

Admirável Mundo Novo: o novo contexto da política

*Anthony Giddens**

A modernidade acreditou que, como coletivo humano, quanto mais soubéssemos sobre a realidade social e material mais seríamos capazes de controlá-las em benefício dos nossos interesses e nos tornaríamos mestres do nosso próprio destino. Bem ao contrário, o mundo de hoje é aquele da incerteza e do risco produzidos. A globalização tem significado a transformação dos sistemas econômicos e da estratificação, assim como dos contextos da experiência social -o cotidiano, as intimidades da existência pessoal e as tradições culturais e políticas herdadas, o que tem expandido a reflexividade social. O mundo demanda uma política radical reconstituída, traçada a partir do conservadorismo filosófico, mas, também, preservando valores associados ao socialismo, visando a democratização da democracia.

Meu presente tema é sobre um mundo que nos tomou de surpresa. O mundo do fim do século vinte não resultou no que os pensadores do Iluminismo anteciparam, quando procuraram dar um sentido à história, buscando superar a influência da tradição e do dogma. Acreditavam, com razão, que, como humanidade coletiva, quanto mais viéssemos a conhecer a realidade social e material, mais seríamos capazes de controlá-la em função de nossos próprios interesses. Em particular, no caso da vida social, os seres humanos poderiam tornar-se não somente autores, mas donos de seu próprio destino.

Mas, os eventos não confirmaram esta idéia. O mundo em que vivemos hoje não é sujeito a um controle humano rígido -o que fazia parte das ambições da Esquerda e, poderia se dizer, dos pesadelos da Direita. Bem ao contrário, é um mundo de deslocamentos e incertezas, um mundo que nos escapa. E, de forma perturbadora, o que se supunha criar uma certeza sempre maior -o avanço do conhecimento e da intervenção humana - está, na realidade, profundamente envolvido nesta imprevisibilidade. Os exemplos abundam. Consideremos, por exemplo, o debate sobre aquecimento global, que diz respeito

* Professor do Kings College da Universidade de Cambridge.

Este texto, inédito, deverá compor um livro do autor com publicação prevista para este ano, na Inglaterra.

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul/dez.1994

aos possíveis efeitos das atividades humanas sobre mudanças climáticas. O aquecimento global está ocorrendo ou não? Provavelmente, a maioria dos cientistas concorda que está; mas há outros que questionam a própria existência desse fenômeno climático ou a teoria desenvolvida para explicá-lo. Se o aquecimento global está de fato ocorrendo, suas consequências são difíceis de avaliar e são problemáticas — pois é algo que não tem nenhum precedente real.

Sobre as incertezas então criadas eu me referirei, genericamente, como *incerteza produzida*¹. A vida tem sido sempre um negócio arriscado. A intrusão da incerteza produzida em nossas vidas não significa que a nossa existência, a nível individual ou coletivo, é mais arriscada do que costumava sê-lo. Ao contrário, as origens e a abrangência do risco se modificaram (Beck, 1992). O risco produzido² é o resultado da intervenção humana na natureza e

nas condições da vida social. As incertezas e as oportunidades que ele cria são, em grande parte, novas. Não podem ser tratadas com os antigos remédios: mas, tampouco, elas respondem às receitas do Iluminismo: mais conhecimento, mais controle. Colocado de forma mais correta, os tipos de reação que possamos ter às incertezas hoje são, frequentemente, relativos tanto ao "controle do dano"³ e ao "reparo"⁴, quanto a um processo sem fim de domínio crescente do conhecimento.

O avanço da incerteza produzida é o resultado do desenvolvimento de longo-prazo das instituições modernas; mas *acelerou-se* também, como resultado de uma série de mudanças que transformaram a sociedade e a natureza nas últimas quatro ou cinco décadas. É essencial indicar com precisão estas mudanças se formos apreender o contexto modificado da vida política na atualidade. Três conjuntos de mudanças são particularmente importantes; elas afetam, em especial, os países industrializados, mas, até certo ponto, causam um impacto de abrangência mundial.

Globalização, tradição, incerteza

Em primeiro lugar, há a influência da *globalização* intensificante — uma noção sobre a qual muito se fala hoje em dia, ainda que entendida de forma insuficiente. A globalização não é somente, ou mesmo, fundamentalmente, um fenômeno econômico; tampouco deveria ser equacionada à emergência de um "sistema mundial". Globalização é realmente a transformação do espaço e do tempo. Eu a definiria como *ação à distância* e relacionaria sua intensificação

1 *Manufactured uncertainty*, no original

2 *Manufactured risk*, no original.

3 *Damage control*, no original.

4 *Repair*, no original

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

em anos recentes ao desenvolvimento dos meios de comunicação e de transporte de massa rápidos (Giddens, 1990).

A globalização não é só a criação do sistema de grande escala, mas é, também, a transformação dos contextos da experiência social. Nossas atividades cotidianas são cada vez mais influenciadas por eventos acontecendo do outro lado do mundo; e, de forma recíproca, hábitos de estilos de vida local tornam-se globalmente consequentes. Assim, minha decisão de comprar uma determinada roupa tem implicações não somente para a divisão internacional do trabalho, mas para os eco-sistemas da terra.

A globalização não deve ser vista simplesmente como um fenômeno que "está ali"⁵, mas, também, como o que "está aqui"⁶: ela afeta não somente espaços locais, mas afeta até as intimidades da existência pessoal, já que atua de modo a transformar a vida cotidiana. Não constitui um processo único, mas uma mistura complexa de processos, que frequentemente atuam de forma contraditória, produzindo conflitos, desarticulações e novas formas de estratificação. Assim, por exemplo, a emergência dos nacionalismos regionais e uma maior ênfase das identidades locais estão diretamente relacionados com as influências globalizantes em relação às quais eles se opõem.

Em segundo lugar, e em parte como resultado direto da globalização, hoje podemos falar na emergência de uma *ordem social pós-tradicional* (Giddens, 1994). Uma ordem pós-tradicional não é aquela onde a tradição desaparece — longe disto. É aquela onde a tradição modifica o seu status.

Nela, as tradições *devem explicar-se* e abrir-se ao questionamento ou ao debate. A primeira vista, tal afirmação pode parecer estranha. Pois a modernidade e as tradições não estiveram sempre em colisão? Não foi, em primeiro lugar, a superação da tradição o principal impulso do pensamento Iluminista?

