

Entrevista com Zigmunt Bauman*

Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke

Um renomado periódico espanhol referiu-se recentemente a Zygmunt Bauman como um dos poucos sociólogos contemporâneos “nos quais ainda se encontram idéias”. Opinião semelhante é freqüentemente exposta por críticos de várias partes do mundo quando refletem sobre o pensamento desse intelectual polonês radicado na Inglaterra desde 1971 e empenhado há meio século em “traduzir o mundo em textos”, como diz um deles. Indiferente às fronteiras disciplinares, Bauman é um dos líderes da chamada “sociologia humanística”, ao lado de Peter Berger, Thomas Luckmann e John O’Neill, entre outros. De um lado, não se encontram em suas obras abstrações ou análises e levantamentos estatísticos; de outro, são ali aproveitadas quaisquer idéias e abordagens que possam ajudá-lo na tarefa de compreender a complexidade e a diversidade da vida humana. Essa é uma das razões pelas quais Bauman tem muito a dizer para uma gama de leitores muito maior do que normalmente se espera de um trabalho de sociologia mais convencional, o que condiz com suas próprias ambições de atingir um público composto de pessoas comuns “esforçando-se para ser humanas” num mundo mais e mais desumano. Como ele gosta de insistir, seu objetivo é mostrar a seus leitores que o mundo pode ser diferente e melhor do que é.

Autor prolífico e de renome internacional, pode-se dizer que sua fama e prolixidade aumentaram significativamente após a aposentadoria, em

*Uma versão reduzida desta entrevista foi publicada na *Folha de S. Paulo*, caderno “Mais!”, 19 de outubro de 2003.

1990: 16 de seus 25 livros foram publicados após essa data e cinco obras dedicadas ao estudo de seu pensamento foram escritas nos últimos anos.

Descrito certa vez como “profeta da pós-modernidade” (com o que não concorda), por suas reflexões sobre as condições do mundo da “modernidade líquida”, os temas abordados por Bauman tendem a ser amplos, variados e especialmente focalizados na vida cotidiana de homens e mulheres comuns. Holocausto, globalização, sociedade de consumo, amor, comunidade, individualidade são algumas das questões de que trata, sempre salientando a dimensão ética e humanitária que deve nortear tudo o que diz respeito à condição humana. Preocupado com a sina dos oprimidos, Bauman é uma das vozes a permanentemente questionar a ação dos governos neoliberais que promovem e estimulam as chamadas forças do mercado, ao mesmo tempo em que abdicam da responsabilidade de promover a justiça social. “Hoje em dia”, lamenta ele, “os maiores obstáculos para a justiça social não são as intenções... invasivas do Estado, mas sua crescente impotência, ajudada e apoiada todos os dias pelo credo que oficialmente adota: o de que ‘não há alternativa’”. É nesse quadro que se pode entender sua afirmação de que “esse nosso mundo” precisa do socialismo como nunca antes. Mas o socialismo de que Bauman fala, como insiste em esclarecer, não se opõe “a nenhum modelo de sociedade, sob a condição de que essa sociedade teste permanentemente sua habilidade de corrigir as injustiças e de aliviar os sofrimentos que ela própria causou”. É nesse sentido que ele define o socialismo como “uma faca afiada pensada contra as flagrantes injustiças da sociedade”.

Nascido na Posnânia em 1925, Bauman escapou dos horrores do holocausto que aguardavam os judeus poloneses na Segunda Guerra Mundial ao fugir com sua família para a Rússia, em 1939. De lá voltou após a guerra, quando se filiou ao partido comunista, estudou na Universidade de Varsóvia e conheceu Janina, com quem está casado há 55 anos e com quem teve três filhas: Anna (matemática), Lydia (pintora) e Irena (arquiteta).

Confiantes e animados pelo sonho de criar uma sociedade mais justa e igualitária, Zygmunt e Janina ali construíram suas carreiras (ele como professor da Universidade de Varsóvia e ela como editora de roteiros cinematográficos) e criaram sua família, até que uma nova onda de anti-semitismo e repressão esmagou seus sonhos e os forçou ao exílio. Após três anos em Israel, o convite para o cargo de chefe do departamento de sociologia na Universidade de Leeds trouxe Bauman e sua esposa à Inglaterra, onde permanecem até hoje.

Gentil, modesto e reservado, Zygmunt Bauman aceitou prontamente ser entrevistado para o público do Brasil, país que pouco conhece e onde esteve uma única vez há vários anos, para um congresso de sociologia no Rio de Janeiro. Pelas notícias que ouve do país, o que o impressiona é a desumanidade de cidades como São Paulo, por exemplo, uma cidade que, como diz, com sua abundância de muros ao redor de residências, prédios, parques etc., mostra “o lado mais brutal e inescrupuloso das tendências segregadoras e exclusivistas” das cidades metropolitanas. O fato de os brasileiros despendarem “4,5 bilhões de dólares por ano em segurança privada” só acresce a desumanidade de um quadro que considera sintomático da realidade mundial.

Bauman recebeu-me em Leeds, na confortável casa onde mora desde que ali chegou, há mais de trinta anos. “Naquela época achei a cidade horrível, imunda”, disse-me Janina, comentando a mudança dos últimos tempos, que transformou Leeds de um sujo centro industrial em uma cidade bonita, verdejante e cheia de vida.

Extremamente hospitaleiro (algo muito próprio dos europeus do Leste, como dizem), Bauman entremeou reflexões sobre sua obra e sua vida com idas à cozinha para servir chá quente e com oferecimentos insistentes de caprichados canapés de salmão e outros petiscos cuidadosamente dispostos na pequena mesa de sua biblioteca.

Quando se acompanha sua carreira, o senhor parece um filósofo que, devido às condições da Polônia de pós-guerra, foi temporariamente desviado de sua vocação, voltando-se para a sociologia. Concorde com essa descrição?

Essa seria uma reconstrução justa do que realmente aconteceu e de como eu encarava a situação, mas com uma ressalva. Eu não era um filósofo profissional antes de ter me desviado para a sociologia, como você sugere; nem desejava me tornar um. Antes de me juntar ao exército polonês e voltar para meu país natal por essa via, eu fiz dois anos de curso universitário de física por correspondência (na Rússia, os estrangeiros não tinham permissão de viver em cidades grandes, onde havia universidades). Lembro de, como tantos adolescentes, me sentir um tanto apavorado e esmagado pelos mistérios e enigmas do universo e de desejar ardentemente dedicar minha vida a desvendar esses mistérios e a solucionar esses enigmas. Meus estudos no entanto foram interrompidos pelo apelo das armas, quando eu tinha 18 anos, para jamais serem retomados.

Ao deixar o exército em 1945, eu me vi novamente numa Polônia arruinada pela ocupação nazista, o que se somava a um anterior legado de miséria, de desemprego em massa, de conflitos étnicos e religiosos aparentemente insolúveis e de exploração de classe brutal. Os desafios que meu país confrontava eram, pois, muito maiores do que os do resto da Europa, pois além de reconstruir fábricas e casas, semear campos abandonados e colocar a economia de pé novamente, a Polônia exigia a batalha exaustiva contra uma pobreza sedimentada e contra profundas divisões de classe; a abertura das oportunidades educativas também era tarefa urgente, já que até então elas haviam estado fechadas à grande maioria da nação. Para resumir, a Polônia ainda tinha que aderir ao “projeto de modernidade”, que podia ainda estar “inacabado” na Europa (e ainda hoje está, como insiste Jurgen Habermas), mas que na Polônia de 1945 ainda nem havia começado seriamente.

