalismo. Mas foi este reino do político que aos poucos foi destruído pela autonomia crescente dos fatos econômicos que se libertaram do quadro social, sobretudo a partir do fim do século XIX, após a Segunda Guerra Mundial e o período de construção ou reconstrução nacional que a seguiu, como consequência da globalização econômica, do aparecimento de numerosos países industriais novos e das revoluções tecnológicas.

A síntese institucional, política e jurídica entre a racionalização e o individualismo moral resistiu enquanto o indivíduo só participou da vida pública como cidadão, ao passo que sua vida econômica como produtor ou consumidor estava em grande parte inserida numa sociedade local com seus costumes e suas formas tradicionais de poder. Podia-se então identificar a sociedade com a criação duma ordem política. Por isso as revoluções estiveram ao serviço da soberania popular, dos cidadãos e da nação. A concepção individualista/universalista do direito unia quase naturalmente o universalismo da razão com um individualismo que ultrapassava a defesa do interesse pessoal. O aparecimento da sociedade industrial substituiu o cidadão pelo ator econômico e, mais concretamente, por classes antagonistas. Desde então desapareceu todo princípio de integração entre ciência e consciência, e para os melhores pensadores a sociedade industrial apareceu como dominada pela luta de classes. A partir do final do século XIX, primeiro na Grã-Bretanha e na Alemanha, muito mais tarde na França e nos Estados Unidos, instaurou-se uma democracia industrial, mas, apesar do seu nome, esta não restabeleceu o reinado do cidadão; ao invés, estabeleceu princípios negociados de justiça visando tornar compatíveis interesses opostos. Princípios frágeis, porque as revoluções técnicas e econômicas obrigam a rever os *status* profissionais estabelecidos e dificultam combinar competitividade e proteção do emprego e das condições de trabalho. O modelo europeu de proteção social – que não se deve confundir com as intervenções econômicas e corporativas do estado – mantém-se em sua essência na Europa Ocidental, mas não tem a solidez que teve o modelo institucional saído das

70  
revoluções holandesa, inglesa, americana e francesa, porque está superado pela globalização da economia, que em grande parte faz escapar das autoridades políticas que permanecem nacionais. Isto acarreta, na própria Europa e em todo lugar onde seu modelo foi introduzido, o triunfo dos nacionalismos culturais, políticas de identidade, que apelam para crenças e para heranças culturais e levam à recusa da diversidade e da comunicação.

Faz um século que vemos aparecer movimentos políticos que identificam o estado com uma herança nacional, racial, étnica ou religiosa. À dissociação entre a economia e a cultura esta solução responde com sua fusão, com a mobilização tão total quanto possível dos recursos culturais ao serviço de um estado que se define como o defensor da comunidade. Esta solução define o estado totalitário. Ela nasceu no momento em que uma nação não foi mais considerada como a criação da soberania popular, mas como vítima de uma economia desnacionalizada, sem pátria. Daí a reação anticapitalista que às vezes toma a forma de anti-semitismo radical, acusando os judeus de trair a pátria em nome de um universalismo abstrato, o do dinheiro, do pensamento e da arte sem raízes. Com o nazismo, este totalitarismo conheceu a sua forma mais agressiva, mas triunfou também com o despotismo estalinista ao impor a construção de uma sociedade homogênea, ao eliminar a burguesia, os intelectuais "que defendem seus interesses" e os traidores "ao serviço do estrangeiro".

Mais recentemente, este totalitarismo reapareceu, ao mesmo tempo sob a forma de uma mobilização de forças religiosas islâmicas contra o capitalismo estrangeiro e o grande Sadam, bem como sob a forma de um nacionalismo radical que impôs, numa parte da ex-Iugoslávia, uma purificação étnica ao transformar o nacionalismo sérvio (e às vezes croata) em agente de destruição de alógenos. Todos os movimentos que se chamaram integristas, e que são variantes do modelo totalitário, mostram neste fim de século o vigor desta solução antiliberal que poderia tomar novas formas no século XXI. Assim como o período do imperialismo foi seguido pelo triunfo das revoluções leninistas, poder-se-ia ver, após um período de globalização, regimes totalitários se reformarem ou se aliarem, nos novos países industriais, o liberalismo econômico e o nacionalismo cultural. Se em alguns países as lutas sociais levam à democratização, como na Coreia do Norte ou em Taiwan, noutros este nacional-liberalismo pode levar a mobilizações cada vez mais totalitárias.

