

ROBERT NISBET

Tradução: Eugenia Flavian

A Mudança Social

EDITORA UEL

2007

LONDRINA

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃOvii

Notas Autobiográficas..... 1

A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO ENDÓGENO:

Uma análise crítica..... 33

AS RAÍZES DA TEORIA DO DESENVOLVIMENTO

ENDÓGENO 45

A natureza do desenvolvimento..... 48

Imanência 50

Continuidade..... 52

Uniformitarismo..... 59

Diferenciação..... 65

Tempo..... 66

O Método Comparativo..... 68

A nova teoria do desenvolvimento endógeno73

Crítica à teoria do desenvolvimento endógeno 79

ESTUDOS SOBRE A OBRA DE NISBET... 91

1. A ascendência das idéias 91

2. História e a idéia de progresso 101

Apresentação

Acredito que a Editora da UEL venha prestando relevantes serviços à nossa comunidade acadêmica. A possibilidade de divulgação dos nossos trabalhos representa um dos maiores estímulos à atividade docente. Além disto, a Editora tem projetado o nome da UEL em todo o país.

Naturalmente – e como não poderia deixar de ser – existem lacunas a preencher. Uma delas consiste no material didático de difícil acesso, sendo necessário dar conhecimento dele a nossos alunos (e mesmo a professores e estudantes de outras universidades). Levando em conta essa circunstância, quero com este livro fazer uma experiência inicial.

O tema *mudança social* tem se revestido de características nitidamente inter-disciplinares. Interessa não apenas à sociologia e à antropologia, mas a outras ciências sociais e notadamente à filosofia, na medida em que possa envolver questões éticas. Recentemente, o festejado pensador argentino Mariano Grondona, no livro *Las condiciones culturales del desarrollo economico* (Buenos Aires, Ariel, 1999), apresenta uma interessante tipologia dos estudiosos da mudança social. O primeiro grupo de estudiosos arrola-os no *estruturalismo* (de que haveria versões de esquerda, de centro e de direita, representadas respectivamente por Marx, Arturo Frondizi e Ludwig Von Mises, para citar os principais autores analisados); o segundo no *institucionalismo* (Samuel Huntington, Robert Dahl etc) e o terceiro no *culturalismo*. Deste último grupo, apresenta uma espécie de cronologia, a começar com *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904), de Max Weber. Das escolas enumeradas por Grondona, a bibliografia desta última é justamente a mais desconhecida no país, bastando para comprová-la a simples indicação de alguns autores: Gabriel Almond, Sidney Verba, Edward C. Banfield, Tomas Fillol, Robert Putnam, Lucian Pye, entre outros. Neste grupo, situa-se Robert Nisbet. Embora se trate de autor traduzido no Brasil, sua teoria geral da mudança social não foi divulgada entre nós, mas apenas o aspecto que vou referir adiante, razão pela qual entendo que a edição acadêmica de dois de seus textos é de todo oportuna.

Robert Nisbet (1913/1996) tornou-se um dos mais importantes sociólogos norte-americanos, sendo autor de extensa bibliografia. Desta, somente foram traduzidos no Brasil, *Os Filósofos Sociais* (Crowel, 1973) e *História da Idéia de Progresso* (Basic Books, 1980), ambos durante a gestão de Carlos Henrique Cardim na Editora da Universidade de Brasília. Em sua obra, debruçou-se sobre questões da maior magnitude, notadamente, o tema da mudança social. Nos ensaios que compõem este livro, explica em que consiste o seu método. As bases para a sua formulação seriam fornecidas por Frederick John Teggart (1870/1946), que deu contribuições fundamentais à historiografia, em especial no livro *Theory and Process of History* (1918-1925), sucessivamente reeditado.

A meu ver, exemplifica com propriedade a mente criativa de Nisbet, a hipótese que suscitou em relação ao denominado “milagre grego”, isto é, o século e meio em que na Grécia aparecem formas fundamentais de expressão da cultura, como a tragédia, a ciência, a lógica e a filosofia. Parece-lhe que as reformas de Clístenes (Segunda metade do século VI antes de Cristo) quebraram a imobilidade daquela sociedade, não apenas as de índole democrática, no tocante às instituições de governo, para as quais tem sido chamada a atenção, mais especificamente, a reforma militar.

Na opinião de Nisbet, em decorrência dessa última reforma, a sociedade patriarcal foi corroída pelos valores provenientes das ações militares exigidas pela guerra. “Foi a guerra, acima de tudo, a mais – escreve – que ditou as reformas revolucionárias de Clístenes, em Atenas, em 509 antes de Cristo, as quais geraram as *polis* e, também, pela primeira vez, um exército e uma marinha capazes de vencer até mesmo a grande e poderosa Pérsia (*The Social Philosophers*, 1973, tradução brasileira, 1982).

A Grécia era sobretudo uma sociedade patriarcal. A família patriarcal adquirira no tempo de Clístenes uma dimensão gigantesca, desde que reunia, além de todos os descendentes, agregados e escravos. Essas famílias reuniam-se especialmente em aglomerados maiores, denominados “gentes” e “fratias”, agregação que culminava com a tribo. Em toda Atenas, havia apenas quatro tribos.

A família patriarcal revelou-se, na história da humanidade, uma estrutura fundamental. Graças a ela é que os homens primitivos não apenas sobreviveram às intempéries como conseguiram estruturar determinado nível

de organização social. Seria mérito de Nisbet, chamar a atenção para a circunstância de que a sociedade patriarcal termina por operar uma espécie de congelamento do progresso social. Teria sido a quebra dessa estrutura que permitiu à Grécia – e depois ao mundo romano – mover-se do lugar e introduzir uma nova dinâmica. Com efeito, as sociedades que, nas proximidades da Grécia, mantiveram aquela condição patriarcal parecem paradas no tempo, como tem mostrado, a televisão, em certas áreas da antiga Iugoslávia, mesmo na Europa, ou em países daquela região como o Afanistão.

Clístenes eliminou as quatro tribos, colocando em seu lugar dez outras organizações que, embora preservando a mesma denominação, nada tinham a ver com o passado, porquanto não estavam estruturadas na base da continuidade espacial nem na consangüinidade. A nova unidade básica da cidade, denominada “demes”, não mais se organizava a partir das famílias patriarcais, embora estas não desaparecessem nem tivessem perdido a ascendência na vida cotidiana. A “demes” tornou-se a fonte dos direitos dos cidadão (principalmente participar da vida política), mas também a base do recrutamento militar. As novas tribos foram, cada uma delas, identificadas com um antigo herói guerreiro, tendo à frente pessoas que se revelaram capazes no exercício da arte militar.

Nisbet destaca que a eficácia do novo sistema comprovou-se “na completa e notável vitória obtida pelos atenienses sobre os temidos e agressivos persas, no início do século V antes de Cristo. Essa vitória, uma das mais famosas do mundo antigo, representa o verdadeiro ponto de partida da nova cidade-Estado, a *polis*.” Tais resultados decorreram, a seu ver, da emergência de novos valores, relacionados à guerra. Enquanto na família patriarcal, provindo a sabedoria da experimentação, quanto mais velho mais sábio o patriarca. A guerra, em contrapartida, exaltou a juventude, a audácia, a capacidade de correr riscos. Fez emergir também a idéia de comunidade. Adiante: “Com muita freqüência, na verdade, grandes generais e grandes artistas eram uma única pessoa, como no caso de Sófocles. E, com muita freqüência, também as motivações da arte, do ritual, do drama e mesmo da filosofia e da história eram motivações militares”.

O exemplo serve para aproximar Nisbet de Max Weber, na medida em que ambos estão atentos à mudança na valoração como ponto de partida da mudança social. Justamente um outro discípulo de Teggart, Reinhard Bendix, é autor da melhor sucedida biografia intelectual de Weber.

Os ensaios constantes deste livro figuram no livro *The Making of Modern Society* (New York University Press, 1986). O primeiro deles é de caráter autobiográfico e marca um momento essencial na formação da contemporânea sociologia norte-americana, o verdadeiro ponto de inflexão no abandono da rigidez assumida pelo funcionalismo de Talcott Parsons (1902/1979). O segundo contém uma crítica às denominadas teorias do desenvolvimento endógeno, segundo as quais, o processo sob exame contém em germe a determinante de sua mudança. Nisbet arrola nessa categoria modelos do tipo comteano, hegeliano ou marxista.

Tratando-se de uma edição acadêmica e para simplificar o acesso a outros aspectos da obra de Nisbet, esta publicação insere dois estudos a ela dedicados, respectivamente, de Caroline Taylor e Gertrude Himmelfarb.

Leonardo Prota

Notas Autobiográficas

I.

Nasci em Los Angeles, Califórnia, no dia 30 de setembro de 1913. Na verdade, nunca morei naquela cidade. Meu nascimento ocorreu ali, simplesmente, porque meus pais abominavam a pequena cidade de Maricopa onde moravam na época, cem milhas ao norte de Los Angeles, ao oeste do Vale de São Joaquim, que naqueles tempos era ainda um deserto agreste, povoado apenas pelos milhões de barris de petróleo, extraídos a cada ano por grotescas torres de bombeamento, que pareciam árvores mortas de uma floresta perificada. Para meus pais, Los Angeles era o paraíso perfeito para a entrada ao mundo do seu primogênito. Foi em 1913 que Willard Huntington Wright publicou seu famoso e devastador artigo sobre Los Angeles, descrevendo-a como a cidade dos embusteiros, dos necromantes, dos místicos charlatães e antigos peleteiros que se dedicavam a fazer filmes para as massas. Mas, mesmo que meus pais tivessem tido a oportunidade de ver o artigo na *Smart Set* editada por H. L. Mencken, teriam ficado indiferentes. Minha mãe nascera a poucas milhas de Los Angeles e esta continuava sendo cidade dos seus sonhos.

No entanto, para minha alegria, devido ao trabalho de meu pai, eles – comigo – tiveram que voltar a Maricopa. Sua feiúra, seu desafio hostil ao espírito humano, empurraram-me diretamente aos livros como refúgio e como espécie de experiência indireta. Maricopa, como compensação pelas falhas

físicas, tinha um sistema educativo e uma biblioteca pública excelentes, e eu tirei proveito de ambos. O curriculum escolar era o clássico padronizado daquela época pré-progressiva, antes do infeliz aparecimento de Dick e Jane Readers, antes que os psicólogos e os educadores conseguissem, mediante uma conquista inglória e nefanda, arrancar a educação dos legítimos proprietários – os pais – em benefício da experimentação permanente com as tenras mentes e seus alunos cativos. O ensino da gramática ainda tinha o único objetivo de instruir sobre o uso das regras básicas da escrita e da leitura, não para penetrações psicocirúrgicas nas mentes dos alunos, no interesse do que mais tarde seria conhecido como ajustamento social. Não havia extrapolações absurdas sobre as faltas dos alunos na escola. Essas faltas eram encaradas como emanações do pecador original, não como angústia social, sendo castigadas de acordo. Os nós dos meus dedos ainda se lembram do gume afiado da régua de um professor descendo sobre eles, ora justa ora injustamente.