Imagino que a crença de que a sociologia poderia melhorar a vida humana ao reformar o meio social no qual esta se conduzia era parte integral do “projeto de modernidade”. Até mesmo diria que o projeto consistia exatamente nisso. Assim, as pessoas que estavam seriamente empenhadas em levar a sociedade a desenvolver condições mais desejáveis – a fim de ser “moderna”, ou seja, mais humana e melhor estruturada para promover a felicidade e a dignidade humanas – não titubeavam um instante sobre que tipo de conhecimento deveria ser com mais urgência adquirido, dominado e colocado em prática. Certamente só poderia ser a “ciência da sociedade”, a sociologia, a disciplina que surgira para servir ao “projeto de modernidade”. Como Auguste Comte disse na origem do mais “modernista” dos objetivos científicos, “il faut savoir pour prévoir, e prévoir pour pouvoir”. Tal convicção sobre a missão da sociologia e tal fé em seu poder de realizar sua missão devem, sem dúvida, intrigar um leitor contemporâneo, mas somente porque vivemos hoje numa era diferente, quando o mantra do dia não é mais “salvação pela sociedade”; infelizmente, o que se ouve agora, como homilias insistentes, é que devemos buscar soluções individuais para problemas produzidos socialmente e sofridos coletivamente.

Se o senhor é ao mesmo tempo sociólogo e filósofo, poderia dizer se há ocasiões em que os dois papéis entram em conflito?

Essa é uma questão de perspectiva, pois combinar os papéis de “sociólogo” e de “filósofo” (ou ser enquadrado ora em um ora no outro, ou nos

dois ao mesmo tempo) pode parecer esquisito agora e no mundo anglo-saxão (ou nas partes do mundo nas quais o desenvolvimento das ciências sociais seguiu um padrão americano após a Guerra). Mas nem sempre, nem em todos os lugares, foi assim... Certamente não era assim na Polônia, onde, como em grande parte da Europa, a sociologia foi concebida, gestada e incubada dentro do pensamento filosófico – como parte, ou ramo, da filosofia. Fui educado e treinado no Departamento de Filosofia e Sociologia, e não me recordo de nenhum conflito entre as duas partes do mundo acadêmico: ambas pareciam assumir que eram “naturalmente” parte de um todo, talvez se vissem mesmo como gêmeos siameses, ou até gêmeos holocéfalos!

Sou inclinado a acreditar que as raízes da sociologia como uma atividade intelectual separada e relativamente autônoma se encontram na exposição da antiga atividade filosófica à ousada, e até temerária, intenção de “ilustrar”. O projeto de “ilustração” pode ser entendido, para usar a famosa alegoria de Platão, como a vontade de levar o produto da contemplação das verdades brilhantes e ofuscantes dos filósofos para os habitantes das cavernas e, desse modo, retirá-los dos bancos aos quais estavam atados, permitindo que vissem, absorvessem e retivessem algo mais valioso do que as meras sombras das coisas refletidas nas paredes. Em outras palavras, a sociologia nasceu da intenção, do desejo de compartilhar a sabedoria dos filósofos com *hoi polloi*, as “pessoas comuns”, e de com isso elevá-las da ignorância e superstição para o conhecimento e entendimento genuínos. Inclino-me a pensar que na sua origem a sociologia era um programa de educação filosófica universal... Li o apelo à razão como uma faculdade universal dos seres humanos, contido em *Was is Aufklärung* (“O que é Iluminismo”) de Kant, como um manifesto sociológico (dentre outras coisas, é claro).

Muitas pessoas tendem a descrever sua obra como sendo a de um moralista ou, pelo menos, como a de um sociólogo com mensagens éticas muito fortes. Concorda com essa descrição? Se sim, diria que está propondo um novo tipo de sociologia?

talvez deva começar dizendo que, diferentemente da filosofia que “deixa o mundo como é”, conforme a famosa reclamação de Ludwig Wittgenstein (que disse isso seguramente pensando no tipo de filosofia de “análise linguística” que dominava o universo acadêmico da época), a sociologia faz diferença no mundo. Diria mesmo que, considerando sua ligação com a

condição humana, há alguma afinidade entre o papel da sociologia e o da engenharia. A “engenharia” em que a sociologia se engaja, quer deliberadamente ou não, pode ser de dois tipos, e faz uma imensa diferença saber de qual deles se trata. Desde os anos de 1950 cunhei os termos “engenharia pela manipulação” e “engenharia pela racionalização” para diferenciar os dois tipos de engajamento e esclarecer para mim mesmo a qual tipo eu deveria aderir e de qual eu deveria me afastar.

O primeiro tipo de “engenharia”, imensamente popular no meu tempo de estudante, tanto na comunista Polônia como na capitalista América, se oferecia aos corredores do poder com a promessa de ajudá-los a obter, sem nenhum questionamento, qualquer tipo de ordem que fosse escolhida para a sociedade sob seu domínio. Supridos com informações sociológicas sobre as condições sob as quais os homens e as mulheres se inclinam a diminuir suas obstinações e indocilidades usuais e se tornam menos propensos a se rebelar e a trilhar seus próprios caminhos, os detentores do poder podiam, então, legislar e transformar a realidade de modo a obter e receber a obediência e a disciplina que achassem necessárias. O livro de sociologia mais influente da época, *The structure of social action*, de Talcott Parsons, declarava exatamente seu propósito de desvendar os segredos do comportamento humano e de torná-lo previsível, não obstante ser um fato inquestionável que os atos humanos são voluntários; em outras palavras, alardeava a possibilidade de “neutralizar” os efeitos potencialmente perturbadores da escolha livre inata dos seres humanos, escolha danosa e abominável do ponto de vista dos construtores e guardiães da ordem. Esse tipo de sociologia prometia ser uma ciência da não-liberdade a serviço da tecnologia da não-liberdade... algo na mesma linha do que disse recentemente William Kristol em apoio às intenções dos dirigentes americanos de remodelar a ordem social das pátrias de outras pessoas, desta vez em escala planetária: “Bem, o que há de errado com o domínio, desde que a serviço de bons princípios e altos ideais?”¹. Já ouvi tais palavras muitas vezes, e me arrepiei antes do mesmo modo como ainda me arrepio agora.

Penso que fui atraído para a sociologia por motivos exatamente opostos aos que moviam os praticantes e “propagandistas” da “engenharia pela manipulação”. Suponho que o que me seduziu foi a esperança de ampliar a extensão e a potência da liberdade dos atores sociais, oferecendo a eles um melhor *insight* na organização social na qual desempenham suas tarefas de vida e que eles co-produzem (a maior parte das vezes inconscientemente). Desde sempre acreditei que, se a vocação sociológica tem algu-

1. William Kristol é um dos mais influentes pensadores neo-conservadores de Washington e um dos ideólogos da chamada “doutrina Bush”. É editor da *The Weekly Standard* e *chairman* do Project for the New American Century. Seu pai, Irving Kristol, foi um dos grandes defensores do senador Joseph McCarthy e de sua política inquisitorial contra os comunistas – conhecida como macarthismo – do início dos anos de 1950.

ma utilidade para os seres humanos, essa utilidade se deve aos serviços que presta e pode prestar ao esforço de compreender, dar sentido e adquirir um *modicum* de controle sobre suas vidas. É por isso que tendo a descrever o que faço como um contínuo diálogo com a experiência humana. Era isso ao menos o que Stanislaw Ossowski, um dos maiores sociólogos poloneses e um dos meus mais persuasivos professores em Varsóvia, considerava a premissa central de sua muito peculiar “sociologia humanística”.