Diante desta ameaça, em cujo desaparecimento com a queda de Hitler e a decomposição da União Soviética seria arriscado acreditar, o modelo social europeu pode e deve ser defendido, mas ele não leva mais consigo uma força teórica e mobilizadora suficiente. Quanto ao modelo americano de justaposição dum grande desenvolvimento técnico-econômico e de forte fragmentação cultural, não é concebível que uma sociedade integrada em torno da consciência de uma vocação coletiva a dirigir o mundo, que foi reforçada pela queda de seu adversário principal, pelas dificuldades econômicas do Japão após 1985 e pela ausência da vontade política dos europeus.

O sociólogo, como o historiador, funda sua reflexão na observação dos fatos antes de elaborar novos conceitos ou de interpretar outros. Antes de formular uma concepção da justiça ou da liberdade, conscientizemo-nos, pois, de que diante de nossos olhos se decompõe a imagem de uma sociedade construída e gerida por um projeto político, por instituições e agências de socialização. A política social-democrata, o estado-previdência ou até as políticas econômicas inspiradas por Keynes, mostraram notáveis expressões concretas do triunfo do pensamento político sobre as práticas sociais; todos, porém, estão em decadência ou em decomposição.

O estado, como agente central do crescimento e da justiça, é atacado de um lado pela internacionalização da economia, do outro lado pela fragmentação das identidades culturais. Uma reflexão histórica pode nos levar a compreender melhor *a posteriori* como as instituições políticas e jurídicas procuraram combinar liberdade e igualdade e, de alguma maneira, em nossas democracias, cada cidadão se sente, a princípio, participar ativamente na busca da solução mais racional e mais equitativa. Mas já caiu a noite sobre este ideal republicano. A análise sociológica deve, hoje, descobrir o que podem ser a liberdade, a solidariedade e a igualdade numa situação social em que o lugar central, o do príncipe, está vazio, onde a sala do trono é varrida por correntes de ar e invadida por bandos de espectadores e de paparazzi.

Os sociólogos devem se levantar cedo e percorrer, desde a aurora, a nova paisagem criada pelas reviravoltas da noite. Não podem aplicar às novas realidades as interpretações cuja elaboração só se conseguiu depois de longo tempo de análise e de reflexão. Seu papel é, antes de tudo, marcar descontinuidades,

80  
não mais olhar para as luzes do passado e sim para a confusão da realidade visível e fazer a pergunta mais inquietante: Se as instituições perderam a sua capacidade de regulação e de integração, doravante que força pode aproximar e combinar uma economia transnacional e identidades infranacionais? E dado que esta força não pode mais ser diretamente institucional, como, a partir dela, se podem reconstruir mecanismos de regulação da vida social?

Este livro se esforça em responder a estas perguntas. No entanto, mais do que a uma formulação de uma resposta, ele deve estar aberto ao reconhecimento do fato de que as respostas passadas tomaram-se inaudíveis ou inaplicáveis e as instituições, das quais se esperava que instaurassem uma ordem, tomaram-se amiúde agentes de desordem, de ineficácia, de injustiça e de paralisia.

Uma resposta eficaz para a dissociação da economia e da cultura deve introduzir um princípio de combinação novo entre os dois universos que se separam. Sabemos que este princípio não pode ser abstrato, não pode mais ser o do direito natural e da cidadania localizados acima da realidade social e econômica. Ao contrário, sabemos também que não pode ser imanente à realidade econômica. O mercado por si mesmo não traz um modelo de regulação social, porque, se permite a diversificação das demandas e a adaptação da produção a essas demandas, se também traz consigo uma eliminação das barreiras tradicionais e dos sistemas autoritários de controle social, se permite, enfim, negociações coletivas e compromissos úteis, submete também as demandas dos consumidores a um sistema de oferta muito concentrado. O modelo do mercado concorrencial, equilibrado, diretamente oposto ao do estado republicano, está tão distante como o das realidades sociais contemporâneas. Um e outro supõem a existência de uma ordem estável, política ou econômica, ao passo que nossa realidade é a das mudanças torrenciais, das inovações, das empresas e das redes que se antecipam cada vez mais às leis e aos movimentos coletivos.

É para esta situação que procuramos uma resposta. Não se trata de derrubar um poder absoluto ou de contrabalançar o poder capitalista, mas de encontrar um ponto fixo num mundo em movimento, no qual nossa experiência é fragmentada e onde o lugar que antes era ocupado pelas instituições é doravante pelas estratégias das grandes organizações financeiras, técnicas e midiáticas. O tempo da ordem acabou-se; começa o tempo da mudan-

ça como categoria central da experiência pessoal e da organização social. Ulrich Beck exprimiu bem esta idéia ao falar duma "sociedade do risco" comandada pela incerteza e sobretudo pelos riscos com fraca probabilidade mas com possíveis efeitos consideráveis, como uma explosão nuclear, a transformação notável das condições atmosféricas ou a difusão de epidemias sem remédio conhecido. Esta visão de modo algum anuncia catástrofes inevitáveis, mas impede que creiamos por muito tempo ainda em soluções institucionais. Mesmo se nenhuma concepção da vida pessoal e coletiva possa passar sem garantias jurídicas e, portanto, decisões políticas, não é mais numa ordem política concebida como superior à ordem social que podemos encontrar meios de resistir às forças cujas estratégias impõem mudanças não controladas à nossa experiência de vida.