A biblioteca pública, entretanto, era minha diversão principal. Tudo aquilo que o enorme deserto tornara impossível na vida real estava à mão, por via indireta, na surpreendente quantidade de livros que havia nas prateleiras da biblioteca. Aprendi a ler antes de entrar para a escola, sentado no colo de minha mãe que lia em voz alta; isto ajudou em certa medida o meu sucesso na escola, mas contribuiu incomensuravelmente para a formação de minha mente. Li grande número de romances e, à força de ler por diletantismo, encontrei meu caminho para outras coisas, principalmente biográficas e históricas. Neste aspecto, eu tinha uma grande vantagem em casa, devido à religião de minha mãe: *The Christian Science Monitor*, desde aquela época, um dos maiores jornais da América, do qual minha mãe foi assinante a vida inteira. Os jornais da Califórnia, particularmente os do interior, eram horríveis; foi através do *Monitor*, mais que qualquer outra coisa, que comecei a tomar consciência da nação e do mundo.

Minha boa sorte continuou, mesmo depois que meus pais conseguiram finalmente sair de Maricopa e se mudaram para uma pequena e agradável cidade litorânea, San Luís Obispo. Ali também, o ensino era extraordinário. O secundário, que comecei em 1927, tinha como disciplinas acadêmicas quatro anos de latim (até dois anos antes, dois anos de grego, dados pelo

superintendente das escolas), quatro anos de matemática, inglês, história (começando pela História Antiga), ciências, incluindo química e física e assim por diante.

Sem dúvida, tudo era trabalho e nada de lazer; havia atletismo para os que tivessem esta aptidão, teatro, banda de música, orquestra, etcétera. Não é de admirar que as escolas privadas fossem poucas, quase inexistentes naquela época na Califórnia. As escolas públicas eram simplesmente um grande negócio.

Da mesma forma, nos anos antes de Berkeley. Percebo que estou sendo muito parco, mas avisei no começo que minhas notas autobiográficas limitar-se-iam ao que estivesse diretamente ligado aos meus livros e ensaios. Afinal de contas, mesmo que eu tivesse a inclinação para escrever sobre aqueles assuntos cósmicos como a descoberta do sexo, o acasalamento com a fêmea, a dissipação do corpo e da mente e assim por diante, faria o mesmo que nossa atual safra de patéticos romancistas americanos: ao escrever um romance sobre a infância e a adolescência, não desperdiçaria as pedras preciosas na introdução.

II.

Fui para Berkeley no outono de 1932. Desde aquele tempo, ela é o rubi do esplêndido sistema de campus universitários da universidade da Califórnia. Para mim, o campus de Berkeley era a realização de um sonho que tivera desde os primeiros dias de escola. Eu o vira uma vez, quando tinha uns dez anos, e a ambição manifestou-se imediatamente, no sentido de concretizá-lo, assim que eu pudesse.

Não preciso lembrar aos leitores a Grande Depressão que atingiu duramente os meus pais, assim como tantos outros. Quando cheguei a Berkeley, tinha o dinheiro suficiente – oriundo do tradicional trabalho de férias em um depósito de grãos – para pagar a primeira quota trimestral de matrícula e dois ou três meses de quarto e comida. Além disto, meus pais prometeram tudo que pudessem espremer para o restante do primeiro ano. Entretanto, era óbvia a necessidade de algum emprego de meio-período, se eu quisesse terminar a universidade.

“Tive sorte mais uma vez; após alguns meses beliscando escassas refeições nas associações de estudantes, obtive um emprego de assistente

estudantil no departamento de circulação da biblioteca da universidade. Agora, eu tinha o domínio, por assim dizer, como aluno de Berkeley, sobre o milhão de volumes da biblioteca que estavam quase que literalmente aos meus pés, e um, sistema de remuneração que começava com 35 centavos, aumentando até o máximo de 45 centavos com a prática.

Nada no mundo poderia causar-me mais emoção. Falarei do meu emprego na biblioteca mais adiante; ele me fez outro favor, quando estava prestes a começar a tese de pós-graduação. Mas, antes, o patrimônio do campus de Berkeley nos anos 30.

Como o Estado permitia estabelecer padrões de admissão acadêmica a um nível bastante alto, Berkeley tinha bons alunos; certamente, tão bons quanto os da Universidade de Stanford, mais ao sul. E Berkeley tinha um dos melhores corpos docentes de todas as universidades, privadas ou públicas da época. No campus, havia vários catedráticos treinados em Harvard, cuja missão quase religiosa era a de igualar e até mesmo superar a excelência de Harvard. Se isto aconteceu de fato, não é a questão; o importante é que havia qualidade suficiente e também orgulho para tornar Berkeley ansiosa pela disputa.

Uma das maiores vantagens do campus de Berkeley, que o caracterizou desde o ano de sua fundação, em 1868, é sua localização do outro lado da baía de São Francisco e da própria cidade. Berkeley contribuiu, sem dúvida, com o florescimento cultural que tornou São Francisco, na virada do século, uma cidade brilhante e criativa e também bonita por sua natureza.

Devo acrescentar o florescimento político: muitas das correntes políticas radicais, ou pelo menos bizarras, que deram a São Francisco a sua reputação de boemia, estimulando gente como Frank Norris, Ambrose Bierce, Jack London e Fremont Older nas suas pretensões de fama literária na América, surgiram a Berkeley. O escritor Henry disse uma vez que São Francisco, Nova Orleans e Nova York eram as únicas cidades realmente interessantes nos Estados Unidos, que poderiam ser comparadas às grandes capitais do velho mundo. As três eram notáveis pela sua abundante mistura de diversidade étnica, riqueza exuberante, dedicação ao comércio, forte patriotismo local, cultivo incipiente das artes e das ciências, ampla tolerância pelas heresias e idiossincrasias e, infalivelmente, pela excelente comida e bebida que logo seriam famosas. Hoje em dia, só se pode lamentar pelo que restou de São

Francisco; em uma palavra, só ficou a beleza, sem a palpitação do pensamento criativo que tanto marcou os primórdios da cidade e que tornou “Frisco” uma das duas ou três cidades mais admiradas do mundo. A literatura “Beat” dos anos 50 foi a última e patética pulsação do que fora uma vez a energia e o poder de um gigante. Berkeley, no começo tão dependente intelectualmente de São Francisco, tornou-se, ao lado de Stanford, cinqüenta milhas ao sul, a *vis generatrix* do norte da Califórnia e, na verdade, de grande parte da América Ocidental.

Assim como São Francisco, Berkeley nos anos 30 também tinha visíveis emanções de radicalismo político. Marx estava presente no campus, nas atividades e nas publicações estudantis e até mesmo nos cursos de filosofia, literatura e ciências sociais, coisa que hoje em dia se tornou quase um ritual em Berkeley e na maioria das demais grandes universidades. A agonia da Depressão se fazia sentir por toda parte, assim sendo, era apenas natural que os remédios para essa Depressão florescessem nos anos 30, principalmente nos campus dos Estados Unidos. Berkeley tinha uma tripulação completa de marxistas confessos no âmbito dos estudantes e, em muito menor medida, no seu corpo docente. A maioria deles era comunista ou pelo menos simpatizante; em Berkeley, isto significava stalinistas, porque, ao contrário das universidades do leste, o campus de Berkeley era singularmente faminto pela posse das heresias marxistas e comunistas. Ali, Marx era o do *Capital*, nem mais, nem menos, e o comunismo significava a União Soviética com Lenin e Stalin. Suponho ter sido esta uma das razões pelas quais meus esforços iniciais de me envolver com o radicalismo do campus falharam: estava sufocado pela falta de oxigênio de heresia doutrinária. Até onde sei, não havia tendências trotskistas em Berkeley nos anos 30, muito menos das dissidências menores. Para agradar uma jovem por quem me sentia atraído e que era comunista, certa noite fui à reunião de uma célula. A sua ortodoxia entorpecente e banal acabou com meu pequeno caso de amor e afastou-me para sempre dos grupos com tendências esquerdistas ou diretistas.

Em Berkeley brilhavam, na minha opinião, vários cientistas e estudiosos geniais: Lawrence e Oppenheimer na Física, Lewis na Química, Herbert McLean na endocrinologia e ciências afins. As ciências da vida e da física eram o forte de Berkeley na época e o principal motivo para a ascensão daquele

campus ao grupo mais elevado das universidades dos Estados Unidos nos anos 30. Mas as ciências sociais e as humanidades não estavam nem um pouco destituídas de talento. Na Antropologia, estavam A. L. Kroeber e R. H. Lowie; a História tinha Herbert Eugene Bolton, fundador de uma escola completa de pesquisa histórica e James Westfall Thompson, J. S. P. Tatlock ensinava Chaucer e T. H. Whipple dava literatura americana no Departamento de Inglês. Estava o notável Arthur Ryder que naquela época dirigia sozinho o Departamento de Sânscrito e William Popper em línguas semitas. Estava Max Radin em Direito Romano, Carl Sauer em Geografia cultural e, de suma importância para a minha vida, Frederick J. Teggart. Seu pequeno departamento chamado Instituições Sociais era fundamentalmente o veículo para o vasto intelecto de Teggart e seus diversos interesses.

Teggart começou sua carreira como bibliotecário, primeiro em Stanford, depois em São Francisco. Ele nunca pensou em pós-graduação, pois aparentemente encarava esse grau acadêmico da mesma forma que William James e outros na virada do século costumavam vê-lo, isto é, como um 'polvo', nas palavras de James, que ameaçava cingir e sufocar o sistema universitário americano. Ele foi para Berkeley em 1910 como primeiro diretor da Biblioteca Bancroft e também como professor adjunto de História da Costa Pacífica. Desde o começo, ele foi um dissidente, dando coices à direita e à esquerda, a ponto de ser afastado do Departamento de História por sua rebeldia, até que publicou dois livros e diversos artigos sobre os aspectos teóricos da história como disciplina e sobre as suas relações com a ciências humanas e sociais. O primeiro livro era *prolegomena to history* (1916); o segundo, *Process of History* (1918). Ambos despertaram pouco interesse na América – na verdade, quase nenhum – mas atraíram a atenção de cientistas europeus, muito melhor qualificados pela tradição para julgar e reagir a livros do tipo que Teggart havia escrito. No volume final de *A Study of History*, A. J. Toynbes reconhece que o *Process of History* de Teggart fora um estímulo importante para o desenvolvimento da idéia cujo resultado era aquela obra-prima de história comparada em vários tomos.