Foi com isso em mente que durante os cinquenta anos de minha aventura sociológica me movi de uma área da “condição humana” para outra, sempre estimulado pelas contínuas mudanças, algumas profundas e outras sutis, dessa condição, ou seja, do cenário social em que os indivíduos devem atuar. Desempenhando sua função – isto é, representando a condição humana como produto das ações humanas –, a sociologia era e é para mim uma crítica da realidade social. Entendo que cabe à sociologia expor publicamente a contingência, a relatividade do que é “a ordem”, para abrir a possibilidade de arranjos sociais e modos de vida alternativos; em outras palavras, ela deve militar contra as ideologias e as filosofias de vida estilo TINA (“there is no other alternative”) e manter outras opções vivas. Eu me regozijaria se algum dia dissessem de mim o que Kracauer disse de Simmel: “É sempre o homem – considerado o construtor de cultura e um ser espiritual e intelectual maduro, agindo e avaliando com total controle dos poderes de sua alma e ligado fraternalmente aos outros homens em sentimento e em ação coletiva – que está no centro da visão de Simmel”.

Se isso é ser moralista, então sou moralista no sentido de que creio que todas as decisões que o ser humano toma em seu ambiente social (pois ninguém está sozinho, todos nós estamos conectados a outras pessoas) têm significado ético, têm um impacto em outras pessoas, mesmo quando só pensamos no que ganhamos ou perdemos com o que fazemos. A extensão planetária da televisão não nos permite mais dizer “eu não sabia” como desculpa para nossa inação. Contemplamos diariamente como se faz o mal, como se sofre a dor, e dizer que nada podemos fazer pelo outro é uma desculpa fraca e pouco convincente, até mesmo para nós próprios. Não há como negar que em nosso planeta abarrotado e intercomunicado dependemos todos uns dos outros e somos, num grau difícil de precisar, responsáveis pela situação dos demais; enfim, que o que se faz em uma parte do planeta tem um alcance global.

Max Weber também era um moralista, no sentido de que estava interessado em ética e desenvolveu a idéia de ética como dever; mas o seu

contexto era diferente, era de grandes poderes. Não é esse o meu caso, pois nunca estive particularmente interessado em falar com os detentores do poder, tanto na Polônia como na Inglaterra.

Diria, então, que o papel da sociologia mudou na última geração?

Gostaria de voltar a insistir sobre o que cabia à sociologia nas suas origens. Como disse, essa “ciência da sociedade” nasceu junto com o projeto de modernidade, que era um projeto muito simples. Partindo da idéia de que o mundo que herdamos dos tempos pré-modernos, tradicionais, ignorantes, preconceituosos e supersticiosos era um mundo desordenado e caótico, a tarefa que se impunha era torná-lo melhor. Ora, quem assumiria esse papel? Evidentemente os legisladores, os reis, os príncipes, os presidentes, os parlamentos, enfim, quem quer que estivesse no poder e que se impusesse a tarefa de reorganizar o mundo de tal modo que as pessoas viessem a se comportar racionalmente, a buscar a felicidade sem correr o risco de fazer escolhas erradas. Nesse quadro, cabia à sociologia fornecer informações sobre como obter um comportamento desejável das pessoas, sobre as razões pelas quais elas se desviam do caminho certo, como mantê-las nesse caminho e evitar desvios etc. Enfim, o conhecimento sociológico era, portanto, dirigido àqueles que estavam no papel de legislar, de criar as condições para uma boa sociedade. Esse era, enfim, o projeto da modernidade, que hoje está em grande parte abandonado.

O que quero dizer, portanto, é que a sociologia, como um esforço de entendimento da experiência humana, não mudou. Continua agora como era antes. O problema é que hoje o conhecimento sociológico é dirigido não mais aos governantes, porque estes renunciaram à sua responsabilidade para com o bem da sociedade; eles são agora neutros, não interferem na vida que se escolhe, a não ser que se trate de um assassino ou um terrorista. Por exemplo, o único tipo de conhecimento pelo qual Tony Blair se interessa é aquele que lhe diz qual movimento deve ser feito para ser mais popular. Outras coisas, como o bem da sociedade, não lhe interessam muito.

Vivemos em tempos de desregulamentação, de descentralização, de individualização, em que se assiste ao fim da Política com P maiúsculo e ao surgimento da “política da vida”, ou seja, que assume que eu, você e todo o mundo deve encontrar soluções biográficas para problemas históricos, respostas individuais para problemas sociais. Nós, indivíduos, homens e

mulheres na sociedade, fomos portanto, de modo geral, abandonados aos nossos próprios recursos.

Sendo assim, a única entidade a quem a sociologia se dirige hoje é aquela que realmente está assumindo a responsabilidade – o indivíduo. Ora, a experiência individual é normalmente muito estreita para que o indivíduo seja capaz de ver os mecanismos internos da vida. Não saberíamos o que está acontecendo nesse mundo da modernidade líquida se não fôssemos alertados para as possíveis conseqüências do processo em andamento. Explicar como as coisas funcionam, ampliar a visão necessariamente limitada dos indivíduos, alargar seus horizontes cognitivos, enfim, dar a eles condições de enxergar além de seu próprio nariz é o que cabe à sociologia agora. Como disse Ulrich Beck, que mais do que ninguém nos alertou sobre os intricados mecanismos do que ele chama de *Risikogesellschaft*, a sociedade de risco, “nós, cidadãos, perdemos a soberania sobre nossos sentidos e, portanto, também sobre nosso julgamento... ninguém é mais cego para o perigo do que aqueles que continuam a confiar em seus próprios olhos”.

Poderia falar mais amplamente sobre os riscos da modernidade?

Uma das características do que chamo de “modernidade sólida” era que as maiores ameaças para a existência humana eram muito mais óbvias. Os perigos eram reais, palpáveis, e não havia muito mistério sobre o que fazer para neutralizá-los ou, ao menos, aliviá-los. Era óbvio, por exemplo, que alimento, e só alimento, era o remédio para a fome.

Os riscos de hoje são de outra ordem, não se pode sentir ou tocar muitos deles, apesar de estarmos todos expostos, em algum grau, a suas conseqüências. Não podemos, por exemplo, cheirar, ouvir, ver ou tocar as condições climáticas que gradativamente, mas sem trégua, estão se deteriorando. O mesmo acontece com os níveis de radiação e de poluição, a diminuição das matérias-primas e das fontes de energia não renováveis, e os processos de globalização sem controle político ou ético, que solapam as bases de nossa existência e sobrecarregam a vida dos indivíduos com um grau de incerteza e ansiedade sem precedentes.

Diferentemente dos perigos antigos, os riscos que envolvem a condição humana no mundo das dependências globais podem não só deixar de ser notados, mas também deixar de ser minimizados mesmo quando notados. As ações necessárias para exterminar ou limitar os riscos podem ser

desviadas das verdadeiras fontes do perigo e canalizadas para alvos errados. Quando a complexidade da situação é descartada, fica fácil apontar para aquilo que está mais à mão como causa das incertezas e das ansiedades modernas. Veja, por exemplo, o caso das manifestações contra imigrantes que ocorrem na Europa. Vistos como “o inimigo” próximo, eles são apontados como os culpados pelas frustrações da sociedade, como aqueles que põem obstáculos aos projetos de vida dos demais cidadãos. A noção de “solicitante de asilo” adquire, assim, uma conotação negativa, ao mesmo tempo em que as leis que regem a imigração e a naturalização se tornam mais restritivas e a promessa de construção de “centros de detenção” para estrangeiros confere vantagens eleitorais a plataformas políticas.