No entanto, nas primeiras fases do desenvolvimento das sociedades modernas, foi da maior importância recolocar a tradição em evidência para estabilizar a ordem social. Tradições grandiosas foram inventadas ou reinventadas, tais como a do nacionalismo ou da religião. Não menos importantes foram as tradições reconstruídas de um tipo mais terra-a-terra, relativas, entre outras áreas da vida social, à família, ao gênero e à sexualidade. Em vez de serem dissolvidas, elas foram reformadas de modo a fixar firmemente as mulheres no lar, a reforçar a divisão entre os sexos e a estabilizar certos cânones "normais" de comportamento sexual. Mesmo a ciência, aparentemente opondo-se inteiramente aos modos tradicionais do pensamento, tornou-se, em si, um tipo de tradição. Isto é, a ciência tornou-se uma "autoridade" para a qual se poderia recorrer de mo-

5 "out there", no original.

6 "in here" no original.

do relativamente inquestionável, a fim de se enfrentar dilemas ou lidar com problemas.

Numa sociedade globalizante e culturalmente cosmopolita as tradições são obrigadas a se expor abertamente: elas devem apresentar motivos ou justificativas. As vezes isto resulta das lutas ativas dos movimentos sociais. O feminismo, por exemplo, problematizou a feminilidade, colocando as questões de gênero e sexualidade no domínio público. A questão da masculinidade manteve-se inarticulada por longo período, como parte das tradições de gênero sobre as quais não se falava. Mas, é claro que agora a questão sobre "o que é ser homem" tornou-se um assunto de debate aberto.

O surgimento do *fundamentalismo* deve ser visto em contraste, e tendo como pano de fundo, com a emergência da sociedade pós-tradicional. O termo "fundamentalismo" tem sido amplamente usado somente em época bem recente, já que por volta dos anos cinquenta ele não constava do Oxford English Dictionary. Aqui, como em outra parte, o surgimento de um novo conceito assinala a emergência de novas forças sociais. O que é fundamentalismo? E, assim argumentarei, nada mais do que *a tradição defendida de forma tradicional*, mas onde este modo de defesa tem sido largamente colocado em dúvida. O caso sobre as tradições é que não é preciso, realmente, justificá-las: elas contêm suas próprias verdades - uma verdade ritual, defendida como correta por aquele que nela crê. Numa ordem cosmopolita global, no entanto, tal defesa das tradições torna-se perigosa, porque é, essencialmente, uma recusa ao diálogo. O fundamentalismo tende a acentuar a "pureza" de um certo conjunto de doutrinas, não porque deseja destacá-las das outras tradições, mas porque é uma rejeição de um modelo de verdade relacionada ao engajamento dia-lógico de idéias num espaço público. Também é perigoso porque beira um potencial de violência. Fundamentalismos podem surgir em todos os domínios da vida social onde a tradição se torna algo sobre o qual *se decide*, em vez de apenas ser aceita como algo dado. Surgem não só fundamentalismos de religião, mas de etnia, de gênero e família, entre outros.

A transformação da tradição nos dias atuais está estreita-

mente relacionada à transformação da natureza. Tradição e natureza costumavam ser, e de fato o eram, "paisagens" relativamente fixas estruturando a atividade social. A dissolução da tradição, entendida em sua forma tradicional, se entrelaça com o desaparecimento da natureza -onde "natureza" diz respeito" ao meio ambiente e eventos ocorridos independente da ação humana. A incerteza produzida penetra em todas as arenas da vida expostas a tomadas de decisões. Considere-se, por exemplo, a reprodução humana. Para muitas mulheres a vida costumava ser um rodízio mais ou menos crônico de gravidez, nascimento e cuidados com crianças. Foram mudanças na tradição que, antes de tudo, alteraram esta situação. Com a formação das famílias

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

pequenas, ter uma criança tornou-se uma decisão mais diferenciada em relação ao que era antes, e a sexualidade começou a se desvincular da reprodução. A introdução de novas tecnologias reprodutivas, porém, mudou ainda mais a "paisagem" pré-estabelecida, pois agora é possível reproduzir-se mesmo sem nenhum contato sexual.

A terceira mudança básica que afeta as sociedades contemporâneas é a expansão da *reflexividade social*. Numa sociedade "destradicionalizada"⁷ o indivíduo deve habituar-se a filtrar todos os tipos de informação relevante para sua situação e a agir rotineiramente baseado naquele processo de filtragem. Vejamos a decisão de se casar. Tal decisão deve ser feita estando-se ciente de que a natureza do casamento mudou em aspectos básicos nas últimas poucas décadas, que os hábitos e as identidades sexuais mudaram também e que as mulheres exigem mais autonomia para as suas vidas do que jamais o fizeram antes. Ademais, tal conhecimento não é somente um conhecimento sobre uma realidade social independente; na prática, ele influencia o que aquela realidade realmente é. O crescimento da reflexividade social é um fator da maior importância que introduz um deslocamento entre conhecimento e controle — uma fonte primordial de incerteza produzida.

Um mundo de reflexividade intensificada é um mundo de *peessoas inteligentes*. Não quero dizer com isso que as pessoas são mais inteligentes do que costumavam sê-lo. Numa ordem pós-tradicional, os indivíduos devem, mais ou menos, engajar-se num mundo mais amplo se quiserem nele sobreviver. A informação produzida por especialistas — inclusive o conhecimento científico — não pode mais ser inteiramente confinada a grupos específicos, mas, é rotineiramente interpretada e colocada em prática por indivíduos leigos no curso de suas ações cotidianas.

O desenvolvimento da reflexividade social é a influência chave sobre uma variedade de mudanças que, de outro modo, parecem ter pouco em comum umas com as outras. Logo, a emergência do "pós-Fordismo" nas empresas industriais é comumente analisada em termos de mudança tecnológica, particularmente a influência da tecnologia da informação. Mas, uma razão fundamental para o crescimento da "produção flexível" e das "decisões de baixo-para-cima" é que um universo de alta reflexividade leva a uma maior autonomia de ação, que a empresa deve reconhecer e levar em conta.