A universidade, para não perder Teggart inteiramente, após sua inevitável briga com o Departamento de História, permitiu-lhe abrir seu próprio departamento, o que ele fez no começo dos anos 20. O projeto do

departamento era pequeno: o próprio Teggart e um colega constante davam um tipo de monitoria rotativa para os novos pós-graduandos que precisavam de um abrigo até encontrarem uma posição regular em algum lugar. A disciplina dada nesse departamento – uma miscelânea de cursos entre história das idéias e história institucional e cultural comparada – acabou não sendo reconhecida. O departamento representava somente os interesses do próprio Teggart que lhe adquirira ao longo dos anos. Um ou dois cursos tiveram o título de ‘sociologia’, mas foi apenas para apaziguar algumas vozes no campus que consideravam necessária a criação de um departamento de sociologia formalmente habilitado.

O melhor curso de Teggart, o que lhe garantiu sua reputação entre os alunos, denominava-se Civilização e Progresso, um título suficientemente amplo para abranger quase qualquer tema que se quisesse tratar. Serei sempre grato pela liberdade e pela facilidade das exigências curriculares, isto é, pela falta delas, em Berkeley naquela época. Havia, naturalmente, disciplinas obrigatórias como Economia, Ciência Política, Inglês, Filosofia, etc., mas existia o privilégio – do qual logo tirei proveito – de criar padrões de cursos próprios como créditos para a pós-graduação e, independentemente do caminho que se tomasse neste aspecto, sempre havia espaço para matérias facultativas no regime acadêmico de cada aluno. Foi assim que dei por mim fazendo o curso de Teggart no outono de 1935.

Teggart ainda era uma figura admirável aos 65 anos no auditório de conferências onde o vi pela primeira vez: um homem de enorme e inconfundível dignidade, que não se acanhava nunca de exprimir opiniões contrárias, quando o tema da aula era propício ao debate; parecia quase um evangelista ao descrever em voz alta as vantagens da história comparada sobre a história narrativa, unilinear e ortodoxa, ou então, em outro sentido, o conflito inerente entre família e Estado na história da humanidade. Entre os conteúdos do curso de Teggart, que durava um ano, havia teorias do progresso e da decadência, da evolução biológica e social ou cultural (e as diferenças capitais entre as duas), a natureza da geopolítica, conflitos entre instituições, com ênfase nos que dizem respeito à família e ao estado político, a problemática de surgimento aparentemente aleatório dos grandes estágios da cultura, por um lado, e a ocorrência periódica da fase de decadência e

desintegração por outro; as diferenças entre história como arte e história como ciência e assim por diante. Ouvi, pela primeira vez em minha vida, os nomes de Gibn, Khaldun, Vico, Turgot, Comte, Bagehot, Flinders Petrie e, além deles, em novos contextos, os nomes daqueles estudiosos da história, desde Heródoto até Spengler, que me eram familiares até certo ponto.

Se esse curso, da maneira como o estou descrevendo aqui, parecer um tanto quanto caótico, é porque o era, sem dúvida, mas eu diria que somente na separação artificial daquela mente profundamente erudita e sintetizadora, que havia penetrado pouco a pouco e durante anos na variedade de temas do curso. Grande parte da excelência do curso, percebo agora, estava exatamente no fato de ser, no fundo, uma introdução ao trabalho de uma vida inteira de um erudito, não uma introdução a uma disciplina real ou imaginária como Química ou Física, Economia ou Sociologia. O fator heróico pode ser eliminado em grande medida dos cursos formais de Ciências Naturais. Mas as chamadas ciências sociais terão que depender ainda por muito tempo do carisma do professor como indivíduo e sua missão particular.

Em resumo, fiquei encantado com Teggart e, seguindo o seu exemplo, fiz o possível por falar, pensar e formular juízos como ele, tudo para o escárnio dos amigos. No meu último ano de pós-graduação em Berkeley, não tendo ainda nenhum interesse definido pela carreira a seguir após o final do curso em junho, fui conversar com Teggart em seu gabinete em Wheeler Hall. Após alguns minutos do que considereei uma conversa vã, embora agradável, sobre as minhas atividades – pagas e não pagas – em Berkeley, ele convidou-se a ser seu orientado na tese de pós-graduação e também seu assistente no curso de Progresso e Civilização. Isto somente já era irresistível, pois um professor assistente ganhava então 600.00 dólares por ano acadêmico, que era suficiente para sustentar-se enquanto se trabalhava por graus mais altos. Aceitei imediatamente com muita alegria.

Entendi mais tarde – pelo menos foi o que sempre acreditei – que característica minha ele considerou atraente em uma conversa tão breve. Foi aquele emprego na biblioteca que eu conseguira no final do primeiro ano. Teggart era um usuário voraz da biblioteca, mas estava envelhecendo, padecia de doenças respiratórias e não se sentia mais em condições de procurar, obter e carregar pilhas de livros para seus estudos. E ali estava eu, que durante três

anos me familiarizara com o milhão ou mais de livros da biblioteca; isto quer dizer que eu conhecia sua catalogação e sua disposição nos nove andares de prateleiras, por esta razão, seria um assistente promissor para a sua pesquisa bibliográfica pessoal (na época, Teggart estava trabalhando sobre *Rome and China*, 1939), assim como no curso introdutório que seria minha única responsabilidade perante a universidade como professor assistente, fazendo jus aos 50 dólares por mês. (Na época, não existia o cargo de assistente de pesquisa em Ciências Humanas e Sociais).

Sem dúvida, fui explorado; muitas vezes, avisaram-me sobre isto. Na verdade, eram dois empregos pelo salário de um. Seis classes cheias de alunos por semana, aos quais dava aulas expositivas, instruções complementares em plantões e várias provas escritas por ano; além disto, ocupava 15 a 20 horas procurando, analisando e transportando livros da biblioteca para alimentar a fome espiritual do meu orientador; e “nas horas vagas” preparava seminários e cursos da pós-graduação, que era aparentemente minha única razão para fazer aqueles trabalhos.

No entanto, gostava muito daquilo e tirei um proveito incomensurável. Era um aprendizado ao lado de um cientista notável; penso realmente que aprendi mais com Teggart trazendo e levando livros, durante os inevitáveis e aprazíveis momentos de conversa, do que nos seus cursos. Ele era o homem mais erudito que conheci e as emanções desta força particular eram tão naturais nele quanto respirar. Mais uma vez, dou graças a Deus pela extrema sorte do emprego na biblioteca, obtido naquele final do primeiro ano de graduação. Já mencionei que ele foi indispensável, pois permitiu que eu continuasse na universidade; influiu para que eu fosse escolhido por Teggart como seu assistente; a esses dois benefícios, acrescento um terceiro: possibilitou-me completar a pós-graduação em apenas três anos, proeza que não era e continua não sendo comum em Ciências Humanas e Sociais; atribuo o fato apenas em pequena parte à minha determinação quase fanática na verdade, foi o fruto da perícia bibliográfica adquirida no decorrer do segundo ano de estudos, sendo funcionário da biblioteca.

A tese de pós-graduação para a obtenção do grau acadêmico foi para mim mais livre, mais aberta e até mais aleatória do que qualquer outro crédito curricular em Berkeley. Trabalhei sobre Teoria Política, Filosofia Social e Etnologia, assim como sobre áreas intelectuais diretamente ligadas ao departamento de Teggart. Ele deixava os alunos completamente livres para escolherem o tema de suas teses – não acreditava naquela forma de exploração na qual o mestre, sob o pretexto de apresentar temas para a tese,

arregimenta mais um aluno para a sua pesquisa particular – e eu acabei enredando-me em um tema que tinha relações muito remotas com os interesses dele. Por mero acidente, enquanto vasculhava, como de costume, as estantes da biblioteca, deparei com uma linha de pensamento virtualmente desconhecida na literatura americana: a escola conservadora européia do século XIX, composta de figuras como Haller, Bonald, de Maistre e outros. A sorte nos estudos não vem sozinha: pouco antes, eu começara a perceber e a entender alguns dos canais através dos quais esse “Iluminismo Reacionário”, como foi denominado por alguns historiadores, exerceu sua influência sobre uma assombrosa variedade de campos intelectuais no século XIX; entre eles a Sociologia, o estudo da Política e da Economia e também o estudo comparado da Literatura.

Para meu infinito pesar, não captei, não consegui perceber na época a poderosa presença de Burke nem de Tocqueville neste florescimento conservador. Em minha defesa, devo dizer que em sete anos de um sistema de ensino de nível melhor que a média em Berkeley, durante a graduação e a pós-graduação, Tocqueville não fora mencionado nem uma vez e as referências a Burke eram tão tendenciosas quanto raras. Entretanto, sou culpado, pois, afinal, tampouco ouvira falar de figuras tão estranhas como Bonald, de Maistre, Chateaubriand e Lamennais, mas tinha perfeito conhecimento deles, quando comecei a escrever a tese. A grande retomada de Burke e Tocqueville pelo pensamento americano começou escassamente no final da década de 30 e só se desenvolveu realmente após a Segunda Guerra Mundial.

Não importa. Pelo menos penetrei um uma área onde tanto Burke quanto Tocqueville logo ocupariam um frutífero espaço. Completei todos os créditos para a pós-graduação em 1939 e, exultante, obtive o cargo de assistente, sete anos, não mais, após ter entrado como novato em 1932. Não poderia estar mais entusiasmado com as minhas perspectivas. Diante dos meus olhos, abriu-se um amplo panorama acadêmico: inúmeras aulas para dar, eloqüentes conferências para apresentar, reuniões platônicas com o corpo docente para assistir e muitos livros e ensaios criteriosos.

III.

A Segunda Guerra Mundial, que estourou no mesmo mês em que ingressei no corpo docente da universidade, obviamente, estragou o meu idílio. Eu não a esperei nem mesmo quando já levava dois anos na Europa. Não era minha guerra, nem da América. Estava convencido disto. Havia lido a maioria dos livros de revisão histórica sobre tratados secretos, promessas quebradas e especulações ilícitas – diplomáticas, políticas e econômicas – que foi a verdadeira história, ao menos assim pensávamos, da Primeira Guerra Mundial. Havia lido Remarque, Dos Passos, Hemingway, Rolland Sassoon e Graves e ainda me apossava a imagem das trincheiras e das infinitas chacinas em massa entre as tropas. Os fuzis de agosto de 1914 não iriam disparar em minha vida. Não era minha guerra, por mais odiosa que fosse a Alemanha nazista. Acrescente-se a isto que a entrada na guerra no verão de 1941 acarretava a igualmente odiosa parceria com a Rússia de Stalin, e eu era totalmente isolacionista. Naturalmente, o desastre de Pearl Harbor mudou essa linha de raciocínio, assim como a declaração de guerra de Hitler contra os Estados Unidos, alguns dias depois. De repente, a guerra estava à nossa porta.