Para confrontar sua condição existencial e enfrentar seus desafios, a humanidade precisa se colocar acima dos dados da experiência a que tem acesso como indivíduo. Ou seja, a percepção individual, para ser ampliada, necessita da assistência de intérpretes munidos com dados não amplamente disponíveis à experiência individual. E a sociologia, como parte integrante desse processo interpretativo – um processo que, cumpre lembrar, está em andamento e é permanentemente inconclusivo –, constitui um empenho constante para ampliar os horizontes cognitivos dos indivíduos e uma voz potencialmente poderosa nesse diálogo sem fim com a condição humana.

Poderia nos dizer como foi a experiência de viver no que o senhor descreveu como a “idade áurea”, quando as universidades polonesas tiraram o máximo de vantagem da liberdade ganha nas batalhas do “outubro polonês”?

2. O “outubro polonês” (1956) ficou conhecido como o início de um período de grandes promessas e expectativas, quando a liberalização do regime – que se propunha a ser mais fiel aos ideais comunistas – parecia abrir novas perspectivas para a Polônia.

Foi algo, de fato, fascinante, diferente de qualquer outra universidade que conheci; diferente, diria, de qualquer vida universitária existente. Há situações de liberdade acadêmica praticamente sem limites, quando todos os tipos de *Weltanschauungen* (visões de mundo), estratégias de pesquisa, hierarquias de relevância e prioridades, estilos de se contar histórias se encontram, conversam e argumentam. E há também situações em que os sociólogos se movem pelo sentido de urgência, e não somente pela necessidade de completar dissertações a tempo e assegurar uma próxima promoção; uma urgência de dar sua própria contribuição para a batalha por uma sociedade melhor, mais hospitaleira aos seres humanos e à sua humanidade. E também se movem por uma vocação, uma missão de só se dedicar a isso. O que foi peculiar da situação pós-outubro polonês foi que

as duas situações emergiram juntas e continuaram durante algum tempo a coincidir e a se fertilizar reciprocamente. Tal convergência é muito menos freqüente do que a presença de uma ou de outra das duas situações isoladamente; na verdade, tanto quanto posso julgar a partir de minha experiência de meio século, é mesmo uma raridade.

Esse tipo de combinação entre sentimento de liberdade e de propósito é uma felicidade de que a maioria dos acadêmicos contemporâneos infelizmente carece, quer tenham ou não consciência do que estão perdendo. Na maioria dos lugares do mundo a liberdade de expressão acadêmica é completa ou quase completa, somente limitada pelos regulamentos e regras (muitas vezes penosas e até ridículas) da carreira e de outras invenções da burocracia universitária; mas, fora isso, as escolhas são deixadas inteiramente livres para cada um. Há, no entanto, muito pouco sentido do propósito e particularmente da relevância de seu próprio trabalho para o mundo fora dos muros da academia, como se todos compartilhassem da sina da filosofia lamentada por Wittgenstein, de “deixar o mundo como é”. Como se queixam muitos sociólogos americanos, e também alguns europeus, os estudos sociais acadêmicos perderam a ligação com a agenda pública. Parece haver poucos fregueses, se é que algum, para os modelos de “boa sociedade”, o que costumava ser a preocupação central e o *forte* da sociologia com inclinações humanísticas. As classes educadas não estão mais interessadas na tarefa de ilustração e de elevação espiritual do povo. Os intelectuais pararam em grande parte de se definir pela responsabilidade que têm para com “o povo”, a nação e a humanidade.

O senhor se referiu aos “muros da academia” como um obstáculo para o pensamento livre. Há alguma esperança para as universidades?

O que quer que as universidades façam, elas não conseguirão jamais pôr um fim à curiosidade humana, que talvez tenha de sair da academia para se satisfazer. Ainda tenho meu escritório na Universidade de Leeds, mas mal posso reconhecer a universidade da qual saí há poucos anos, tal a velocidade da mudança. Os nomes aparecem e desaparecem das portas, as pessoas são classificadas de acordo com o projeto em que estão engajadas no momento, mas tudo é tão a curto prazo! Cambridge provavelmente ainda é diferente.

Se se pensa nas limitações que a organização universitária hoje impõe ao desenvolvimento do pensamento livre, basta olhar para o que acontece

com a filosofia e a sociologia tal como são praticadas nos departamentos universitários e em outros “locais de autoridade”, ou seja, os lugares em que afirmações reconhecidas como pertencentes a uma dada disciplina podem ser feitas e nos quais elas devem ser expressas para serem reconhecidas como tais. Nesse quadro, pois, a filosofia e a sociologia se ligam a interesses intelectuais, estilos de pensamento e modos de argumentação bastante diferentes. Cada uma dessas duas disciplinas acadêmicas se pretende de posse de grupos distintos de “dados primários” e os processa, interpreta, verifica e refuta de maneiras diferentes. Dominar o *canon* tanto da sociologia como da filosofia e adquirir credenciais oficialmente reconhecidas e confirmadas em cada uma delas toma todo o tempo dos estudantes universitários – e a competência em uma dessas disciplinas acadêmicas raramente é exigida para se adquirir o grau na outra.

Posso entender a preocupação dos sociólogos acadêmicos com a circunscrição, as barreiras e a defesa de suas possessões contra os competidores na obtenção do dinheiro das fundações e do governo, mas o que não podemos esquecer é que essa preocupação se origina na realidade da vida acadêmica e não na lógica da experiência humana que a sociologia é chamada a servir.

Quão difícil foi para o senhor se ajustar à cultura britânica, quando veio viver na Inglaterra, com mais de 40 anos?

Ajustamento nunca ocupou um lugar prioritário no meu programa de vida. Nesse campo não fui além do básico, isto é, aprender o idioma local e me fazer compreensível, evitando os mais crassos *faux pas*. Tal como lembro, meu estado mental ao chegar à Grã-Bretanha não estava particularmente preocupado em esconder, sufocar ou erradicar minha idiossincrasia, em abandonar o que no meu modo de agir e pensar poderia parecer estranho aos nativos. Tornar-me como os outros e dissolver-me no plano de fundo não me parecia tarefa nem possível nem especialmente atraente, e nunca foi minha intenção. Na época, eu considerava que o desafio estava em outro lugar: como revelar para meus colegas e alunos britânicos o sentido das minhas diferenças e talvez induzi-los a achar algum interesse e uso no que era inicialmente alheio a eles.

“Ajustamento” sugere uma via de mão única. Ao contrário, eu pensava em termos de troca igualitária: o único meio de retribuir a hospitalidade dos meus anfitriões britânicos era oferecer a eles algo que não tinham

ainda e não poderiam adquirir a não ser num encontro face a face com um pensamento e um modo de agir alternativos; algo novo e diferente que pudesse eventualmente enriquecê-los do mesmo modo que me tenho enriquecido com o encontro com o cotidiano britânico. Eu, na verdade, desejava ser aceito – mas aceito precisamente pelo que eu era, por minha dessemelhança.