O mesmo se aplica à burocracia e à esfera da política. A autoridade burocrática, como Max Weber deixou claro, costumava ser a condição necessária da eficiência organizacional. Este não é mais o caso para uma sociedade ordenada reflexivamente e que opera num contexto de incerteza produzida. Os

dinossauros da era pós-tradicional -os velhos sistemas burocráticos - começam a desaparecer. No domínio da política, o Estado não pode mais tratar, de forma automática, os seus cidadãos como "sujeitos". Demandas por reconstrução política, pelo fim da corrupção, além de um descontentamento generalizado pelos mecanismos políticos ortodoxos são todos, de alguma forma, expressões da reflexividade social crescente.

Socialismo, conservadorismo e neo-liberalismo

É nos termos destas mudanças que deveríamos tentar explicar porque o socialismo está padecendo. Na forma do Comunismo Soviético, no Leste, ou do "compromisso de bem-estar-social" Keynesiano no Oeste, o socialismo funcionou de forma bem tolerável quando a maior parte do risco era externo - e não produzido - e onde o nível de globalização e de reflexividade social era relativamente baixo. Quando estas circunstâncias não eram mais pertinentes, o socialismo ou ruiu ou se voltou para a defensiva; por certo, ele não se encontra mais na vanguarda da "história".

O socialismo baseou-se no que se poderia chamar de um modelo cibernético" da vida social, o qual fortemente re-flete a perspectiva Iluminista mencionada no início do texto. Conforme o modelo cibernético, um sistema —no caso do socialismo, a economia —pode ser melhor organizado quando subordinado a uma inteligência dirigente —o Estado, entendido de uma forma ou outra. Mas, enquanto tal fundamentação possa funcionar de forma razoavelmente eficiente para sistemas mais coerentes, tal como numa sociedade de baixa reflexividade e com hábitos de estilos de vida bastante fixos, isto não ocorre naqueles sistemas altamente complexos.

Sistemas muito complexos dependem de uma grande quantidade de *inputs* de baixo-impacto para manter sua coerência e são providos por uma variedade de decisões locais sobre preço, produção e consumo em situações de mercado. O cérebro humano funciona, provavelmente, também desta forma. Pensou-se uma vez que o cérebro era um sistema cibernético, no qual o córtex era responsável por integrar o sistema nervoso central como um todo. No entanto, as teorias atuais enfatizam muito mais o significado de *inputs* de baixo-impacto para produzir uma integração neural eficiente.

A proposição de que o socialismo se encontra em sérias dificuldades é bem menos controversa agora do que o era bem poucos anos atrás. Mais heterodoxa, penso eu, é uma segunda afirmativa que desejo fazer: que o conservadorismo enfrenta problemas de um tipo tão profundo quanto aqueles. Como pode ser, já que o conservadorismo tem triunfado mundo afora nos rastros do projeto desintegrado do socialismo? Aqui, entretanto, devemos diferenciar entre o conservadorismo e a Di-

reita. O que veio a ser entendido como "a Direita" é hoje o neo-liberalismo, cujos vínculos com o conservadorismo são, quando muito, tênues. Pois, se o conservadorismo significa algo, é o desejo de preservar -e, especificamente, significa a conservação da tradição como a "sabedoria herdada do passado". Neste sentido, quase elementar, o neo-liberalismo não é conservador. Ao

contrário, ele suscita processos radicais de mudança, estimulados pela incessante expansão dos mercados. Paradoxalmente, a Direita aqui se tornou radical; enquanto a Esquerda procura preservar, tentando principalmente proteger, por exemplo, o que resta do Estado de bem-estar-social.

Numa sociedade pós-tradicional, a preservação da tradição não pode se apoiar no significado que teve anteriormente, qual seja, a relativa preservação irre-flexiva do passado. Porque a tradição defendida de forma tradicional torna-se fundamentalis-mo, uma visão por demais dogmática para que nela se baseie um conservadorismo que vê na realização da harmonia social -ou de "uma nação" - uma de suas principais *raison d'être*.

Porém, o neo-liberalismo torna-se internamente *contraditório* e de forma cada vez mais visível. Por um lado, o neo-liberalismo é hostil à tradição; ele é, de fato, uma das principais forças varrendo a tradição em todos os lugares, como resultado do desenvolvimento das forças de mercado e de um individualismo agressivo. Mas, por outro lado, o neo-liberalismo *depende* da persistência da tradição pela legitimidade que ela tem e por sua ligação ao conservadorismo naquilo que diz respeito à nação, religião, gênero e família. Não tendo nenhum embasamento teórico apropriado, sua defesa da tradição nestas áreas da vida social assume, normalmente, a forma do fundamentalismo. O debate sobre "valores da família" fornece um bom exemplo. Na esfera econômica, supõe-se que o individualismo reine no mercado e que o raio de abrangência do mesmo se amplie grandemente. No entanto, a expansão em grande escala da sociedade de mercado tem sido uma causa fundamental no fomento daquelas forças desintegradoras que afetam a vida da família; o neo-liberalismo, ao diagnosticar estas forças desintegradoras, veste o seu manto fundamentalista e energeticamente a elas se opõe. Isto constitui, de fato, uma mistura instável (Gray, 1993).

Se o socialismo e o conservadorismo se desintegraram e o neo-liberalismo é paradoxal, poder-se-ia, então, voltar-se para o "liberalismo" em si -capitalismo mais democracia liberal, mas despojados dos fundamentalis-mos da Nova Direita -do modo que, digamos, Francis Fukuyama argumentou? (Fukuyama, 1992). Penso que não, por razões que simplesmente enuncia-Foi aqui, mas que elaborarei mais adiante. Um capitalismo em constante expansão vai con-tra não somente os limites ambientais, no que diz respeito aos recursos da terra, mas contra os limites da modernidade na forma da incerteza produzida.

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

A democracia liberal, baseada num sistema eleitoral-partidário que opera a nível do estado-na-ção, não está bem equipada para satisfazer as demandas de uma cidadania coletiva reflexiva num mundo globalizante. É a combinação entre capitalismo e democracia liberal provê apenas meios limitados para gerar solidariedade social.