Mesmo assim, foi preciso um ano inteiro, após Pearl Harbor, para que eu me convertesse ao espírito da guerra, para que extirpasse da memória as imagens de derrota e horror, que constituíam minha herança literária da primeira grande guerra. Temo que, mesmo quando a conversão se operou em mim, finalmente, já avançado o ano de 1942, não foi tanto por causa de Guadalcanal e Kasserine Pass, mas principalmente porque eu via a crescente desolação do campus e seus preciosos conteúdos estudantis e pedagógicos. Toda a atmosfera do campus sofrera transformações no final de 1942; tomara-se visivelmente militarizada, com inúmeros pelotões de recrutas do Programa de Treinamento Especial do Exército pulando de classe em classe, com salas tremendamente reduzidas e femininas e com a saída de muitos dos meus amigos e colegas para ingressarem na reserva ou no trabalho burocrático do governo. O campus tornou-se enfadonho e insosso; eu não tinha vocação para a burocracia ou para trabalhar nos destacamentos dos estaleiros que haviam brotado muito longe de Berkeley; por isto alistei-me no exército no começo de 1943. Um sargento recrutador com quem conversara antes de alistar-me, garantiu-me que, sendo voluntário, poderia escolher o lugar onde quisesse servir, após o treinamento básico. A perspectiva de conhecer a Europa, particularmente a Inglaterra, pela primeira vez na

minha vida, foi um estímulo maravilhoso para alistar-me o mais depressa possível. Aquele sargento era um mentiroso. Minha ingenuidade levou-me, obviamente, ao Pacífico por dois anos inteiros. Comecei o serviço em Oahu, perto do lugar onde os pilotos japoneses realizaram ações violentas; e eu estava em Saipan, apavorado com a idéia de uma invasão do Japão, quando veio a libertação na forma da bomba atômica.

Voltei a Berkeley no início de 1946, pouco antes de começar a grande afluência vinda do leste e do meio-oeste, que significou a maior explosão de crescimento jamais vista na história de Berkeley. Foi uma explosão em números de alunos (que atingiu os 30 mil antes de 1950) e também em verbas destinadas pelo Estado para a educação superior e, com elas, uma explosão de novas faculdades e, mais ainda, explosão de novos centros, institutos e outros meios de organização da pesquisa, até então pouco conhecidos nas universidades americanas, principalmente na área de Ciências Humanas e Sociais. Algumas das novas estruturas foram fundadas pelo Exército, pela Força Aérea e pela Marinha, ou por agências federais; outras, porém, pelas grandes corporações industriais que enriqueceram com a guerra, durante a qual aprenderam, junto com os serviços militares e pela primeira vez na América, os benefícios que a arcádia acadêmica pode produzir, quando se paga o bastante.

De qualquer modo, foi a irrupção inesperada da *Gesellschaft* onde antes só se conhecia a *Gemeinschaft*. Duas décadas mais tarde, eu escreveria o ensaio *Degradation of the Academic Doman* (1971), mas todos os aspectos essenciais daquele pequeno livro estavam acontecendo dramaticamente diante dos meus olhos, no fim da década de 40. Eu nunca ouvira a palavra “contato” no sentido de nomeação acadêmica, mas aconteceu no fim dos anos 40 e dali em diante. E com muita conveniência.

Da noite para o dia, foi decretado na universidade o “status para contrato” de Sir Henry Maine. Surgiu uma nova estirpe de professores: aqueles para quem o ensino era tão ofuscante quanto uma lâmpada acesa; aqueles para quem o senso empresarial tornou-se evidente nos institutos e centros de sua propriedade. Os antigos grêmios acadêmicos foram esmagados sob os pés da nova burguesia acadêmica. Era inevitável, como teriam previsto Burke e Tocqueville se estivessem presentes, que a ruptura e a dilaceração das estruturas da vida acadêmica tradicional pelos novos interesses financeiros no campus produzissem novos homens de poder nas faculdades,

principalmente na esquerda política. A politização do campus de Berkeley foi se processando *pari passu* com a industrialização dos campus nas mãos da classe empresarial.

Uma mudança fundamental no caráter da autoridade ocorreu em Berkeley e – tenho insistido constantemente nisto – em todo o mundo universitário americano, a partir dos anos 1946-1950. A velha guarda, a aristocracia, por assim dizer, que de fato dirigira a Universidade de Berkeley, constituíra os membros das faculdades, que não eram apenas notáveis como professores e estudiosos; além disto, estiveram em Berkeley décadas a fio. Esta “aristocracia” viu-se de repente rodeada por brilhantes cientistas e estudiosos internacionalmente reconhecidos, recém-chegados a Berkeley, que por sua vez ocupavam a insólita posição de intrusos, adventícios, no que dizia respeito à Berkeley tradicional. Como resultado imediato, houve fissuras e atritos em muitos departamentos do campus, entre eles, o meu, tensões estas que tinham origens múltiplas, mas que acabavam sendo traduzidas estruturalmente em “ricos” versus “pobres”, “regionalistas” versus “cosmopolitas” e “pessoas do lugar” versus “intrusos”.

O resultado mais dramático e de longo alcance, a culminação disto tudo foi a Controvérsia do Juramento de Lealdade de 1949-52; sem sombra de dúvida, o campus de Berkeley nunca esteve tão próximo de um abalo sísmico. Os membros do conselho da universidade quiseram impor a exigência de um compromisso de fidelidade aos Estados Unidos, que incluía obrigatoriamente uma declaração jurada de não ser membro do Partido Comunista ou de qualquer outro partido totalitarista. Havia elementos da Velha Guarda em Berkeley, que não aprovaram o juramento e disseram-no abertamente; mas a maioria dos que se posicionaram contra o juramento eram recém-chegados a Berkeley, que não combatiam apenas o juramento em si, mas a própria “aristocracia” do poder, que se mantinha desde os tempos da pré-guerra e que já estava começando a desmoronar sob as forças que mencionei antes: econômicas, sociais e políticas. A Controvérsia do Juramento de Lealdade politizou e ao mesmo tempo radicalizou a Universidade da Califórnia. Dali em diante, formou-se uma esquerda política fixa na universidade; sua causa específica mudava de um ano para outro, até mesmo de um mês para outro, mas nunca a sua natureza implícita, a sua postura de adversário perpétuo, em

relação a qualquer autoridade que não estivesse diretamente sob o seu controle – local, nacional ou internacional – até que a Guerra Fria começou.

Devo acrescentar aqui o resultado final da grande controvérsia. O juramento da universidade foi considerado inconstitucional, após dois anos de briga ferrenha entre os membros do conselho e a alta anti-juramento. Ele foi imediatamente substituído por um juramento decretado pelo Estado, que tinha os mesmos objetivos, mas era muito mais implacável no seu *modus operandi*. A oposição exercida pelo setor anti-juramento esvaneceu-se instantaneamente. Foi a minha primeira experiência com os trabalhos da Lei de Maistre: o que os liberais mais querem é liberdade para obedecer a lei do ferro do Estado.

Voltando às minhas piruetas da época: o Departamento de Teggart, chamado de Instituições Sociais, era um minúsculo espelho dos grandes eventos do campus inteiro. Teggart aposentou-se em 1940 e morreu de câncer no final de 1946. Que fazer agora com o departamento? A administração tomou a decisão – fazendo grande estardalhaço com alguns loucos persistentes dentro do departamento – de acrescentar “Sociologia” ao nome do mesmo. A postos no começo e todos Teggartianos, estavam Margareth Hodgen, Kenneth Bock e eu; a senhorita Hodgen, professora associada, tornara-se no decorrer dos anos profundamente leal à tradição de Teggart e opunha-se implacavelmente à qualquer mudança desta tradição. Ela queria o Teggartismo com ou sem Teggart. Eu pensava de modo diferente e manifestei-o desde o começo. O auto-governo de um departamento tão pequeno era inconcebível; assim, Edward Strong, professor de Filosofia, que alguns anos depois ocuparia o cargo de Reitor de Berkeley, foi escolhido para ser nosso diretor. Ele era admirável e o departamento começou a funcionar. Em dois ou três anos, conseguimos trazer a Wolfram Eberhard, especialista em Sociologia Comparada, com ênfase na China e Ásia em geral, a quem Teggart teria recebido de braços abertos por tais estudos; trouxemos também Reinhard Bendix, Philip Selznick, Seymour M. Lipset e Tamotsu Shibutani, todos eles, inclusive Eberhard, com o grau de professores assistentes e todos eles vindos de departamentos de sociologia do leste. Quando Herbert Blumer veio de Chicago para ser o diretor efetivo, houve um salto – tanto em número quanto em qualidade – em direção à alta categoria nacional que o departamento de Berkeley atingiu em 1955.

Foram anos de muito trabalho para mim; anos de preocupação, também, devido às mudanças vertiginosas que estavam acontecendo, mas foram anos fecundos. Tinha uma carga de ensino bastante pesada – três cursos regulares nesses anos, a menos que se pudesse encontrar abrigo em algum dos institutos, que proliferavam como coelhos e assim reduzir substancialmente a carga de aulas – e, como é natural, participava ativamente nas diversas atividades do departamento. Sem perceber, fazia parte cada vez mais dos grandes conselhos universitários, numerosos e ávidos de poder, como era de se esperar no campus mais democrático de todo o ensino superior da América. Eu gostava deste tipo de atividade e comecei a pensar em ingressar na administração universitária em período integral. Esses sonhos seriam agradavelmente realizados anos depois, quando o Presidente Sproul designou-me como Decano de uma nova Faculdade de Ciências Humanas, que a universidade estava criando na cidade de Riverside, ao sul da Califórnia, mas falarei disto daqui a pouco. Além da premência e eventual angústia decorrentes da reorganização do departamento de Teggart, da pesada carga de aulas e das atividades nos conselhos universitários, que consumiam bastante tempo, fazia o esforço estafante, quase doloroso, de escrever meu primeiro livro.

De algum modo, instalara-se em minha mente um interesse devorador pela comunidade no mundo moderno. A história moderna destruiu ou esvaziou o significado das antigas comunidades por parentesco, lugar e culto, deixando uma espécie de vácuo; dentro desse vácuo, do modo como construí a imagem, começou a escalada de Estado: unitário, indivisível e onipotente. O livro saiu publicado pela Editora da Universidade de Oxford – tendo sido seu primeiro esboço rejeitado por outras três editoras – em 1953, com o título de *The Quest for Community*. Ao mesmo tempo, eu saí de Berkeley para ocupar o posto de Decano da nova faculdade em Riverside.

Deixar Berkeley nessa ocasião foi a segunda melhor decisão acadêmica que tomei; a primeira fora ter entrado lá como calouro 20 anos antes. Eu gostava de Berkeley, mas chegara o tempo de mudar. Desde o começo, fiquei encantado com Riverside como sede da nova faculdade e representava um estímulo e um desafio novo para mim, construir uma faculdade desde os alicerces. Fomos ajudados nesta tarefa pelo intenso apoio e interesse do povo de Riverside, pela liderança de Gordon Watkins como Reitor e, através dele,

pelos excelentes laboratórios de pesquisa agrícola, incluindo o Posto Experimental de Cítricos, que também fazia parte da Universidade da Califórnia. A faculdade abriu suas portas no início de 1954, com a inscrição de pouco mais de 100 alunos e com um corpo docente de 50. Ambos aumentaram consideravelmente durante os anos subseqüentes. Achei esse empreendimento fascinante: instalamos um curriculum forte em Ciências Humanas dirigido a classes pequenas, que permitissem um relacionamento o mais próximo possível entre alunos e professores, e o mais afastado possível do caráter burocrático em grande escala e cada vez mais sistematizado que, como já observei, estava avançando na universidade americana em forma muito rápida após a Segunda Guerra Mundial. É um enorme prazer lembrar aqui as maravilhosas contribuições recebidas, particularmente de Herman Spieth – ele assumiu a Reitoria um pouco mais tarde, mas no começo fundou Biologia para nós – e de John W. Olmsted, notável diretor de todo o nosso programa de Ciências Humanas.