Minha sorte foi que, com essa atitude, eu aterrissei e me estabeleci na Grã-Bretanha. Posso pensar em muitos países onde viver com tal atitude teria sido muito mais difícil e social e espiritualmente custoso. Se alguém tiver de ser um exilado ou um estrangeiro, a Grã-Bretanha é o lugar certo para se estar. Pode-se esperar boa vontade, tolerância e bastante hospitalidade – com a condição de que não se queira fingir que se é inglês... Além disso, o que aqui chega vindo de fora não é colocado numa classe mas numa categoria separada, de “estrangeiro”, na qual a liberdade de pensamento e de ação tem amplo espaço; os estrangeiros escapam da atribuição de classe, de certo modo inflexível e rija, que interfere na vida dos outros, dos britânicos comuns...

O senhor certa vez disse que se sentia “fora de lugar” em muitas circunstâncias. Ainda se sente assim? Diria que esse sentimento implica perdas e ganhos?

Sim, ainda me sinto assim e gosto disso. Não tenho certeza se tal atitude foi fruto de uma escolha livre que gradualmente se tornou um hábito, ou se foi, e ainda é, um meio de transformar uma necessidade em virtude. Perdas deve haver, como ser ocasionalmente objeto de desconfiança, de zombaria, de descortesia, de um caso ou dois de rejeição e, o que para mim é a coisa mais vexatória e nociva de todas, sentir que em vez de avaliarem suas opiniões de acordo com o seu mérito, elas são descartadas como manifestações de alienismo. Mas os ganhos superam imensamente as perdas. No meu ponto de vista (e por experiência), estar “fora de lugar”, ao menos em parte do nosso ser, não concordar completamente, manifestar divergência e dissensão, é o único meio de resguardarmos nossa autonomia e liberdade. Estar “dentro” mas parcialmente “fora” é também um meio de preservar o frescor, a inocência e a abençoada ingenuidade de visão. Quem está assim situado tende a fazer perguntas que não ocorreriam àqueles estabelecidos mais solidamente; tende a notar o estranho no familiar, o anormal no óbvio. Exílio é muito freqüentemente uma situação de sofrimento, mas também de expansão do pensamento crítico,

de independência, *insight* e criatividade. No conjunto, foi minha grande sorte viajar e me estabelecer aqui.

Quando e como o senhor abandonou o marxismo? Considera-se ainda um socialista?

Nunca abandonei Marx, apesar de minha intoxicação pelo “marxismo realmente existente” ter sido, felizmente, breve; de fato, terminou bem cedo, no momento em que o vi como era: um imenso obstáculo para a recepção e a manutenção da mensagem ética de Marx.

3. Nascido na Lituânia em 1906 e naturalizado francês, foi um filósofo que fez da responsabilidade ética para com os outros o ponto de partida e o foco principal de suas análises filosóficas. “A Ética precede a ontologia” é uma frase que sintetiza sua posição. *Totalité et infini* (1961) e *Autrement qu'être* (1974) são consideradas suas obras-primas. Faleceu em 1995.

Imagino que meu entusiasmo por Emmanuel Lévinas³ tenha sido, em grande parte, predeterminado pela minha antiga inoculação com a idéia de Marx de que a qualidade da sociedade deve ser testada pelos critérios de justiça e de *fair play* que regulamentam a coletividade humana: a sociedade deve se justificar pelos padrões éticos, e não o contrário, os padrões éticos pela sociedade. Espero ter o direito de dizer que nunca abandonei essa crença. O mesmo se aplica ao meu socialismo, que, em meu entender, se resume na convicção de que, assim como o poder de carga de uma ponte se mede não pela força média de todos os pilares mas pela força de seu pilar mais fraco, a qualidade de uma sociedade também não se mede pelo PIB, pela renda média de sua população, mas pela qualidade de vida de seus membros mais fracos.

Socialismo para mim não é o nome de um tipo particular de sociedade. É, exatamente como o postulado de Marx de justiça social, uma dor aguda e constante de consciência que nos impulsiona a corrigir ou a remover variedades sucessivas de injustiça. Não acredito mais na possibilidade (e até no desejo) de uma “sociedade perfeita”, mas acredito numa “boa sociedade” – definida como aquela que se recrimina sem cessar por não ser suficientemente boa e não estar fazendo o suficiente para se tornar melhor...

4. De significado controverso, essa expressão de Esopo é usada aqui no sentido de Marx, que, seguindo Hegel, a usou para descrever as condições das quais não se pode fugir. No caso do rebelde de Camus, trata-se de acentuar que, se ele quer aprimorar o mundo, não há como escapar ao fato de que o ponto de partida tem de ser a condição humana existente, com todas as suas imperfeições.

Fiquei muito marcado pelo *Homme révolté* de Albert Camus, que li no fim dos anos de 1950. O rebelde de Camus é um ser humano que diz “não”, mas que também diz “sim”, ou seja, um ser humano que diz cada uma dessas palavras de tal modo que deixa espaço para a outra. O rebelde se recusa a aceitar o que existe, mas também se abstém de rejeitar totalmente o que existe. Ele não desculpa a condição humana pela sua desumanidade, por não se equiparar ao que ela poderia ser, mas também não a despreza; aceita a condição humana “realmente existente”, completa, com todas as suas desumanidades. A *motto hic Rhodos, hic salta*⁴ define o rebelde

de Camus e também o distingue dos rebeldes “metafísicos” e “históricos”, aparentemente seus parentes próximos, mas não companheiros de armas e talvez até mesmo seus confessos inimigos e adversários mais traiçoeiros.

O rebelde metafísico rejeita a condição humana, considerando-a injusta, fraudulenta, abjeta e absurda. Ele nega a ela o direito de existir e o direito de reconhecimento. É, pois, um rebelde intolerante que não perdoaria, e muito menos absolveria, o pecado da não-resistência. Ele odeia o pecado, mas odeia mais ainda o pecador. Ele odeia a desumanidade do mundo, mas odeia mais ainda – já que também desdenha e rejeita – seus escravos, vítimas e feridos colaterais. O rebelde metafísico diria que o mais horrendo crime da condição humana “realmente existente” é a conspiração contra a rebelião. E, no entanto, nenhum criminoso é tão repelente para ele como os seres humanos não rebeldes.

Os erros do rebelde histórico são ainda mais terríveis, ou ao menos assim parecem, pois foi contra ele que o rebelde de Camus teve de afirmar seu próprio tipo de rebelião. Na época em que Camus escreveu, o rebelde metafísico já parecia ter sido derrubado e destronado por seu “primo histórico”, e essa mudança de dinastia parecia irreversível e definitiva. Era também claro que, apesar de o rebelde histórico ter feito sua rebelião contra a variedade metafísica de escravidão, ele a fizera em nome de uma escravidão nova e aprimorada.

Ele se rebelou contra ter de encarar o fato da solidão humana e da responsabilidade que a acompanha. Não podia suportar a condição de sujeito moral dos homens, bem como o absurdo da impotência e da insignificância humanas. A servidão, disse Camus, era a verdadeira paixão do século XX. Amedrontado por sua impotência, o rebelde histórico correu em busca de proteção, procurando desesperadamente uma nova autoridade que aceitasse sua rendição. E isso ele encontrou nas “leis da história”, que inevitavelmente aliviam os ombros doloridos do peso da escolha responsável, e também nos absolvem do mais angustioso dos deveres – o da subjetividade: daquele cuidado pelo Outro no qual o Eu, o sujeito que está sozinho mas que não é solitário, que se auto-guia mas não está abandonado, nasce. Finalmente, as leis da história oferecem a fuga mais eficaz da culpa de crueldade ao fazer a inevitabilidade histórica do progresso tomar o lugar da distinção entre o bem e o mal.