Tudo isto revela, com suficiente clareza, o esgotamento das ideologias políticas recebidas. Deveríamos, por acaso, aceitar, como afirmam alguns pós-modernistas, que o Iluminismo se exauriu e que devemos levar o mundo mais ou menos como está, com todas as suas barbaridades e limitações? Certamente que não. A última coisa de que necessitamos agora é de um tipo de "novo medievalismo", o que seria um confissão de impotência face a forças maiores que nós mesmos. Vivemos num mundo radicalmente danificado, para o qual são necessários remédios radicais. No entanto, há uma questão muito real e difícil de encarar: a relação problemática entre conhecimento e controle, exemplificada pela difusão do risco produzido. O radicalismo político não pode mais inserir-se, como fez o socialismo, no espaço que se estende entre um passado abandonado e um futuro feito pela mão humana. Mas

certamente não se pode ficar satisfeito com o radicalismo neoliberal, isto é, com um abandono do passado levado pelo jogo errático das forças de mercado. A possibilidade, ou mesmo a necessidade, de uma política radical não morreu juntamente com tudo aquilo que desmoronou; mas tal política só pode ser vagamente identificada com as orientações comuns da Esquerda. A política radical deve lidar com um mundo que avançou contra os limites da modernidade.

O que se poderia chamar de "conservadorismo filosófico" - uma filosofia da proteção, conservação e solidariedade - adquire uma nova relevância para o radicalismo político hoje. A idéia de conviver com a imperfeição, desde há muito uma ênfase preponderante do conservadorismo filosófico, poderia tornar-se aqui numa causa radical. Um programa político radical - que toma as coisas pela raiz - deve reconhecer que confrontar o risco produzido não pode ser uma postura tipo "mais do mesmo", ou seja, uma exploração sem fim do futuro, às custas da proteção do presente ou do passado.

Com certeza, não é por acaso que estes são exatamente os temas da força política que mais pode reivindicar como herança o manto do radicalismo de Esquerda: o movimento verde. Ao mesmo tempo, esta mesma reivindicação tem ajudado a obscurecer as afinidades bastante óbvias entre o pensamento ecológico - em particular a "ecologia profunda" e o conservadorismo filosófico. Em cada caso há uma ênfase na conservação, restauração e reparo. Porém, a teoria política verde torna-se vítima da "falácia naturalista" e está obstinada pelos seus próprios fundamentalismos. Em outras palavras, para suas propostas ela depende de um apelo pa-

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

ra um retorno à "natureza". Contudo, a natureza não mais existe! Não mais podemos defender a natureza de forma natural, do mesmo modo que não podemos defender a tradição de forma tradicional - ainda assim, cada uma delas *precisa* ser defendida com frequência.

Uma estrutura de análise para a política radical

Nossa relação com a natureza - ou o que já não é mais natureza - é uma das dimensões institucionais da sociedade moderna relacionada, particularmente, ao impacto da indústria, da ciência e da tecnologia sobre a mesma. Apesar de estreitamente ligadas a ele, as consequências do industrialismo podem ser diferenciadas da influência parcialmente independente do capitalismo, definido como sistema de empresas econômicas em um mercado competitivo, onde os produtos e a torça de trabalho são mercadorias. Se a força opositora do socialismo tornou-se mais moderada, deveria um sistema capitalista reinar sem desafios? Penso que não. Os mercados capitalistas não-re-gulados ainda apresentam muitos dos resultados negativos que os socialistas têm apontado desde muito, inclusive no que diz respeito ao domínio dos imperativos econômicos sobre todas as outras áreas, a universalização da proteção de mercadorias e a polarização da riqueza e da renda. A crítica a estas tendências continua, com certeza, tão importante como nunca, mas hoje não consegue desenvolver-se de forma efetiva porque parte do modelo cibernético do socialismo.

Seja o que for que Marx tenha dito a respeito, o poder administrativo e político não deriva diretamente do controle dos meios de produção. Opondo-se ao autoritarismo político, encontra-se a influência da democracia - o termo favorito do momento. Pois quem não é um democrata nos dias de hoje? No entanto, a questão é o que exatamente deveríamos entender por

democracia. Porque, justo quando os sistemas liberais democráticos parecem difundir-se por toda parte, eles se encontram sob intensa pressão nas próprias sociedades onde se originaram.

O problema da democracia, devo argumentar, está estreitamente vinculado a uma outra dimensão da ordem social moderna: o controle dos meios de violência. Lidar com a violência não faz geralmente parte das formas convencionais da teoria política, seja ela de Esquerda, de Direita ou liberal. Todavia, o entrelaçamento dos fundamentalismos torna-se um motivo de séria preocupação, já que, nas condições sociais atuais, muitas culturas diferentes são levadas a se relacionar umas com as outras.

Baseado nos comentários anteriores, quero propor uma estrutura de análise de seis tópicos para uma política radical reconstituída; um esquema traçado a partir do conservadorismo filosófico, mas que preserva alguns dos valores centrais até

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul/dez.1994

até agora associados ao pensamento socialista. Porém, não pretendo desenvolver nenhum destes tópicos no nível do detalhamento que seria necessário para justificá-los plenamente, ou mesmo para explicitar suas implicações de políticas de ação.

(1) Deveria haver um modo de vida para restabelecer as *solidariedades danificadas*⁸, o que poderia, às vezes, implicar na preservação seletiva, ou mesmo, na reinvenção da tradição. Este teorema se aplica a todos os níveis que relacionam ações individuais, não somente a grupos ou mesmo a Estados, mas, também, a sistemas mais globalizados. É importante entender que esta colocação não busca reviver a idéia de sociedade civil, tão popular entre alguns setores da Esquerda. Por razões que não discutirei aqui, o conceito de uma "sociedade civil", que se estende entre o indivíduo e o Estado, é um conceito suspeito quando aplicado às condições sociais atuais. Hoje em dia, deveríamos falar mais das condições reordenadas de vida individual e coletiva, que produzem, por certo, formas de desintegração social, mas oferecem, também, novas bases para gerar solidariedades.

Para começar, é preciso uma avaliação apropriada da natureza do individualismo na sociedade atual. O neo-liberalismo põe grande ênfase na importância do individualismo, contrastando-o com o "coletivismo", desacreditado na teoria socialista. Por "individualismo", contudo, os neo-liberais entendem a busca do auto-interesse, isto é, a conduta maximizadora de lucro do mercado. A meu ver, esta é uma forma equivocada de interpretar o que deveria ser mais apropriadamente entendido como a expansão da reflexividade social.