Eu gostava do trabalho administrativo e é possível que ainda estivesse lá, se não fosse por outra benigna interrupção, que se deu no final de 1955 e que me exigiu, por assim dizer, pedir um ano de licença para ir à Itália e instalar-me como professor visitante na Universidade de Bologna. Tratava-se, especificamente, de participar em um pequeno programa estabelecido em conjunto pelas Universidades de Bologna e Berkeley da Califórnia, para inserir as Ciências Humanas – área na qual os italianos estavam um pouco fracos – dentro do formato de ciência administrativa. Joseph Harris e Dwight Waldo de Berkeley e eu deveríamos constituir o primeiro contingente de residentes em Bologna. Tínhamos que estar lá o mais tardar no fim de janeiro de 1956.

A oportunidade era irresistível. Apesar do trabalho tão absorvente em Riverside e tão incipiente, a perspectiva de um ano no exterior, dando aula, era maravilhosa. Nunca estivera na Europa e, aos 43 anos, o fato começava a me aborrecer, sentia-me embaraçado e não conseguia deixar de pensar nisto como se fosse uma falha de caráter. Ora era por falta de tempo, ora de dinheiro. As bolsas de estudo para o exterior eram poucas e raras nos anos 30 e 40. Agora, porém, brotava tudo em abundância. Não era só a Europa, a Itália, era ensinar e escrever lá por um generoso salário. Senti-me como um muçulmano que vai à Meca pela primeira vez. Ali estava eu, totalmente

estrangeiro quanto à Europa mas não quanto à academia, fazendo minha peregrinação para a mais antiga capital do mundo acadêmico ocidental, para a maior de todas as grandes universidades engendradas pela civilização medieval. Era tudo que poderia pedir a Deus.

Em todos os sentidos, foi um ano esplêndido e revigorante. Gostei do ensino, da vida na cidade de Bologna com seus restaurantes incomparáveis, todos assombrosamente baratos, do coleguismo, não só dos meus companheiros de exílio, Joseph Harris e Dwight Waldo, mas dos professores italianos que conheci. As férias do ano letivo eram generosas e houve boas oportunidades para visitar as cidades próximas como Veneza, Florença e Roma e também, durante o longo verão, a maior parte da Europa ocidental, com prolongada permanência na Inglaterra. Eu podia telefonar e manter estimulantes encontros no escritório ou no estúdio com considerável número de cientistas europeus que há muito lia e respeitava.

Quando voltei a Bologna da viagem de verão, para outro período letivo, percebi que, por mais atraente que pudesse ter sido o trabalho administrativo dos últimos três anos, eu não deixaria que se tornasse a parte dominante da minha atividade. Esta convicção consolidou-se com a experiência da publicação de um livro no fim do ano em Bologna, um extenso ensaio sobre as contribuições da sociologia à chefia e à gerência na administração pública e privada, e pelo deleite inesperado de ver uma tradução italiana do meu *Quest for Community*. Adriano Olivetti e sua coleção *Edizioni* tornaram-na possível.

Portanto, quando voltei a Riverside no início de 1957, para trabalhar para o meu respeitado amigo Herman Spieth que sucedera a Gordon Watkins na Reitoria durante minha ausência, foi com a plena determinação de vestir novamente a toga acadêmica, embora não abandonando por completo as atividades administrativas. A faculdade estava bem encaminhada e os deveres de administração torna-se-iam bem mais leves nos anos subseqüentes. Então, por que não retomar as aulas, ainda que em quantidade limitada, e também algumas outras tarefas, não propriamente de o ensino, ligadas à vida acadêmica, como escrever e participar de congressos profissionais e seminários especializados? Dadas as circunstâncias amenas, eu não tinha pressa de abandonar totalmente a administração ou de recusar a promoção a Vice-Reitor, que me foi oferecida um par de anos depois. Em suma, não quis

fazer nada que transformasse a minha situação de forma abrupta e radical. O resultado foi completar dez anos na administração na época em que me aposentei, em 1963, para tornar-me outra vez um professor em período integral: professor, estudioso e escritor.

No entanto, desde 1957, já começara a assistir regularmente aos encontros regionais e nacionais de grêmios acadêmicos e profissionais, a preparar documentos para apresentar nas sessões e fui me envolvendo cada vez mais no tipo de vida intelectual que Bologna reacendera em mim. Comecei a escrever alguns artigos ocasionais para uma ou outra revista profissional. Pouco depois de minha volta a Riverside, Robert Merton, a quem havíamos convidado para um curso de verão em Berkeley em 1948, que em troca conseguiu-me o convite para um curso de verão em uma Universidade da Colúmbia no ano seguinte e com quem estabeleci uma duradoura amizade, perguntou-me se gostaria de reunir e editar capítulos originais de eminentes sociólogos americanos em um livro sobre problemas sociais, para ser publicado pela Harcourt Brace Jovanovich, da qual Bob Merton era sociólogo consultor. Aceitei com uma condição: que ele se reunisse a mim como co-editor. Não queria que seu conhecimento singular sobre o tema escapasse de mim ou do livro. O resultado foi *Contemporary Social Problems* em 1961, a primeira de quatro edições.

Trabalhar com Merton foi uma experiência compensadora; eu estava contente em todos os sentidos – pessoal, acadêmico e financeiro – vendo aquele livro sair e recebendo quase imediatamente críticas muito favoráveis. Consegui que sociólogos da categoria de Kingsley Davis, Morris Janowitz, William Goode, David Reisman, Scott Greer e John Clausen escrevessem os capítulos independentes. Eu contribuí com a introdução e Merton com o epílogo daquela primeira edição.

No mesmo ano de 1960, comecei a escrever dentro de uma linha diferente da que costumava antes. Nesse ano, logo depois de tornar-se o novo editor-chefe de *Commentary*, Norman Podhoretz pediu-me para escrever um comentário sobre um livro que tratava das classes sociais para a revista. Fiquei encantado: era a primeira oportunidade de escrever para aquela importante publicação. O comentário foi bastante satisfatório, a ponto de me fazerem mais pedidos de artigos e críticas, tanto que hoje, vinte e cinco anos depois, ainda

redijo algum artigo para o mesmo editor, Norman Podhoretz. Conheci também Irving Kristol, na época vice-presidente de Basic Books, e quando ele e Daniel Bell fundaram *The Public Interest* em 1965, comecei a escrever para eles da mesma forma que para *Commentary*. Melvin Lasky de *Encounter* também abriu as portas para meus artigos e houve convites de outras publicações notáveis, assim como de um grande jornal que me confiou ocasionalmente sua página editorial. Apreciei o que era para mim um novo tipo de publicação; isto colocou-me em contato e em relações de amizade com homens e mulheres que, de outra forma, não teria conhecido. Havia muito que escrever para essas revistas durante os anos 60, pois a Revolução Estudantil assolava as universidades, desde a Universidade da Califórnia até a de Michigan, Wisconsin, Columbia, Cornell, Harvard e Yale em direção ao leste. No entanto, eu não apreciava o vandalismo e o nihilismo em relação ao curriculum e aos livros e às incontáveis invasões da liberdade acadêmica – vaiavam os professores em classe, faziam piquetes diante dos edifícios de aulas, capazes, na sua militância, de suspender as aulas por dias e semanas – e a perseguição aos administradores e aos professores, quando mostravam sinais “contra-revolucionários” em proteção das tradições acadêmicas. Eu era considerado um conservador moderado desde o tempo em que *The Quest for Community* recebera sua primeira crítica literária; agora, em meio ao tumulto e à devastação engendrada pela Nova Esquerda, tomava posição entre os emergentes neo-conservadores, na sua maioria ex-liberais, espíritos acadêmicos estrangulados pela realidade acadêmica, como dizia Irving Kristol.

Deixei completamente o trabalho administrativo no verão de 1963, após dez anos inteiros no serviço. Graças à Associação Guggenheim, consegui um ano de licença no leste, especificamente na Universidade de Princeton, onde ficaria longe das agradáveis mas inevitavelmente perturbadoras atividades universitárias de Riverside. Meu amigo Charles Page, então diretor de sociologia em Princeton, conseguiu espaço para mim e todos os privilégios da biblioteca no campus de Princeton, assim como alojamento confortável nas proximidades. Por algum tempo, meu incontrolável inconsciente acadêmico-administrativo sentiu falta de todas as pequenas e excitantes escaramuças normais na administração, mas, uma vez que o livro no qual estava trabalhando começou a tomar forma e a adquirir impulso, senti que felizmente estava livre para sempre de semelhantes tentações.

O ano de licença em Princeton foi maravilhoso em todos os sentidos. O livro *The Sociological Tradition* (1966) impelia-me ao trabalho, o campus e a cidade tinham a atmosfera ideal para quem – como eu – quisesse recarregar suas baterias acadêmicas. A Biblioteca Firestone e também a que ficava próxima à Escola de Teologia de Princeton contavam com amplos recursos bibliográficos. A cidade e o campus eram os mais bonitos que já vira desde Berkeley nos anos 30, antes de começar a desfiguração do campus no pós-guerra pelas mãos de arquitetos e fanáticos de crescimento; Charles Page, Wilbert Moore, Morris Berger e outros amigos do Departamento de Sociologia, respeitaram de forma exemplar e afetuosa meu desejo de ficar só para trabalhar no meu gabinete. Já se disse, com muito acerto, que o trabalho administrativo bastante prolongado produz um efeito esterilizador sobre a mente criativa e estudiosa. Eu queria, eu precisava muito de solidão para sentir a aflição de desfazer dez anos de esterilização.

Voltei a Riverside no fim do ano de licença. Recebi ofertas, tanto administrativas quanto acadêmicas de universidades do leste da Califórnia, mas eu gostava de Riverside e sabia que um alto ex-funcionário do lugar provavelmente não seria perseguido, mas tampouco bem-vindo aos assépticos e democráticos conselhos da faculdade. Riverside tinha os mesmos altos padrões de ensino e estudo de Berkeley e da UCLA e, dadas as raízes que havia plantado ali, raízes muito seguras, pensei que me seria possível ensinar e escrever naquele lugar, melhor que em qualquer outro. E eu estava certo.