Muitos anos mais tarde deparei com outra afirmação de Camus: “Existe a beleza e existem os humilhados. Quaisquer que sejam as dificuldades que o empreendimento possa apresentar, gostaria de nunca ser infiel quer

aos segundos quer à primeira”. Também gostaria que minha vida me permitisse dizer que me comportei o mais possível de acordo com esse princípio. Por outro lado, não me importo muito com a lealdade aos “ismos” ...

O senhor se diz ao mesmo tempo um socialista e um liberal. Poderia explicar como concilia as duas posições?

Eu, na verdade, não acredito que requeiram conciliação. Defino o socialismo de um modo muito simples, como já disse antes, pela qualidade de vida de seus membros mais fracos.

Se se pensa, por exemplo, num dos fundadores do liberalismo moderno, John Stuart Mill, nota-se que ele também chegou ao socialismo por acreditar que para implementar o programa liberal, o programa da liberdade humana, é necessário uma distribuição justa de oportunidades, diminuindo-se a distância entre os membros mais ricos e os mais pobres da sociedade. E, se nos lembrarmos de Lord Beveridge, o criador do Estado de bem-estar social britânico, o caso é o mesmo. Durante a guerra, o governo da Grã-Bretanha criou uma comissão para organizar um programa de bem-estar social (do qual Beveridge era diretor), prevendo que com o fim do conflito haveria milhões de desempregados que não mais aceitariam a sina dos oprimidos. Beveridge preparou então todo um programa que foi pouco a pouco aceito pelo governo após a guerra. Ora, ele não era um socialista e não se definiu jamais como tal. Dizia que era um liberal e que o que estava propondo era, na verdade, a implementação definitiva do programa liberal, porque, se o liberalismo quer que todos sejam seres autônomos e autoconfiantes, então para ser livre é necessário que se tenha recursos, que haja um chão firme no qual se apoiar. A idéia de Lord Beveridge, que infelizmente não se impôs, era que toda essa assistência social, esse bem-estar social, toda essa provisão eram necessários como medidas temporárias. E isso porque ele partia do pressuposto de que, para ter a coragem, a ousadia de ser aventureosas e se arriscar, as pessoas precisam se sentir seguras – e segurança elas não podem obter por si próprias, mas deve ser oferecida e garantida pela grande sociedade. Se as pessoas se arriscam sozinhas, correm o perigo de ser abatidas por um grande fracasso, uma tragédia, uma crueldade ou coisa semelhante. Deve haver, portanto, essa garantia do Estado, o que eu chamo de seguro coletivo contra o infortúnio individual. Se isso existe, as pessoas se enchem de

coragem e, sem receio de tentar, logo podem tornar-se prósperas. Essa era a idéia de Beveridge.

Enfim, como vemos, se se considera o melhor na história do liberalismo e o melhor na história do socialismo, eles sempre convergem, há sempre essa conexão entre os dois. Para resumir, tudo se reduz à questão muito simples de que há dois valores igualmente indispensáveis para uma vida humana decente e digna: liberdade e segurança. Não se pode ter um sem que se tenha o outro. Esse é o meu ponto, mas infelizmente na prática política eles são normalmente justapostos e apresentados como tendo propósitos opostos, como sendo necessário sacrificar a segurança sob o argumento de que quanto maior ela for menos livre se é. A acusação mais comum hoje em dia é que o Estado de bem-estar social torna as pessoas dependentes, já que ninguém pode ser livre se depende de assistências de qualquer natureza: saúde, caridade e coisas do gênero. Isso tudo me soa muito cruel, porque eu sou um ser moral na medida em que me considero dependente de você. Em certo sentido, meu bem-estar depende do seu bem-estar, minha autonomia depende da sua autonomia. Assim, qualquer que seja a perspectiva da qual se parta, chega-se sempre à mesma questão de que, ou liberdade e segurança são obtidas juntas, ou não serão obtidas de modo algum. Esse é o ponto de encontro entre socialismo e liberalismo.

Em sua obra o senhor se refere freqüentemente a romances. O que acha que a literatura pode ensinar sobre a sociedade e sobre a condição humana? Mais especificamente, o senhor confessa ser Borges uma de suas grandes fontes inspiradoras. Poderia nos explicar em que um escritor que parece não tratar especificamente de questões sociais lhe é importante?

Devo começar lembrando que meus professores na Polônia nunca se preocuparam com as diferenças entre “filosofia social” e “sociologia propriamente dita”; mas, acima de tudo, consideravam romancistas e poetas seus camaradas de armas, não competidores, e muito menos antagonistas. Aprendi a considerar a sociologia uma daquelas numerosas narrativas, de muitos estilos e gêneros, que recontam – após terem primeiramente processado e reinterpretado – a experiência humana de estar no mundo. A tarefa conjunta de tais narrativas era oferecer um *insight* mais profundo do modo como essa experiência foi construída e pensada, e dessa maneira ajudar os seres humanos na sua luta pelo controle de seus destinos individuais e coletivos. Nessa tarefa, a narrativa sociológica não era “por direito”

superior a outras narrativas, pois tinha de demonstrar e provar seu valor e utilidade pela qualidade de seu produto. Eu, por exemplo, me lembro de ganhar de Tolstoi, Balzac, Dickens, Dostoievski, Kafka ou Thomas More muito mais *insight* sobre a substância das experiências humanas do que de centenas de relatórios de pesquisa sociológica. Acima de tudo, aprendi a não perguntar de onde uma determinada idéia vem, mas somente como ela ajuda a iluminar as respostas humanas à sua condição – assunto tanto da sociologia como das *belles-lettres*.

Compreendo, pois, a observação de Richard Rorty de que, se os futuros arqueólogos quisessem saber como era viver, buscar a felicidade e sofrer na nossa era agridoce, teriam muita sorte se encontrassem em alguma biblioteca os livros de Dickens e muito azar se encontrassem os de Heidegger. Quando se está seriamente interessado em colocar o pensamento, o sentimento e a ação humana no centro da pesquisa sociológica e em se tratar a sociologia como uma conversa contínua com os seres humanos, o veredicto de Rorty faz muito sentido. A lida diária com médias estatísticas, tipos, categorias e padrões facilmente faz com que se perca de vista a experiência. Um bom romance teria, então, um efeito salutar e sóbrio, relembando ao praticante dos “métodos sociológicos” qual deveria sempre ser o “negócio” da sociologia e que tipo de sabedoria ela deveria estar permanentemente buscando.

Não só a sociologia perde para a literatura quando se quer entender o que faz as pessoas serem o que são, conhecer o que pensam, os dilemas que enfrentam, suas alternativas etc. Muito pouco também se pode aprender sobre isso de escritos que estão extremamente distantes das experiências diárias, que as processam de modo a selecionar somente uma pequena parcela da condição humana. Pensemos, por exemplo, no grande Kant, que estabeleceu as fundações de nosso pensamento. Pois bem, nas suas tentativas de explicar o humano, ele desconsiderou todo o aspecto da condição humana que não fosse a razão, deixando de lado, portanto, as características emocionais, irracionais, erráticas, que também fazem parte dessa condição. Isso nos deixa com um quadro da humanidade muito empobrecido, que, se por um lado pode aumentar a elegância teórica e o prazer estético do relato lógico, de outro perde a comunicação com a experiência humana diária. Ora, se se entende a sociologia, como já mencionei antes, como um diálogo contínuo com a experiência humana, tal estratégia representa o fim do diálogo, pois com ela muito pouco se pode aprender sobre a humanidade.