Num mundo de alta reflexividade, um indivíduo deve alcançar um certo grau de autonomia de ação como condição de ser capaz de sobreviver e de modelar uma vida; mas autonomia não é a mesma coisa que egoísmo e, ademais, ela implica em reciprocidade e interdependência. A questão sobre reconstruir as solidariedades não deveria, portanto, ser vista como sendo para proteger a coesão social nas bordas de um mercado egoísta. Ela deveria ser entendida como uma questão para *reconciliar autonomia e interdependência* nas várias esferas de vida social, inclusive no domínio econômico.

Para ilustrar, consideremos a esfera da família - uma das principais arenas onde a des-traditionalização tem ocorrido de forma acelerada. Os neo-liberais manifestaram, de forma bem apropriada, preocupação com as tendências desintegradoras que afetam a família, mas a idéia e que possa haver uma reversão pura e simples aos "valores tradicionais da família" não é um bom começo para se discutir a questão. Por um lado, à luz de recentes pesquisas, sabemos que a vida em família no início dos

tempos modernos tinha, frequentemente, um lado obscuro

8 *Damaged solidarities, no original.*

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

pronunciado - inclusive com o abuso físico e sexual de crianças, a violência física de maridos contra esposas. Por outro lado, nem as mulheres nem as crianças estão propensas a renunciar aos direitos que conquistaram; e que, no caso das mulheres, se estendem ao seu amplo envolvimento na força de trabalho remunerada (Hewitt, 1993).

Já que, mais uma vez, não há nenhum precedente histórico real, não sabemos até onde a vida em família pode ser, efetivamente, reconstruída, de tal modo a balancear autonomia e solidariedade. Ainda assim, alguns dos meios pelos quais tal objetivo pode ser alcançado tornam-se bastante claros. A solidariedade intensificada numa sociedade destradicionalizante depende do que pode ser chamado de *confiança ativa*, combinada com a renovação de *responsabilidade* pessoal e social para com os outros. A confiança ativa é aquela que deve ser conquistada, em vez de se originar do mandato de posições sociais ou de papéis de gênero pré-estabelecidos. A confiança ativa *supõe* autonomia em vez de se opor a ela, além de ser uma poderosa fonte de solidariedade social, já que a aquiescência é um ato livre e não imposto por obrigações tradicionais.

No contexto da vida em família, a confiança ativa envolve *compromissos* com outrem ou outros, o que implica, também, no reconhecimento das obrigações em relação a eles ao longo do tempo. Fortalecer os comprometimentos e obrigações familiares, sempre que baseados na confiança ativa, não parece ser, de modo algum, incompatível com a diversidade de tipos de família que agora se constituem de forma pioneira em todas as sociedades industriais. Os altos índices de separação e divórcio, provavelmente, estão aí para ficar, mas, pode-se perceber muitas maneiras através das quais poderiam enriquecer a solidariedade social, em vez de destruí-la. O reconhecimento da importância fundamental dos direitos da criança, juntamente com as responsabilidades em relação a elas, por exemplo, poderia prover os meios necessários para consolidar os novos laços de parentesco que vemos ao nosso redor; por exemplo, entre dois casais de parentes que são, também, padrasto e madrasta e as crianças que compartilham. As famílias recombinações podem trazer na sua descendência um rico nexo de novos laços de parentesco, quase como os grupos prolongados de parentesco pré-modernos.

(2) Precisamos reconhecer a centralidade crescente do que chamarei *política da vida* em relação aos domínios formais ou menos ortodoxos da ordem política. A perspectiva política da Esquerda esteve sempre intimamente vinculada à idéia de emancipação. Emancipação significa liberdade ou, melhor dizendo, liberdade de vários tipos: liberdade da garra arbitrária da tradição, do poder arbitrário e das restrições causadas pelas privações materiais. A política emancipatória é uma política de oportunidades de vida e, portanto, é central para a criação da autonomia da ação. Como tal, continua

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

certamente vital para um programa de política radical. No entanto, é incorporada, hoje, por uma série de inquietações derivadas das mudanças analisadas anteriormente -a saber, a transformação da

tradição e da natureza no contexto de uma ordem globalizante e cosmopolita. A política da vida é uma política não de oportunidades de vida, mas de estilos de vida. Diz respeito a disputas e lutas sobre como -enquanto indivíduos ou humanidade coletiva —deveríamos viver em um mundo onde o que costumava ser "fixado" pela natureza ou pela tradição está agora sujeito às decisões humanas.

A política da vida inclui problemas e dilemas ecológicos, mas entende que estes estão articulados a questões mais amplas de identidade e escolha de vida — inclusive a algumas das questões-chaves levantadas pelo feminismo. Seria um erro básico ver a política da vida como uma preocupação somente daqueles socialmente mais afluentes. De fato, em alguns aspectos, é bem ao contrário. Alguns dos grupos sociais mais pobres enfrentam problemas de destradi-cionalização de forma mais aguda. Assim, as mulheres estão deixando casamentos em grande número e estão buscando refazer suas vidas; a grande maioria dos casamentos na maioria dos países Ocidentais são hoje desfeitos, ativamente, pelas mulheres, num mar de mudanças significativas. Muitas delas, porém, tornam-se parte dos "novos pobres", principalmente se forem separadas e cabeça-de-família. Diminuídas economicamente, delas, ademais, se demanda conduzir as novas formas de vida doméstica e de relações de parentesco.

A emergência da política da vida ajuda a explicar porque alguns tipos de questões - como o aborto —aparecem de forma tão proeminente na agenda política, mas a política da vida também exerce influência sobre áreas padronizadas tal como trabalho, emprego e desemprego. Até bem recente, tal como tantas outras áreas da vida social, o trabalho era vivenciado, por muitos, como um destino. A maioria dos homens tinha como expectativa iniciar a trabalhar relativamente cedo na vida e continuar a fazê-lo até a idade de se aposentar. Para muitas mulheres, a expectativa complementar era o confinamento ao meio doméstico. Protestar contra tal "destino" era, antes de mais nada, algo basicamente emancipatório por impulso. Isto foi verdadeiro para o movimento sindical, dominado por homens, o qual se desenvolveu mais solidamente entre os trabalhadores manuais que, mais do que os outros, vivenciaram o trabalho como um conjunto de condições dadas, oferecendo pouca autonomia de ação. Isto foi também verdadeiro para as formas iniciais do feminismo.