A Revolução Estudantil dos anos 60 envolveu-me, naturalmente; de forma não tão encarniçada como em Berkeley, mas igualmente perceptível. Dei aulas e escrevi incansavelmente desde que voltei a Riverside. A honestidade obriga-me a reconhecer que como a outros professores da faculdade, a Nova Esquerda tratou-me decentemente em Riverside. Eles não eram, *nunca* eram, estúpidos ou iletrados; eles haviam lido meus artigos em *Commentary*, *The Public Interest* e *Encounter*, eventualmente comentaram alguma torrente prosaica incomum sobre Burke publicada em alguma daquelas revistas, disseram-me delicadamente que eu fora um tolo quando predissera o fim próximo da alardeada revolução, isto em 1970, primeiro no *Montreal Star*, depois em *Encounter*, coisa que escrevi quando percebi claramente que os antigos amigos deles, os liberais da faculdade, iriam atirá-los ao terror da perda

de salário e poder pelas mãos de excitados cidadãos, e que eles ficariam desprotegidos e expostos.

Mas a esquerda nunca entrou em polêmica comigo, como o fez com os liberais do Kennedy e também com os velhos socialistas, a quem eles desprezaram ostensivamente. Anos depois, outros professores conservadores de grandes universidades contaram-me que sua experiência fora semelhante à minha; eles foram deixados em paz, pelo menos em comparação com aqueles que, débil e desesperadamente, continuavam tentando lembrar aos Rudds e aos Savios da nação, que eles eram *amigos* da revolução, que só queriam, como os cristãos novos da Idade Média, vencer a revolução por outros meios. Isto não fez bem nenhum. Para a minha não totalmente desinteressada percepção, estava claro que a Nova Esquerda recebia os maiores ataques de presidentes, decanos, professores de universidades *liberais* e de intelectuais em toda parte. Esses fatos levaram um conservador amigo meu a observar maliciosamente que isto na verdade era um mau sinal... Não importa.

Gostei de dar aula em Riverside, preenchendo minhas esperanças e expectativas e, como previa, deixaram-me fora do trabalho nos conselhos administrativos. Escrevi e publiquei muito mais naqueles anos – de 1964 a 1972 – do que poderia conceber no mais eufórico estado de espírito. Em rápida sucessão, vieram *Emile Durkheim* (1965), *The Sociological Tradition* (1966), *Tradition and Revolt* (1968), *Social Change and History* (1969). *The Social Bond* (1970) e estava com *The Social Philosophers* (1973) bastante adiantado, quando saí de Riverside em 1972 para passar uns dois anos na Universidade do Arizona. Além dos livros, redigi dúzias de artigos e críticas literárias para uma ampla variedade de jornais e revistas e fiz uma série de conferências pelo país.

A decisão de deixar Riverside foi bastante repentina e não teve nenhum incentivo especial. Gostava do Reitor Ivan Hinderaker e de sua gestão. Ensinar era estimulante, pesquisar e escrever era fértil. Ao mesmo tempo, havia razões: estava encarando o meu quadragésimo ano na Universidade da Califórnia, Berkeley e Riverside, meu sexagésimo ano de idade e, se eu não quisesse correr o risco de tornar-me um artefato, seria melhor mudar de novo. Recebi algumas ofertas atraentes do leste e do meio-oeste, mas na época não estava disposto a ir tão longe, não ainda; quando veio um convite da Universidade de Arizona para incorporar-me ao Departamento de Sociologia,

aceitei. Fizera várias visitas a Tucson, normalmente no inverno ou na primavera, e considerava muito atraente a sua localização. O Arizona, pensei com todos os meus genes ocidentais manifestando-se, ficava suficientemente longe para mitigar o desejo de sair da Califórnia, mas não tão longe a ponto de separar-me das minhas raízes.

Infelizmente, com ou sem os genes, comecei a perceber, em poucos meses, que cometera um erro ao escolher a nova universidade. Havia alguns elementos com talento e energia no corpo docente e uns poucos estudantes com a mesma disposição, mas não eram muitos na área de Ciências Humanas e Sociais, e toda aquela atmosfera de repouso e de (incipiente) retiro (também entre os estudantes) era completamente alheia à quilo que eu estivera acostumado durante quarenta anos; assim sendo, gostando ou não, era tempo de partir, apesar de que acabava de instalar-me na bela casa nas montanhas, ao estilo do Arizona, que construía antes de mudar para Tucson.

Não duvidava que em breve começaria a escrever aos colegas acadêmicos, dizendo-lhes que eu aceitaria uma transferência, se surgisse algo interessante. Mas não precisei fazê-lo.

A sorte sorriu de novo para mim; desta vez na forma de um telefonema de Bob Merton de Colúmbia para perguntar-me, em nome da Comissão de Seleção de Candidatos de lá, se eu aceitaria, caso me fosse oferecida, a Cátedra Albert Schweitzer. Garanti-lhe que sim, mas, por uma questão de decoro acadêmico, deveria permanecer mais um ano no Arizona. Não houve dificuldades quanto a isto e naquele segundo e último ano terminei *The Social Philosophers* e comecei *Twilight of Authority* (1975), o primeiro da Crowell e o segundo da Oxford.

Cheguei à Colúmbia, Nova York, no fim do verão de 1974. Estivera muitas vezes na cidade e durante anos alimentei a ilusão estereotipada de que era um grande lugar para visitar, mas não para morar e assim por diante. Descobri com Júbilo, durante os poucos anos que morei ali, que o inverso também se aplica àquele clichê imortal. Em um apartamento no trigésimo andar da Rua 72, encontrei-me correta e confortavelmente instalado em meio a uma autêntica, ativa e muito agradável *vizinhança*, mantendo as melhores relações com o açougueiro, o padeiro *et al.*, e também com outros residentes na área, vários deles bastante antigos. Pela primeira vez desde que li o brilhante livro de

Jane Jacobs sobre a cidade americana, entendi exatamente o que ela queria dizer quando falava de compatibilidade natural das verdadeiras comunidades com as grandes e populosas cidades, por providenciarem que os planejadores das cidades e as máquinas burocráticas federais não destruíssem brutalmente as primeiras no suposto interesse das segundas. Percebi então e ainda admito, que boa parte de minha integração imediata em Nova York, após uma vida inteira em pequenas cidades do oeste, deveu-se à presença de amigos de longa data: em Manhattan, Irving Kristol e Norman Podhoretz, entre outros; em Morningside Heights, Colúmbia, Robert Merton, Amitai Etzioni, Sigmund Diamond, só para começar. No entanto, gosto de pensar e tenho certas razões para isto que, mesmo sem as velhas amizades, eu teria adorado aquela grande e difamada cidade e teria me sentido bem ali.

Como catedrático em Colúmbia, ministrei aulas tanto no Departamento de História como no de Sociologia, um curso por semestre em cada um. Os alunos, principalmente os de graduação, eram magníficos, alguns deles (como percebi no primeiro semestre de aula), mesmo os mais moços, já conheciam alguns dos livros que eu sempre indicava para estudantes mais avançados. Depois do ensolarado e sonolento Arizona, o ar às vezes era eletrizante nas classes e nos pátios de Hamilton e Fayerweather. Em História vi muito de Jacques Barzun (aposentado, mas ainda presente), Fritz Stern, Henry Graff, Walter Metzger, John Toews e outros para desfrutar e sentir-se recompensado. História, assim como Sociologia, tinha uma longa tradição de méritos e não era difícil perceber pelos salões a presença espectral de alguns grandes nomes do passado.

Conheci também em outros departamentos elementos que foram eminências em minha vida bibliográfica: Lionel Trilling e Steve Marcus em Inglês, Ernest Nagel e Charles Frankel – brutal e insensatamente assassinado com sua esposa um par de anos depois que o conheci – Meyer Schapiro em História da Arte e Walter Gellhorn em Direito.

Havia muito tempo para escrever. Bob Merton e eu, colegas pela primeira vez, preparamos a quarta edição de *Contemporary Social Problems*. Erwin Glikes, magnífico redator e editor – chefe de Basic Books, teve a idéia de colocar Tom Bottomore de Sussex e eu na edição e recopilação de contribuições para *History of Sociological Analysis* (1978). Conseguimos

motivar alguns dos mais altos expoentes da sociologia inglesa, francesa, alemã e americana também, para a elaboração dos diversos capítulos. Isto envolveu uma agradável visita – para uma reunião de planejamento – à fascinante casa do século XVI de Tom em Sussex, assim como muitas cartas. Foi uma experiência tão boa quanto a que tivera anos atrás com Bob Merton, por ocasião do livro sobre problemas sociais. *Twilight of Authority* começou em Tucson e saiu em 1975; um ano depois, publiquei *Sociology as Art Form* que era a ampliação em livro de um artigo escrito alguns anos antes.

Em 1976, comecei a trabalhar seriamente em *History of the Idea of Progress* (1982). A idéia do livro estava em minha mente fazia tempo, mas queria esperar até ter acesso a uma biblioteca de primeira linha. Isto aconteceu com a Biblioteca Butler de Colúmbia. Grande número de estudos, muitos dos quais eu não tivera tempo de ler quando publicados, com muitas perspectivas e novas abordagens da idéia de progresso, haviam entrado em cena desde a publicação do clássico *Idea of Progress* de J. B. Bury em 1920; e mesmo desde as lições e os ensaios de Teggart. A abordagem básica de Teggart a respeito desta idéia – isto é, como sendo algo muito mais amplo e muito mais importante do que um simples conceito endêmico sobre a raça humana no transcurso do tempo – era tão satisfatório nos anos 70 quanto nos anos 30, quando pela primeira vez ouvi Teggart mencionar a idéia em suas conferências em Berkeley. Mas nem Bury, nem Teggart perceberam, em nenhuma medida, a profunda dependência da idéia, a partir de Santo Agostinho, da Teologia e da Filosofia da história cristã. Bury declarou que a idéia era moderna por excelência, tendo sido possível somente após o declínio da influência do cristianismo no ocidente. Para Bury, o cristianismo fora um obstáculo à concepção do progresso humano. No entanto, como eu podia perceber nesse momento, os abundantes estudos de cérebros como C.N. Cochrane, Ludwig Edelstein, Gerhart Ladnar, Marjorie Reeves, J. H. Elliot e Ernest Tuveson, a maioria deles realizados após a morte de Teggart em 1946, mudaram completamente o estereótipo da fé no progresso por parte do Ocidente, que era herança do influente livro de Bury. A idéia de progresso como a conhecemos no mundo moderno é literalmente a secularização da versão agostiniana da época cristã. Comecei um estudo sério da idéia em 1975 e, no

fim do ano letivo 1977-78, já tinha um primeiro rascunho, desordenado mas real, do livro.