O que aprendi com Borges? Acima de tudo, aprendi sobre os limites de certas ilusões humanas: sobre a futilidade de sonhos de precisão total, de exatidão absoluta, de conhecimento completo, de informação exaustiva sobre tudo; enfim, sobre as ambições humanas que, no final, se revelam ilusórias e nos mostram impotentes. Lembremos, por exemplo, do conto de Borges que fala sobre o mapa: o sonho do mapa exato que acaba ficando do mesmo tamanho da própria coisa mapeada e, portanto, sem nenhuma utilidade. Não me ocorre nenhum filósofo ou sociólogo que tenha podido tratar de tais questões de forma tão persuasiva, tão convincente, tão espetacular. Em parte isso se deve à posição muito luxuosa e mesmo invejável de nunca ter sido um acadêmico e de nunca ter estado submetido a uma disciplina. Fora dos muros da academia os romancistas desfrutam da liberdade que é negada, por exemplo, aos sociólogos profissionais, que têm seus trabalhos avaliados pela conformidade com os procedimentos que definem e distinguem a profissão, e não por sua relevância humana. Quando se envia um artigo a uma revista científica para ser avaliado por um “par”, numa opinião anônima, isso só tem um impacto: reduzir a originalidade ao denominador comum! Pois na verdade o que acontece é que essas opiniões fazem rebaixar todo pensamento original. Borges nunca teve que se submeter a esse tipo de coisa. Note que os dois cientistas sociais da modernidade realmente interessantes e ainda hoje extremamente tópicos foram Marx e Simmel, e eles têm também essa característica em comum: ambos eram *free lancers* e nenhum deles ensinou nas universidades!

Ao contrário dos acadêmicos, portanto, os romancistas podem, aberta e sem a menor vergonha, recorrer a estratégias que os primeiros desconsiderariam arrogantemente como “meras intuições”, “puras suposições” ou mesmo “construções da imaginação”. É por agirem assim que eles podem abrir novas possibilidades interpretativas que os profissionais de *bona fide* dificilmente iriam suspeitar ou mesmo notar.

Mas, acima de tudo, a maior vantagem da narrativa dos romancistas é que ela se aproxima mais da experiência humana do que a maioria dos trabalhos e relatórios das ciências sociais. Elas são capazes de reproduzir a não-determinação, a não-finalidade, a ambivalência obstinada e insidiosa da experiência humana e a ambigüidade de seu significado – todas características muito marcantes do modo de o ser humano estar no mundo, mas que a ciência social se inclina a ver como “impressões falsas”, originárias da ignorância ou do conhecimento insuficiente.

O senhor tem sempre enfatizado a necessidade de todos nós “questionarmos ostensivamente as premissas de nosso modo de vida”. Teria alguma sugestão a nos dar sobre as respostas a esses questionamentos?

Maurice Blanchot disse certa vez, em palavras que ficaram famosas, que as respostas são a má sorte das perguntas. De fato, cada resposta implica fechamento, fim da estrada, fim da conversa. Também sugere nitidez, harmonia, elegância; enfim, qualidades que o mundo narrado não possui. Tenta forçar o mundo numa camisa-de-força na qual ele definitivamente não cabe. Corta as opções, a multidão de sentidos e possibilidades que a condição humana implica a cada momento. Promete falsamente uma solução simples para uma busca provocada e impelida pela complexidade. Também, pois declara que as contradições e as incompatibilidades que provocam as questões são fantasmas – efeitos de erros lingüísticos ou lógicos, em vez de qualidades endêmicas e irremovíveis da condição humana.

Creio que a experiência humana é mais rica do que qualquer uma de suas interpretações, pois nenhuma delas, por mais genial e “compreensiva” que seja, poderia exauri-la. Aqueles que embarcam numa vida de conversação com a experiência humana deveriam abandonar todos os sonhos de um fim tranqüilo de viagem. Essa viagem não tem um final feliz – toda a felicidade se encontra na própria jornada.

O senhor descreveu modestamente um de seus livros mais recentes como um discussion paper. Diria que é por acaso ou propositadamente que tem se dedicado a escrever ensaios?

No curso de meio século de estudos e de escrita, nunca consegui adquirir a habilidade de terminar um livro... Com o passar do tempo reconheço que todos os meus livros foram entregues ao editor inacabados. Em regra, antes mesmo que o manuscrito seja impresso, fica claro para mim que o que há pouco me parecia “o fim” era, de fato, um começo – com uma seqüência desconhecida, mas tremendamente necessária. Por trás de cada resposta percebo que novas questões estão piscando; que mais, muito mais restou a ser explorado e compreendido, e muito pouco, de fato, foi revelado pelo “acabamento bem-sucedido” das explorações passadas. As perguntas mais intrigantes e provocantes emergem, via de regra, após as respostas. No decurso dos anos aprendi a apreciar a queixa de Adorno sobre a convenção linear da nossa escrita: por causa dela nós

não conseguimos transmitir a lógica do pensamento que, diferentemente da escrita, move-se em círculos e está invariavelmente forçada, por seu próprio progresso, a fazer perpétuos retornos.

O senhor já foi descrito como um “profeta da pós-modernidade” e os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade” aparecem em títulos de quatro de seus livros. Estaria sugerindo que uma mudança cultural e social significativa ocorreu na última geração, suficientemente grande para que falemos de um novo período da história?

Uma das razões pelas quais passei a falar em “modernidade líquida” e não em “pós-modernidade” (meus trabalhos mais recentes evitam esse termo) é que fiquei cansado de tentar esclarecer uma confusão semântica que não distingue sociologia pós-moderna de sociologia da pós-modernidade, “pós-modernismo” de “pós-modernidade”. No meu vocabulário, “pós-modernidade” significa uma sociedade (ou, se se preferir, um tipo de condição humana), enquanto “pós-modernismo” refere-se a uma visão de mundo que pode surgir, mas não necessariamente, da condição pós-moderna. Procurei sempre enfatizar que, do mesmo modo que ser um ornitólogo não significa ser um pássaro, ser um sociólogo da pós-modernidade não significa ser um pós-modernista, o que definitivamente não sou. Ser um pós-modernista significa ter uma ideologia, uma percepção do mundo, uma determinada hierarquia de valores que, entre outras coisas, descarta a idéia de um tipo de regulamentação normativa da comunidade humana, assume que todos os tipos de vida humana se equivalem, que todas as sociedades são igualmente boas ou más; enfim, uma ideologia que se recusa a fazer qualquer julgamento e a debater seriamente questões relativas a modos de vida viciosos e virtuosos, pois, no limite, acredita que não há nada a ser debatido. Isso é pós-modernismo. Mas eu sempre estive interessado na sociologia da pós-modernidade, ou seja, meu tema tem sempre sido compreender esse tipo curioso e em muitos sentidos misterioso de sociedade que vem surgindo ao nosso redor; e a vejo como uma condição que ainda se mantém eminentemente moderna na suas ambições e *modus operandi* (ou seja, no seu esforço de modernização compulsiva, obsessiva), mas que está desprovida das antigas ilusões de que o fim da jornada estava logo adiante. É nesse sentido que pós-modernidade é, para mim, modernidade sem ilusões.

Diferentemente da sociedade moderna anterior, que chamo de “modernidade sólida”, que também tratava sempre de desmontar a realidade

herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Sem dúvida a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “re-enraizado”, agora todas as coisas – empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. – tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições.