Nos tempos atuais, mesmo entre grupos mais carentes, nem o trabalho pago nem a do-mesticidade são usualmente vistos como destino; perversamente, o desemprego as vezes o é. Há uma ampla conscientização reflexiva de que o que conta como "trabalho" é definido de for-

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

ma muito mais ampla do que antes, e de que o trabalho é uma noção problemática e controversa. Devido às mudanças na estrutura de classes, agora poucas pessoas seguem, automaticamente, as ocupações dos seus pais ou as ocupações típicas das comunidades de trabalho homogêneo. Mesmo - ou talvez melhor dizendo, especialmente -em contraposição à experiência de um mercado de trabalho comprimido, torna-se claro que há decisões a tomar e prioridades a situar, não somente no que diz respeito a obter-se um trabalho em vez de outro, mas, sobre que lugar o trabalho deveria ocupar quando comparado a outros valores da vida.

(3) Juntamente com a generalização da reflexividade social, a confiança ativa implica na concepção da *política generativa*, que se coloca na dianteira hoje. A política generativa existe no espaço que relaciona o Estado à mobilização reflexiva na sociedade como um todo. Por razões já discutidas, o Estado pode, somente até certo grau, funcionar como uma inteligência cibernética. Porém, as limitações do neo-liberalismo, com suas idéias de estado-mínimo,

tornaram-se bem aparentes. No contexto dos interesses e dos objetivos sociais como um todo, a política generativa é uma política que busca permitir aos indivíduos e grupos fazer as coisas acontecer, em vez de deixá-las acontecer a eles.

A política generativa implica em: (a) buscar conseguir resultados desejados -uma frase que, contudo, recobre um emaranhado de problemas difíceis -ao proporcionar as condições para a mobilização ou o compromisso social, (b) criar circunstâncias nas quais a confiança ativa pode ser construída e sustentar-se, seja nas instituições de governo como tal, ou seja em outras agências correlatas, (c) conceder autonomia àqueles que são afetados por programas ou políticas específicas e, de fato, objetivar desenvolver tal autonomia em muitos contextos, (d) encorajar o desenvolvimento de princípios de ação éticos, rejeitando a indiferença do socialismo -em algumas de suas versões —para com a ética; mas, também, rejeitando o infeliz casamento neo-libe-ral entre princípios de mercado e autoritarismo, (e) descentralizar o poder político: a descentralização é a condição da eficácia política por causa da exigência de um fluxo de informações de baixo-para-cima e do reconhecimento da autonomia. O empur-ra-e-puxa entre o poder descentralizado e o centro político, entretanto, não é um jogo de so-ma-zero. A descentralização pode aumentar a autoridade do centro, ou por causa de negociações políticas ou por causa da criação de maior legitimidade.

A política generativa é uma defesa da política do *domínio público*, mas ela não se situa na velha oposição entre Estado e mercado. Produz efeitos ao fornecer condições materiais e estruturas organizacionais para as decisões de política da vida tomadas pelos indivíduos e grupos na ordem social mais ampla. Tal política depende de se construir confiança ativa tanto nas instituições de governo como

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

em suas agências correlatas. Talvez, ao contrário do que parece, a política generativa seja hoje em dia o meio principal para se abordar os problemas da pobreza e da exclusão social de forma efetiva.

A política generativa não é uma panacéia. A modificação do caráter do Estado, e o fato de que toda a população vive, mais ou menos, no mesmo "espaço discursivo" que o Estado e as agências governamentais, produz grandes dilemas e contradições novas. Por exemplo, onde a situação política nacional tornou-se apenas um entre outros pontos de referência para a vida de um indivíduo, muitas pessoas podem não "ouvir" com frequência o que está ocorrendo no domínio político, mesmo que elas possam se manter mentalmente "em contato" de forma mais consistente do que antes. "Desligar-se" pode expressar um desgosto pelas posturas grotescas dos políticos, mas pode, também, fazer-se acompanhar de uma atenção específica a questões que a pessoa julga consequentes. A confiança aqui pode misturar-se com o cinismo, numa combinação incômoda.

(4) As fraquezas da democracia liberal, numa ordem social globalizante e reflexiva, sugerem a necessidade de se promover formas mais radicais de democratização. Aqui desejo enfatizar a importância da *democracia dialógica*. Entre as muitas formas e aspectos da democracia debatidos na literatura hoje, pode-se destacar duas dimensões de uma ordem democrática. Por um lado, a democracia é um veículo para a representação de interesses. Pelo outro, é um modo de criar uma arena pública na qual questões controversas podem, em princípio, ser resolvidas, ou, pelo menos, tratadas mais através do diálogo do que através de formas de poder pré-estabelecidas. Enquanto o primeiro aspecto recebeu, provavelmente, a maior atenção, o segundo é, pelo menos, igualmente significativo.

A ampliação da democracia dialógica formaria parte -porém não seria a única — de um processo ao qual se poderia referir como a *democratização da democracia*. Onde o nível de reflexividade social se mantém bem baixo, a legitimidade política continua a depender, em parte substancial, do simbolismo tradicional e de formas pré-exis-tentes de se fazer as coisas. Toda forma de clientelismo e corrupção pode não somente sobreviver, mas, dentro da liderança política, tornar-se um procedimento aceito. Entretanto, numa ordem social mais reflexiva, onde as pessoas são também relativamente livres para ignorar a arena política formal se assim o desejarem, tais práticas estão sujeitas a questionamentos.

A maior transparência do governo ajudaria a democratização da democracia, mas este é também um fenômeno que se estende por outras áreas além da esfera política formal. Poderia se sugerir que, fora da arena do Estado, a democracia dialógica pode ser fomentada em três principais contextos. Na área da vida pessoal -relações de pai/mãe/criança, relações se-

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul/dez.1994

uais, relações de amizade - a democracia dialógica avança ao ponto em que tais relacionamentos são ordenados mais através do diálogo do que através do poder investido. O que chamei, em outro lugar, de "democracia das emoções" depende da integração da autonomia e da solidariedade mencionadas anteriormente. Presume o desenvolvimento de relacionamentos pessoais nos quais a confiança ativa é mobilizada e sustentada através de discussão e de troca de pontos de vista, em vez de sê-lo por um poder arbitrário de um tipo ou de outro.