Foi aí que meu espírito nômade atacou de novo e, com certo pesar, deixei Colúmbia e também as aulas, para sempre. Ensinei durante quarenta e dois anos e gostei da maioria deles. Mas o desencanto começara a transformar-se em alienação, mesmo antes de eu chegar à Colúmbia. Ali, como já disse, a fina distinção dos alunos juntamente com a atmosfera irradiada pelos ilustres professores que me cercavam produziram um estímulo fortificante em mim por uns dois anos. Mas o efeito acumulativo continuava lá de qualquer maneira. Tinha visto muitas vezes esse mesmo mal-estar no transcorrer desse meio século; primeiro fui aluno e depois professor, e sempre jurei que, se pudesse escapar dele, eu o faria. Refiro-me, naturalmente, ao lamentável espetáculo do professor já velho, gasto e indiferente, falando diante dos alunos impelidos ao tédio ou ao ressentimento pela monótona voz do professor, semana após semana. O sistema de detenção de cargos, como eu descrevera com certa minuciosidade em um artigo para *The Public Interest*, no primeiro número daquela magnífica publicação, só significava proteção da liberdade acadêmica em pequeníssima escala e em todo caso, deveria representar os direitos tanto dos que tinham como dos que não tinham títulos de posse; em escala muito maior, a posse nas universidades é amiúde o flagrante privilégio de um professorado deficiente e a flagrante exploração dos alunos sofreadores, sem voz e sem poder. Tinha visto o mal-estar atacar Teggart durante seus dois últimos anos no ensino e não fora fácil para mim, como seu assistente, fingir para os alunos que não existia tal indisposição, que as aulas eram aguçadas, pertinentes, bem articuladas e precisas como haviam sido em anos anteriores. Obviamente, não eram e eu só fingia assim para prestar mais um serviço a esse herói debilitado.

Eu sabia estar atingindo aquela condição e, com plena consciência, retirei-me do ensino para sempre em 1978. Comecei minha carreira de professor em uma grande universidade e chegava ao fim da mesma em outra igualmente grande. Colúmbia concedeu-me a honra e a gentileza de tornar-me emérito, embora eu tivesse ficado ali por apenas quatro anos. Portanto, sou membro permanente do seu corpo docente.

Sem o meu salário, não tinha condições, por mais que quisesse, de permanecer em Nova York; decidi, então, mudar-me para Washington D. C. Não havia comparação, no tocante ao custo de vida e, portanto, era viável, coisa que Nova York não era. Além disto, eu atuava durante alguns anos no

Conselho de Assessores Acadêmicos do American Enterprise Institute for Public Policy em Washington; quando contei ao seu presidente, William J. Baroody Sr., que estava de mudança para lá, sugeriu-me que assumisse um cargo de Assessor Residente. Era tentador: sem aulas, naturalmente, e uma oportunidade de pertencer àquele distinto grupo de cientistas. Respondi que aceitaria por dois anos; isto permitir-me-ia dar o toque final na parte que me cabia do livro de Bottomore e Nisbet e depois trabalhar na reelaboração completa das páginas manuscritas da minha *History of the Idea of Progress*. Depois iria refletir, reconsiderar e, se tivesse disposição, retirar-me-ia também do escritório, além das aulas, para dedicar-me ao estudo em casa.

Foi exatamente o que fiz no fim do segundo ano no Instituto. Todo o trabalho relativo aos dois livros que trouxera comigo estava concluído; um já publicado e outro programado para dentro de poucos meses. Não estava abandonando o Instituto – um grupo de cientistas dos mais brilhantes e agradáveis que se podia esperar – na verdade queria me estabelecer em período integral no único lugar onde eu conseguia de fato conceber e realmente escrever um livro, um artigo, uma crítica literária; isto é, meu próprio quarto de trabalho, como deveria ser, em casa. Se houvesse algo para corrigir, reescrever e depurar, não me era difícil fazê-lo em qualquer lugar, até em um aeroporto; mas era coisa totalmente diferente tentar criar algo *novo*, com as costumeiras dores do parto: isto era impossível fora de casa.

Agora, cinco anos após minha saída do Instituto – onde continuo como cientista adjunto, na periferia, não dentro dele – escrevo esta introdução para o volume de ensaios que a Wheatsheaf teve a gentileza de me pedir, dentro da sua excelente lista de nomes. Nesses cinco anos, desde que saí do Instituto, escrevi e publiquei: *Prejudices: A Philosophical Dictionary* (1984), encomendado pela Editora da Universidade de Harvard, que foi uma ótima oportunidade para desembaraçar-me de cerca de oitenta breves ensaios sobre temas queridos por um lado e adominados por outro. Um livro encomendado pela Editora da Universidade Aberta (UK) saiu em 1986: *Conservatism: Dream and Reality*. Redigi também o costumeiro número de artigos, ensaios, críticas e eventuais conferências.

Pretendo levar adiante este regime, com plena consciência de que talvez tenha acabado minha fertilidade como escritor. Alguns anos atrás, um crítico inglês começou seu comentário em *The Economist*, creio, a respeito de um

livro meu, com as palavras: “Em algum momento bem próximo, algum amigo íntimo de Nisbet deverá chamá-lo de lado para implorar-lhe que pare, nem que seja em seu próprio benefício”. Naturalmente, não prestei atenção a esse disparate. Onde eu moro, a Embaixada Soviética fica uma quadra mais abaixo de um lado da rua e a Catedral Nacional, uma quadra para cima, do outro lado. Não sei o que significa isto exatamente, mas acho o fato peculiarmente estimulante. Gosto de pensar que morrerei escrevendo nesta mesma máquina e que meus parentes chamarão um taxidermista em vez do serviço funerário; que meu corpo mumificado será vestido adequadamente e disposto diante da máquina de escrever, em exposição, como os restos mumificados de Jeremy Bentham, no seu gabinete na Universidade de Londres. Eu não ia querer fraque e cartola, algo simples e confortável. Talvez Berkeley, em algum pequeno espaço do quarto andar de Wheeler Hall, estivesse disposta a fornecer habitações permanentes. Com toda certeza, sei que existem membros do corpo docente de lá que atualmente prefeririam ter-me de volta à terra natal, nestas condições em que vivo escrevendo.

A teoria do desenvolvimento endógeno

Uma análise crítica

A idéia de desenvolvimento nas ciências sociais tem sido tratada, geralmente, mais como uma visão panorâmica e ampla das origens e estágios sociais do que como uma sutil e complexa teoria das fontes e mecanismos de mudança, que é a sua essência. Conhecemos bastante bem a primeira: a lei de Comte sobre os três estágios, a trajetória de Hegel a favor da idéia de liberdade no tempo, a inflexível seqüência de épocas de Marx, passando do comunismo primitivo para a escravidão, o feudalismo e o capitalismo até o socialismo; Lewis Morgan e sua evolução dos tipos sociais; as visões sobre as origens e fases religiosas de Tylor, Gomme e Frazer; a abordagem de Spencer sobre a sociedade humana no tempo e no espaço, caminhando inexoravelmente para o progresso, partindo do homogêneo para o heterogêneo; de Durkheim, os estágios da solidariedade mecânica e orgânica e assim por diante. Na verdade, tudo isto é teoria do desenvolvimento endógeno e a orientação para um lado ou para outros em cada instância é suficiente para tornar esse aspecto como o mais memorável em nossa abordagem da idéia.

No entanto, a teoria do desenvolvimento endógeno é muito mais que isso – muito mais que origens e estágios unilineares ou plurilineares – e seria muito grave pensar assim, porque a teoria do desenvolvimento endógeno nesse macro-sentido está desacreditada, fora de cogitação nos dias de hoje. Acontece que a perspectiva mudou, só isso. Assim como a Biologia moderna, as Ciências sociais simplesmente desviaram sua atenção das abordagens abrangentes que focalizavam as mudanças e as sucessões de estágios e que ocuparam as mentes dos pensadores do séc. XIX, para os rápidos mecanismos de mudança revelados pelo processo evolutivo; creio que se pode concluir que a Sociologia passou por isto. Embora atualmente haja sinais de interesses voltados aos grandes modelos de mudança pelos quais passa a civilização (estou pensando nos recentes trabalhos de Eisenstadt e Parsons, por exemplo), o grosso dos trabalhos sociológicos feitos nas últimas décadas sobre o problema da mudança esteve orientado a aspectos bastante semelhantes aos que atraíram a atenção de geneticistas e biólogos estudiosos das moléculas. Não são – não têm sido as grandes formas de mudança como possíveis mecanismos internos de transformação dos grupos e sistemas sociais que dominam. O funcionalismo, que equivocadamente foi acusado de insensibilidade quanto ao problema da mudança, pode ser encarado na verdade como um esforço pós-teoria do desenvolvimento, de combinar a estática e a dinâmica do comportamento social em uma única teoria. Digo pós-desenvolvimento em vez de anti-desenvolvimento porque através da continuidade de alguns supostos fundamentais dessa teoria, mas sem a super-estrutura que eles implicavam no século XIX, é possível entender a abordagem funcionalista da mudança. Voltarei a esse ponto no final do capítulo.

Antes de analisar a teoria do desenvolvimento endógeno, é importante fazer algumas observações sobre os seus antecedentes. Em primeiro lugar – insistirei nisto ao longo do capítulo – as palavras *desenvolver* e *desenvolvimento* são mais usadas no sentido intransitivo do que no transitivo, como é comum hoje em dia na literatura das nações novas. Na verdade, há uma estreita relação entre as duas formas. Quando falamos de desenvolver algo – uma usina, uma voz humana ou a administração pública de uma nova nação – provavelmente, estamos tentando tornar real ou vivido aquilo que é potencial, não estamos simplesmente substituindo o velho por algo novo, como

se estivesse nos trocando a mobília. Não vamos tão longe quanto alguns dos nossos predecessores do século XIX – Marx, por exemplo – que diziam que aquilo que nós desenvolvemos (trans.) desenvolver-se-ia sozinho (intrans.), se fosse deixado à sua mercê indefinidamente. Contudo, presumimos algum tipo de potencialidade, algum processo que opera de forma autônoma, embora tímida, quando propomos desenvolver alguma coisa ou algum sistema. Ainda, há diferenças entre eles, por isto, reafirmo estar tratando aqui do primeiro e mais antigo uso do termo desenvolvimento.

Em segundo lugar, usarei *desenvolver* e *desenvolvimento* como sinônimos de *evoluir* e *evolução*. Pode ser que haja diferenças no contexto de Biologia moderna e mesmo das Ciências sociais, significativas para determinados propósitos, mas não aqui. Vale a pena lembrar que, no século XIX, as palavras *desenvolvimento*, *evolução* e até mesmo *progresso* eram usadas de forma quase intercambiável. Isto era válido tanto para a Biologia quanto para a Sociologia. Darwin, por exemplo, usava pouco o termo *evolução*; aludia muito mais ao *desenvolvimento* e principalmente ao *progresso*. É significativo que Darwin tenha escrito, no final de *a Origem das Espécies*, a seguinte síntese: “E como a seleção natural trabalha exclusivamente pelo bem de cada ser, todos os dons corporais e mentais tendem ao progresso para atingir a perfeição”¹. Aqui, o termo *progresso* está sendo usado, em parte, no sentido avaliativo, mas principalmente no sentido neutro do avanço passo a passo que vem do latim *progredior*, amplamente usado durante os séculos XVIII e XIX. Quer dizer: o termo *progresso* se refere a um tipo de transformação lenta, gradual e acumulativa, como a que o médico tem em mente quando fala do progresso natural de uma doença fatal. As três palavras – desenvolvimento, evolução e progresso – provêm historicamente da doutrina ou conceito grego de *physis*, do qual tratarei mais adiante.