A reflexão sobre as sociedades contemporâneas é comandada pelas duas constatações principais que acabaram de ser enunciadas. Em primeiro lugar, a crescente dissociação entre o universo instrumental e o universo simbólico, entre a economia e as culturas; em segundo lugar, o poder cada vez mais difuso, num vazio social e político crescente, de ações estratégicas cuja finalidade não é criar uma ordem social, mas acelerar a mudança, o movimento, a circulação dos capitais, dos bens, dos serviços e das informações. Pois o poder não é mais o do príncipe que impõe suas decisões arbitrárias, nem mesmo o do capitalista que explora o assalariado; é o poder do inovador estrategista ou do financista, que conquistam um mercado ao invés de governar ou administrar um território. Portanto, o que buscamos deve ser ao mesmo tempo uma força de reintegração da economia e da cultura e uma força de oposição ao poder dos estrategistas.

Como escapar da escolha inquietante entre uma ilusória globalização mundial que ignora a diversidade das culturas e da realidade inquietante das comunidades fechadas em si mesmas? A resposta a esta pergunta parece impossível. Como a quadratura do círculo, dizia-me recentemente um eminente antropólogo americano. A fórmula é provocadora e poderia desencorajar; de fato, ela é imprudente. Porque combinar a unidade e a pluralidade culturais não é mais contraditório do que combinar a acumulação dos investimentos e a difusão em massa dos resultados do crescimento, ou a unidade da lei com a diversidade das opiniões e dos interesses. Toda sociedade moderna, definida por sua histori-

90  
cidade, isto é, sua capacidade de se produzir e de se transformar, deve ao mesmo tempo aumentar a sua ação sobre si mesma (e assim concentrar recursos e poder) e ampliar seus mecanismos de participação. Faz séculos que discutimos as contradições que opõem liberdade e igualdade ou capitalismo e justiça social; através destes debates, no entanto, inventamos a democracia política, depois a democracia social. Por que renunciaríamos a combinar a razão instrumental e as identidades culturais, a unidade e o universo tecnológico e mercantil com a diversidade das culturas e das personalidades?

E se não encontramos solução aceitável para os problemas levantados, condenar-nos-íamos a aceitar uma guerra civil mundial, cada vez mais veemente, entre os que dirigem as redes mundiais de técnicas, de fluxos financeiros e de informação e todos os indivíduos, grupos, nações e comunidades que sentem sua identidade ameaçada por esta globalização. Devemos, porém, medir a amplitude da tarefa a realizar porque não encontraremos solução de compromisso com a oposição entre a unidade e a diversidade.

Dois idéias guiarão nossa pesquisa. A primeira, em torno da qual está organizada a primeira parte deste livro, é diretamente imposta pelo tema da dissociação que leva ao que chamo de desmodernização. Ela afirma que o único lugar onde pode se operar a combinação entre a instrumentalidade e a identidade, entre a técnica e o simbólico, é o projeto de vida pessoal, o desejo de cada um que sua existência não se reduza a uma experiência caleidoscópica, a um conjunto descontínuo de respostas às estimulações do meio ambiente social. Este projeto é um esforço para resistir à divisão da personalidade e para mobilizar uma experiência e uma cultura em atividades técnicas e econômicas, de maneira que uma série de situações vividas forme uma história de vida individual e não um conjunto incoerente de acontecimentos. Num mundo em mudança permanente e incontrolável, o único ponto de apoio é o esforço do indivíduo para transformar experiências vividas em construção de si como ator. A este esforço do indivíduo para ser um ator é que chamo de *sujeito*, que não se confunde nem com o conjunto da experiência, nem com um princípio superior que guiaria o indivíduo e lhe daria uma vocação. O sujeito não tem outro conteúdo que a produção dele mesmo. Não serve a nenhuma

causa, nenhum valor, nenhuma outra lei a não ser a sua necessidade e seu desejo de resistir ao seu próprio desmembramento num universo em movimento, sem ordem e sem equilíbrio.

O sujeito é uma afirmação de liberdade contra o poder dos estrategistas e de seus aparelhos, e contra o poder dos ditadores comunitários. Combate duplo que faz com que ele resista a todas as ideologias que querem pô-lo em conformidade com a ordem do mundo ou com a ordem da comunidade. Não se pode, portanto, separar as respostas às duas perguntas feitas: o apelo ao sujeito é a única resposta para a dissociação da economia e da cultura, e é também a única fonte possível dos movimentos sociais que se opõem aos senhores da mudança econômica e aos ditadores comunitários. Afirmação da liberdade pessoal, o sujeito é, também e ao mesmo tempo, um movimento social.