Logo, a autoridade do pai e da mãe não mais seria "dada", isto é, percebida como um fato da vida para eles ou para suas crianças igualmente; ela seria mais ativamente negociada por ambos os lados. Até onde ela venha a se realizar, a democracia das emoções teria grandes implicações para o avanço da democracia formal e pública. Os indivíduos que tem bom conhecimento de seu feitiço emocional e que são capazes de se comunicar de forma efetiva com os outros, numa base pessoal, são, provavelmente, bem preparados para as tarefas amplas e para as responsabilidades da cidadania.

A democracia dialógica pode ser também mobilizada através das atividades de grupos de auto-ajuda e de movimentos sociais. Atualmente, tais movimentos e grupos expressam — mas, também, contribuem - para a reflexividade acentuada da atividade social local e global. Nas sociedades contemporâneas, muito mais pessoas pertencem a grupos de auto-ajuda do que são membros de partidos políticos. As qualidades democráticas de movimentos sociais e de grupos de auto-ajuda vêm, em larga parte, do fato de serem espaços abertos para o diálogo público em relação aos assuntos dos quais tratam. Eles podem enfocar, no domínio discursivo, aspectos de conduta social que não eram discutidos anteriormente, ou que eram "estabelecidos" por práticas tradicionais. Eles podem ajudar a contestar as definições "oficiais" das coisas; os movimentos feminista, ecológico e pacifista alcançaram este resultado, como, também, o alcançaram uma multiplicidade de grupos de auto-ajuda.

Alguns movimentos e grupos deste tipo são intrinsecamente globais em abrangência e, assim, poderiam contribuir para a difusão mais ampla de formas de democracia dialógica. Dado que a idéia de um governo mundial é improvável, mecanismos de democracia dialógica, operando não somente através de estados e agências internacionais, mas, também, através de uma diversidade de outros grupos, tornam-se de importância central. Por um longo tempo, as influências democratizantes num nível global eram vistas nos termos convencionais da teoria das relações

internacionais. A arena internacional era considerada como estando "acima" do nível dos estados-nação. Nesta concepção, a democratização significaria a construção das instituições da democracia liberal em escala maior. Em outras palavras, as áreas "vazias" ou "anár-

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

quicas" ligando os Estados deveriam ser preenchidas. Tal idéia, é claro, não se tornou irrelevante, mas parece ser de importância mais restrita onde a globalização e a reflexividade estão tão profundamente entrelaçadas. Pois, muitas relações globalizantes não fluem pelo estado-nação, mas passam ao largo dele.

(5) Deveríamos estar preparados para *repensar o estado de bem-estar-social* de modo profundo. Em muitos países, o que resta da ideologia socialista tem se concentrado em proteger o estado de bem-estar contra os ataques dos neo-liberais. Pelo menos um livro foi escrito evocando o conservadorismo filosófico para defender as instituições de bem-estar-social - como instituições que têm uma trajetória comprovada e que resistiram ao "teste do tempo" (Tannsjö, 1990). E, de fato, pode muito bem haver aspectos básicos do estado de bem-estar que deveriam ser preservados contra as devastações potenciais dos cortes de recursos ou da privatização. Em termos da confiança e da solidariedade, por exemplo, os benefícios ou os serviços de bem-estar-social incorporam, com frequência, compromissos que seriam simplesmente corroídos se introduzissem uma orientação mais voltada para o mercado e os negócios.

Porém, o estado de bem-estar-social foi formado como um "compromisso de classe" ou "acordo" em condições sociais que agora se modificaram de forma muito marcante; e os seus sistemas de segurança foram planejados para lidar mais com o risco externo do que com o risco produzido (Ewald, 1986). Alguns dos aspectos mais problemáticos do estado de bem-estar-social foram, a esta altura, identificados de forma bastante clara, em parte como resultado das críticas neo-liberais. O estado de bem-estar-social não tem sido inteiramente eficiente, tanto para atuar contra a pobreza como para efetuar uma redistribuição de renda ou riqueza em grande escala. Estava preso a um modelo implícito de papéis de gênero tradicionais, pressupondo a participação do homem na força de trabalho remunerada e tendo no "segundo escalão" programas dirigidos para famílias sem um provedor masculino. As burocracias do estado de bem-estar, como as burocracias em todo lugar, têm se tornado inflexíveis e impessoais; e a dependência do estado de bem-estar-social é, provavelmente, em parte, um fenômeno real e não apenas uma invenção do neo-liberalismo. Por fim, o estado de bem-estar consolidou-se no período pós-guerra, numa situação em que parecia pouco provável retornar-se a altos índices de desemprego de forma crônica.

A reconstrução das instituições do estado de bem-estar-social é um assunto complexo, que eu não poderia pretender discutir, adequadamente, no espaço que aqui disponho. Entretanto, um repensar radical do estado de bem-estar-social provavelmente envolveria desmembrar os seus intrincados componentes-chaves. Hoje faz-se necessário um novo acordo" com urgência; mas este não pode

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

mais ser do tipo distribuição de benefícios "de cima-para-baixo". Ao contrário, as medidas de bem-estar que visam contrapor-se aos efeitos polarizadores daquilo que resta, apesar de tudo, de uma sociedade de

classe, devem dar poder, em vez de, simplesmente, "dar" benefícios. Elas devem preocupar-se, justamente, com a reconstrução da solidariedade social mencionada anteriormente, a nível da família e de uma cultura civil mais ampla. E este acordo deve dar a devida atenção à questão de gênero e não somente de classe.

Lidar com a incerteza produzida cria um aspecto de problemas totalmente novo - e, como sempre, de oportunidades para a reforma do sistema de bem-estar-social. Aqui, dever-se-ia pensar em reconstrução na linha de modelos de bem-estar-social positivo. O estado de bem-estar cresceu como uma forma de proteger contra infortúnios que "acontecem" às pessoas; com certeza, até onde isto diz respeito à seguridade social, ele basicamente recolhe os pedaços depois dos desastres terem ocorrido. O bem-estar-social positivo, ao contrário, coloca muito maior ênfase na mobilização das medidas de política da vida, visando, mais uma vez, relacionar a autonomia com as responsabilidades de nível pessoal e coletivo.