Como um exemplo dessa perspectiva, li outro dia que um famoso arquiteto de Los Angeles estava se propondo a construir casas que permanecessem lindas “para sempre”. Ao ser perguntado o que queria dizer com isso, ele teria respondido: até daqui a vinte anos! Isso é “para sempre”, grande duração, hoje. O que me interessa é, portanto, tentar compreender quais as conseqüências dessa situação para a lógica do indivíduo, para seu cotidiano. Virtualmente todos os aspectos da vida humana são afetados quando se vive a cada momento sem que a perspectiva de longo prazo tenha mais sentido.

Jean-Paul Sartre aconselhou seus discípulos em todo o mundo a ter um projeto de vida, a decidir o que queriam ser e, a partir daí, implementar esse programa consistentemente, passo a passo, hora a hora. Ora, ter uma identidade fixa, como Sartre aconselhava, é hoje, nesse mundo fluido, uma decisão de certo modo suicida. Se se toma, por exemplo, os dados levantados por Richard Sennett – o tempo médio de emprego em Silicon Valley, por exemplo, é de oito meses –, quem pode pensar num *projet de la vie* nessas circunstâncias? Na época da modernidade sólida, quem entrasse como aprendiz nas fábricas da Renault ou da Ford iria com toda a probabilidade ter ali uma longa carreira e se aposentar após 40 ou 45 anos. Hoje em dia, quem trabalha para Bill Gates por um salário talvez cem vezes maior não tem idéia do que poderá lhe acontecer dali a meio ano! E isso faz uma diferença incrível em todos os aspectos da vida humana.

No meu livro mais recente, *Liquid love*, exploro o impacto dessa situação nas relações humanas, quando o indivíduo se vê diante de um dilema terrível: de um lado, ele precisa dos outros como o ar que respira, mas, ao mesmo tempo, tem medo de desenvolver relacionamentos mais profundos que o imobilizem em um mundo em permanente movimento.

Em muitas partes de sua obra o senhor soa nostálgico, às vezes até mesmo do que chama de “modernidade sólida”, quando a humanidade aparentemente era menos ansiosa e tinha uma vida mais estável e segura. Concorde com essa interpretação?

Eu não diria isso. Não acredito que haja um progresso linear no que diz respeito à felicidade humana. Podemos dizer que, como um pêndulo, nos movemos de tempos mais felizes para tempos menos felizes e de menos felizes para mais felizes. Hoje temos medo e somos infelizes do mesmo modo como também tínhamos medo e éramos infelizes há cem anos, mas por razões diferentes. A modernidade sólida tinha um aspecto medonho: o espectro das botas dos soldados esmagando as faces humanas. Virtualmente todo mundo, quer da esquerda quer da direita, assumia que a democracia, quando existia, era para hoje ou para amanhã, mas que uma ditadura estava sempre à vista; no limite, o totalitarismo poderia sempre chegar e sacrificar a liberdade em nome da segurança e da estabilidade. Por outro lado, como Sennett mostrou, a antiga condição de emprego poderia destruir a criatividade e as habilidades humanas, mas construía, por assim dizer, a vida humana, que podia ser planejada. Tanto os trabalhadores como os donos de fábrica sabiam muito bem que iriam se encontrar novamente amanhã, depois de amanhã, no ano seguinte, pois os dois lados dependiam um do outro. Os operários dependiam da Ford assim como esta dependia dos operários, e porque todos sabiam disso podiam brigar uns com os outros, mas no final tendiam a concordar com um *modus vivendi*. Essa dependência recíproca mitigava, em certo sentido, o conflito de interesses e promovia algum esforço positivo de coexistência, por menor que fosse.

Bem, nada disso existe hoje. Os medos e as infelicidades de agora são de outra ordem. Dificilmente outro tipo de stalinismo voltará e o pesadelo de hoje não é mais a bota dos soldados esmagando as faces humanas. Temos outros pesadelos. O chão em que piso pode, de repente, se abrir como num terremoto, sem que haja nada ao que me segurar. A maioria das pessoas não pode planejar seu futuro muito tempo adiante. Os acadêmicos são umas das poucas pessoas que ainda têm essa possibilidade. Na maioria dos

empregos podemos ser demitidos sem uma palavra de alerta. Você chama isso nostalgia? Não sei... Para pessoas que viveram no tipo de sistema Ford, semitotalitário, que tinha uma tendência totalitária inerente, como Hannah Arendt dizia, nossas apreensões devem parecer incompreensíveis!

A questão é que, como já disse antes, aproximando-me dos meus 80 anos, não mais acredito que possa existir algo como uma sociedade perfeita. A vida é como um lençol muito curto: quando se cobre o nariz os pés ficam frios, e quando se cobrem os pés o nariz fica gelado. Há sempre um custo a ser pago para a melhora numa determinada direção. Mas insisto que a sociedade que obsessivamente se vê como não sendo boa o suficiente é a única definição que posso dar de uma boa sociedade.

O senhor subscreveria a motto de Romain Rolland sobre o “pessimismo da inteligência” e o “otimismo da vontade”?

Pessimismo? No meu entender, o otimista é aquele que acredita que este é o melhor dos mundos possíveis. E o pessimista é aquele que suspeita que o otimista tem razão... Nesse quadro, não me identifico nem com o otimista nem com o pessimista, pois acredito que o mundo possa ser melhorado e que essa mera crença é instrumental em torná-lo melhor...

Qual seria sua mensagem para os jovens de hoje?

Gostaria que tentassem, apesar de tudo (e talvez esteja aí o elemento de nostalgia que você notou), apesar de todas as tendências em contrário e de todas as pressões de fora, reter na consciência e na memória o valor da durabilidade, da constância, do compromisso. Eles não podem mais contar, como a antiga geração, com a natureza permanente do mundo lá fora, com a durabilidade das instituições que tinham antes toda a probabilidade de sobreviver aos indivíduos. Isso não é mais possível e, na verdade, a vida humana individual, apesar de ser muito curta, abominavelmente curta, é a *única* entidade da sociedade de agora que tem sua longevidade aumentada. Sim, somente a vida humana individual vê crescer sua durabilidade, enquanto a vida de todas as outras entidades sociais que a rodeiam – instituições, idéias, movimentos políticos – é cada vez mais curta. Assim, o único sentido duradouro, o único significado que tem chance de deixar traços, rastros no mundo, de acrescentar algo ao mundo exterior, deve ser fruto de seu próprio esforço e trabalho. Os jovens podem contar unica-

mente com eles próprios e só haverá em suas vidas o sentido e a relevância que forem capazes de lhes dar. Sei que essa é uma tarefa muito difícil... mas é a única coisa que posso lhes dizer.

Resumo

Nesta entrevista, o sociólogo Zygmunt Bauman reflete sobre vários aspectos da “sociologia humanística” que pratica e também sobre momentos memoráveis de sua trajetória, desde a Polônia comunista até a Inglaterra neo-liberal de Tony Blair.

Palavras-chave: Modernidade; Pós-modernidade; Filosofia; Sociologia; Socialismo.

Abstract

In this interview, sociologist Zygmunt Bauman reflects on several aspects of the “humanistic sociology” he practices and also about unforgettable moments of this trajectory from communist Poland to Tony Blair’s neo-liberal England.

Keywords: Modernity; Pos-modernity; Philosophy; Sociology; Socialism.

Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke é professora aposentada da Faculdade de Educação da USP e pesquisadora associada do Center of Latin American Studies, Universidade de Cambridge. É autora, entre outros, de *Nisia Floresta, o Carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural* (Hucitec, 1996) e *As muitas faces da história* (Unesp, 2000), editado também em inglês, *The new history: confessions and conversations* (Polity Press, 2002).