É a partir deste princípio não social que deve ser construída uma concepção da vida social. A segunda parte do livro é dedicada, essencialmente, a isto. O trabalho é realizado em dois tempos. Em primeiro lugar, a transformação do indivíduo em sujeito só é possível através do reconhecimento do outro como um sujeito que trabalha, à sua maneira, para combinar uma memória cultural com um projeto instrumental – o que define uma sociedade multicultural, tão distante da fragmentação da vida social em comunidades como de uma sociedade de massa unificada pela sua lógica técnica ou mercantil e recusando a diversidade cultural. A idéia de sujeito comanda a idéia de comunicação intercultural, mas é o conjunto destas duas idéias que constitui a resposta para a pergunta feita: Como podemos viver juntos numa sociedade cada vez mais dividida entre redes que nos instrumentalizam e comunidades que nos encerram e nos impedem de nos comunicar com os outros?

O segundo momento da reconstrução da vida pessoal e coletiva baseia-se na idéia que o sujeito pessoal, como a comunicação dos sujeitos entre eles, precisa de proteções institucionais; isto nos leva a substituir a antiga idéia de democracia, definida como participação na vontade geral, pela idéia nova de instituições ao serviço da liberdade do sujeito e da comunicação entre sujeitos. A esta concepção chamei de política do sujeito, e quis aplicá-la a um domínio importante, a educação, apresentando o que poderia ser a escola do sujeito.

100

O sentido principal deste livro reside, pois, na unidade das duas partes que o compõem. Só podemos viver juntos, isto é, combinar a unidade de uma sociedade com a diversidade das personalidades e das culturas, se colocarmos a idéia de sujeito pessoal no centro de nossa reflexão e de nossa ação. O sonho de submeter todos os indivíduos às mesmas leis universais da razão, da religião ou da história, sempre se transformou em pesadelo, em instrumento de dominação; a renúncia a todo princípio de unidade, a aceitação de diferenças sem limites, conduz à segregação ou à guerra civil. Para sair deste dilema, este livro pinta o sujeito como combinação de uma identidade pessoal e duma cultura particular com a participação num mundo racionalizado e como afirmação, por este mesmo trabalho, de sua liberdade e sua responsabilidade. Só esta aproximação permite explicar como podemos viver juntos, iguais e diferentes.

Aqui, não me proponho descrever as transformações de nossa vida social, os efeitos da mundialização da economia, dos novos meios de informação ou do enfraquecimento dos quadros socio-tradicionais, pois, antes de perceber claramente o espetáculo que se nos oferece, é preciso garantir a qualidade de nosso próprio olhar e, portanto, dos instrumentos de conhecimento que empregamos para perceber: o mundo que nos rodeia e a nós mesmos. Nos grandes países industriais e nos estados nacionais mais antigamente constituídos, ficar preso a um passado que merece admiração pode provocar uma resistência às mudanças intelectuais necessárias, mas esta resistência, se cedermos a ela, seria rapidamente traduzida pela confusão do debate político e pela multiplicação dos obstáculos a todas as formas de inovação. É certo que não devemos nos adaptar passivamente a uma sociedade e a uma cultura de massa atrás das quais se escondem forças muito reais de dominação que devem ser balizadas e combatidas; mas a escolha que fizemos não é entre a defesa da ordem passada e a aceitação da desordem presente; devemos conceber e construir novas formas de vida coletiva e pessoal.

A aposta deste livro, que trata mais de idéias que de fatos, é, todavia, tanto prática como teórica. Trata-se – compreendendo que passamos de uma etapa da modernidade a uma outra e definindo a crise que vivemos – de conseguirmos meios de reconstruir nossa capacidade de gerir as mutações em curso e definir as escolhas possíveis lá onde hoje somos tentados a não ver senão um progresso indefinido ou um labirinto sem saída.

A história não é feita só do êxito dos que construíram intelectualmente e praticamente um mundo novo. É feita também da queda de sociedades que não compreenderam, permitiram e organizaram as formas novas que toma a vida econômica, política e cultural. Nenhum país, nenhuma instituição, nenhum indivíduo está seguro, por seus sucessos passados, de compreender e dominar as novas formas de vida pessoal e coletiva. Somos capazes, neste começo de um século que iniciou no momento em que caiu o muro de Berlim, de compreender o mundo no qual já entramos?

## *PRIMEIRA PARTE*

### *A PRODUÇÃO DE SI MESMO*

---