Como exemplo, poderíamos indicar a área da saúde, que está agora profundamente enredada nos dilemas fiscais do Estado. Os sistemas de saúde baseiam-se ainda, na maioria das vezes, em tratar as doenças quando estas foram contraídas. Uma reação comum dos críticos destes sistemas é pleitear um papel maior para a medicina preventiva, e, sem dúvida, isto é correto e apropriado. De mais longo alcance, porém, é a sugestão de que devemos abandonar aquilo que tem sido chamado de modelo "bio-médico" de saúde e doença, em favor daquele que coloca maior ênfase em holismo e, mais particularmente, que relaciona saúde com preservação e proteção ambiental (Hall, 1990). Tal enfoque envolveria uma nova avaliação da interrelação da saúde positiva com a transformação dos estilos de vida local e global. Reduzir a ecotoxicidade, o que requer ação coletiva, assim como a suposição de novas responsabilidades pessoais, seria uma providência mais profunda em suas implicações para a saúde do que qualquer coisa que se tenha tentado nos sistemas atuais de assistência à saúde.

(6) Um programa de política radical, por razões já dadas, deve estar preparado para enfrentar o *papel da violência* nos assuntos humanos. O fato de ter deixado esta questão por último não significa, de modo algum, que seja a menos importante. É, no entanto, uma das questões mais difíceis de se lidar em termos da teoria política recebida. Nem o pensamento socialista nem o liberalismo estabeleceram perspectivas de análise ou conceitos relevantes para produzir uma teoria política normativa da violência; enquanto que o pensamento Direitista tem se

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul/dez.1994

inclinado a pensar a violência como sendo uma característica necessária e endêmica da vida humana.

O tópico é bem grande. A influência da violência, apesar de tudo, estende-se desde a violência do homem contra a mulher e a violência de rua circunstancial até a guerra em larga escala. Haverá algum fio-de-meada que ligue estas várias situações e que, portanto, possa ser relevante para uma teoria da pacificação? Penso que há e isso nos traz de volta aos temas do fundamentalismo e da democracia dialógica.

Em qualquer circunstância social, há somente um número limitado de caminhos pelos quais um confronto de valores pode ser tratado. Um deles é a segregação geográfica; indivíduos de tendências conflitantes ou de culturas hostis uma a outra podem, é claro, coexistir se eles tiverem pouco ou nenhum conta-to. Um outro caminho mais ativo é a "retirada"⁹; um indivíduo, ou grupo, que não se relaciona com um outro pode simplesmente descomprometer-se ou mudar-se, como poderia acontecer num divórcio.

Um terceiro caminho de se lidar com a diferença individual ou

cultural é através do diálogo. Neste caso, um conjunto de valores pode, em princípio, operar sob um sinal positivo — ele pode ser um meio de comunicação e de auto-entendimento ampliados. Um melhor entendimento do outro leva a um maior entendimento de si-próprio ou de sua própria cultura, levando a mais entendimento e reciprocidade. Finalmente, um confronto de valores pode ser resolvido através do uso da força ou da violência.

Na sociedade globalizante na qual vivemos hoje, as duas primeiras destas quatro opções tornam-se drasticamente reduzidas. Nenhuma cultura, Estado ou grande grupo pode se isolar com sucesso da ordem cosmopolita global; e conquanto a retirada possa ser possível em algumas situações para indivíduos, ela não é viável para agregados sociais maiores.

A relação entre o diálogo e a violência, colocada ao longo dos limites de possíveis fundamentalismos, torna-se, então, particularmente aguda e cheia de tensão para nós hoje em dia. Esta redução de opções é perigosa, mas oferece, também, fontes de esperança. Pois sabemos que o diálogo pode, às vezes, substituir a violência, e sabemos que isto pode ocorrer tanto em situações de vida pessoal como em cenários sociais muito maiores. O "fundamentalismo de gênero" que homens violentos mantêm contra suas companheiras, e talvez para com as mulheres em geral, pode, pelo menos em casos individuais, ser modificado através de um maior auto-entendimento e comunicação. O diálogo entre grupos culturais e Estados é tanto uma força agindo diretamente contra doutrinas

9 *Exit*, no original.

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

fundamentalistas como um meio de substituir o uso do poder militar pelo diálogo.

O lado escuro é óbvio. A violência, pura e simples, deriva, frequentemente, de confrontos de interesses e disputas pelo poder. Logo, há muitas condições materiais, rigorosamente falando, que deveriam ser alteradas a fim de enfrentar e reduzir a violência. Ademais, as forças centrífugas de dispersão dentro de e entre sociedades nos dias atuais poderiam ser grandes demais para se conseguir viver sem explosões de violência, numa escala pequena ou maior. Porém, as relações entre autonomia, solidariedade e diálogo que explorei acima são reais; e elas correspondem a mudanças observáveis em cenários sociais locais de interação, assim como na ordem global.

Epílogo: a questão de agência

E a respeito da questão da agência? Se se concorda que ainda há uma agenda para a política radical, quem deverá implementá-la? Será que a "política radical" significa, ainda, o mesmo que "política de Esquerda"?

A resposta à segunda questão é certamente "não". Entretanto, já que a Direita apostou largamente no neo-liberalismo, o sucesso futuro dos partidos de Esquerda deve provavelmente depender do quanto eles podem colonizar" o terreno que eu procurei identificar. Os partidos de Esquerda deverão trabalhar, um após o outro, com muitos outros grupos e movimentos se eles forem demarcar este território e mantê-lo. E eles deverão misturar reparo e restauração com uma aceitação cautelosa da imperfeição das coisas.

Tradução de Ruthy Nadia Laniado

Referências Bibliográficas

- BECK, Ulrich
1992 **Risk society**. London: Sage.
- EWALD, François.
1986 **L'état providence**. Paris: Grasset.
- FUKUYAMA, Francis.
1992 **The end of history and the last man**. London: Hamish Hamilton.
- GIDDENS, Anthony.
1990 **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, jul./dez.1994

- GIDDENS, Anthony.
1994 Living in a post-traditional order. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. **Reflexive modernisation**. Cambridge: Polity.
- GRAY, John.
1993 **Beyond the new right** London: Routledge.
- HEWITT, Patricia.
1993 Reinventing families. **The Mischcon Lecture**. London: University College.
- HALL, Ross Hume.
1990 **Health and the global environment**. Cambridge: Polity.
- TANNSJO, Tarbjorn.
1990 **Conservatism for our time**. London: Routledge.

Cad. CRH., Salvador, n.21. p.9-28, julVdez.1994