Em terceiro lugar, é importante assinalar que a idéia de desenvolvimento *social* deve muito pouco ou nada às correntes de pensamento que fluíam nos estudos sobre a evolução orgânica durante o século XIX. A idéia de desenvolvimento social não tem nada a ver com o grande trabalho de Darwin, *a origem das espécies*, publicado em 1859. Sem dúvida, o prestígio daquele trabalho se refletiu de alguma maneira nos estudos do século XIX sobre

desenvolvimento social; também é verdade que a frase de Darwin relativa à “sobrevivência dos mais fortes” foi transferida por alguns cientistas sociais diretamente ao cenário industrial como mais uma justificativa da concorrência que desde o século XVIII, era encarada como parte natural e própria da Economia. Apesar disto tudo, é importante lembrar que as maiores expressões da teoria do desenvolvimento endógeno nas Ciências Sociais – Comte, Marx, Spencer entre outros – surgiram antes do trabalho de Darwin. Mais precisamente, estas expressões não surgiram a partir do estudo da evolução biológica que encontramos nos trabalhos pré-darwinianos de Lamarck, Erasmus, Darwin e outros, mas de uma perspectiva existente muito antes no pensamento social ocidental, que inclui os trabalhos embrionários de Rosseau no século XVIII (como, por ex., o *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, uma obra notável sobre o evolucionismo social), de Adam Smith (refiro-me particularmente ao seu ensaio sobre a linguagem) e de Condorcet, para só mencionar três. Aquilo que no século XVIII se chamou história “hipotética”, “conjetural” ou “natural”, não tinha nenhuma relação com o sentido que historiadores como Gibbon, Robertson e Voltaire davam à palavra história; na verdade, tratava-se de *desenvolvimento*, no sentido que esse termo assumiria no século seguinte.

É interessante observar que, no século XIX, a idéia de desenvolvimento foi melhor entendida e aceita mais amplamente em relação às “espécies sociais” – grupos, comunidades, estados – do que em relação às espécies biológicas. Com isto, quero dizer simplesmente que uma relação genética, de filiação entre estes e outros tipos sociais ou espécies, acompanhada de processos tais como o conflito e a concorrência, postulados como os meios dinâmicos da filiação, era amplamente compreendida pelo pensamento social, desde os tempos da famosa abordagem evolutiva da família, comunidade e estado feita por Aristóteles. Não tão amplamente aceita – e, se aceita, não compreendida – era a questão da formação biológica das espécies. A energética asseveração de Aristóteles: “é preciso um homem para gerar um homem” deu a essa visão das espécies uma forma que, com raras e vagas exceções, se manteve até o século XIX. No grande trabalho de Darwin, observamos a utilização de várias idéias que já tinham atingido importante significação para o estudo da sociedade, muito antes da era de Darwin. Todos

sabemos que Darwin (como ele mesmo reconheceu) devia muito a Malthus, por ter sugerido, pelo menos metaforicamente, o tipo de mecanismo responsável pelo processo seletivo, mediante o qual, algumas variedades são preservadas pela natureza e outras se perdem. A questão, porém, não termina aí, pelo menos não para o intelecto historiador. De igual importância no trabalho de Darwin, há outras grandes idéias interpretativas – progressivismo, gradualismo, continuidade, uniformitarismo, diferenciação, entre outras – que durante muito tempo foram a matéria-prima para a interpretação das mudanças sociais, mas que só agora, principalmente por Darwin, eram utilizadas ao máximo no estudo das mudanças biológicas. Seria mais fácil defender a proposição de que a teoria social do desenvolvimento endógeno precede a biologia do que o contrário, embora nenhuma delas, plasmando-as tão rigidamente, seja completamente correta.

A seguir, creio ser útil dizer algo sobre as relações históricas entre o cristianismo e a idéia de desenvolvimento. Desde que Thomas Hardy Huxley, com sua valente defesa do trabalho de Darwin, criou habilmente a impressão de que qualquer oposição ao darwinismo só podia ser produto de uma interpretação literal do Antigo Testamento, essa impressão muito difundida persistiu como conflito entre a teoria do desenvolvimento endógeno e a perspectiva “criacionista” necessariamente envolvida, de uma maneira ou de outra, no esquema cristão. Esse conflito, porém, só teria sentido se *criacionismo* e *desenvolvimento endógeno* fossem realmente antônimos. Mas não são, nem poderiam ser, porque essas palavras designam teorias bem diferentes. O contrário do criacionismo é uma teoria estritamente naturalista das origens. Essa teoria é perfeitamente inteligível e, sem dúvida, é incompatível com o cristianismo ou qualquer outra visão teísta. Entretanto, a teoria do desenvolvimento endógeno é um processo, além do mais, um processo compatível com uma visão de mundo onde o princípio das coisas é produto de algum ato criativo singular, divino ou não. O verdadeiro oposto de uma visão evolucionista da realidade seria uma teoria para a qual todas as coisas, *assim como as encontramos no mundo*, teriam sido criadas originalmente e desde então só continuariam persistindo. De modo mais sofisticado, uma visão não evolucionista seria aquela para a qual, independentemente do que foi criado de fato no princípio, nada mais aconteceu

nem mudou desde então, a não ser por uma seqüência de atos ou eventos externos, que divinos no começo, quer casuais ou naturais.

Que na época de Huxley (assim como na nossa) houvesse literalistas religiosos que apoiavam um ou ambos os pontos de vista, está fora de questão. Por causa deles, foi tão fácil para Huxley afirmar que toda oposição ao darwinismo tinha inspiração cristã (e de fato era assim), com a implicação de que cristianismo e desenvolvimento endógeno são contrários (mas de fato não é assim).

Quando Santo Agostinho escreveu *a Cidade de Deus*, no início do século XV – fundamentalmente para refutar as acusações pagãs de que o advento do cristianismo fora do lastimoso evento que deu origem à decadência do Império Romano – ele colocou perspectiva cristã da humanidade dentro de um marco de referência evolucionista. Com efeito, na visão cristã de Santo Agostinho, Deus criou tudo e ficou sendo o soberano, capaz de interferir sempre que quisesse. A diferença entre a visão de Santo Agostinho sobre o passado do homem e as sagradas escrituras hebraicas, que constituem o conteúdo da filosofia da história de Agostinho, é que, ao contrário dos hebreus que encaravam todos os acontecimentos como uma espécie de genealogia das intervenções de Deus, ou como criações sucessivas, Agostinho colocou o conjunto do passado, presente e futuro da humanidade como a manifestação ou realização daquilo que no começo era só latente ou potencial. Para Agostinho, Deus criou o conjunto, mas – e aqui está o elemento grego em Agostinho e na tradição cristã subsequente – ele criou potencialidades que precisavam de tempo para se realizarem. Para Agostinho, apesar da soberania que ele atribui a Deus, o processo completo, que na sua visão de tempo se estende por vários milhares de anos, é produto de uma necessidade, uma continuidade com caráter acumulativo, resultante de forças internas imanentes.

A ênfase no desenvolvimento nunca abandonou o cristianismo. Trata-se, na verdade, de um legado da filosofia grega, na qual Agostinho se baseou. No pensamento ocidental moderno, Leibnitz, com sua doutrina dos mônadas e sua insistência no que denominou “Lei da Continuidade”, junto com a forma especial que a idéia de plenitude tomou em seu pensamento, é o responsável pelo modelo que a teoria cristã do desenvolvimento endógeno assumiu. Se houver atrito dentro do cristianismo, entre a tônica judaica de acontecimentos e

crise e a tônica grega de continuidade e emergência, a falha estará nos elementos, não nos filósofos em si. Em 1845, catorze anos antes da publicação de *A Origem das Espécies*, John Henry Newman publicou seu significativo *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Será difícil encontrar outro trabalho do século XIX que use com mais destreza o que denominei aqui de perspectiva do desenvolvimento. O desafio lançado a Newman pelos críticos foi o grande contraste entre o cristianismo apostólico, com a sua simplicidade livre de ciladas, tanto na doutrina como na hierarquia, e a poderosa, rica e eclesiástica realidade que o cristianismo assumia nos dias de Newman. Como explicar esta diferença, perguntavam os críticos. Através do desenvolvimento, respondera Newman; pela emergência atual do que estava apenas latente nos tempos apostólicos; pela lenta, gradual e contínua diferenciação do que antes fora homogêneo; pela inovação, que em si mesma é produto de causas internas irresistíveis que fazem parte da essência cristã.

Contudo, temos que voltar sempre para trás porque alguns continuam insistindo que o ponto de partida da discussão é a antítese radical entre religião e teoria do desenvolvimento endógeno. Como já disse, a verdadeira antítese é entre religião e naturalismo, mas o melhor que posso fazer é deixar a questão com o próprio Darwin. Que pensava ele realmente a respeito da existência ou não de Deus, eu não sei. Mas ele não via nenhum conflito entre o desenvolvimento da “corrente de seres formada pelas espécies e a criação teísta original”. É sublime, escreveu no último parágrafo de *A Origem das Espécies*, nesta visão de vida, com seus diversos poderes, ter sido originalmente engendrado pelo Criador em algumas poucas formas ou em uma só; e, então, na medida em que o planeta ia girando de acordo com a lei da gravidade, começando de formas tão simples, evoluírem e continuar evoluindo formas sem fim, mais bonitas e mais maravilhosas”².

O último aspecto preliminar que quero enfatizar é o contraste entre a perspectiva do desenvolvimento e o método histórico³. Para muitos no século XIX e até mesmo nos dias de hoje, eles eram sinônimos. Assim como alguns historiadores proclamavam que a idéia de desenvolvimento social é produto da evolução biológica, outro grupo afirmava que o estudo do desenvolvimento das instituições no século XIX era consequência da aplicação do “método histórico”

àquillo que antes era considerado estático e universal. Acontece que, se, pelo “método histórico”, temos referência do tipo de visão do passado que existe na historiografia desde Thucydides, passando por Livy e Tacitus, até Gibbon, Ranke, Mommsen e Motley nos séculos XVIII e XIX, é porque alguma coisa diferente está envolvida. A perspectiva evolutiva e a perspectiva histórica têm em comum a premissa de que somente estudando o passado pode-se entender o presente. Mas, pelo menos ao longo do século XIX, suas maneiras de conceber esse passado eram bem diferentes. É uma diferença que envolve a natureza do tempo e a importância relativa dos acontecimentos e processos. Comte usava frequentemente a expressão “método histórico” nos seus ensaios, para descrever seu procedimento, mas o tipo de exclusão dos “acontecimentos excepcionais e minúsculos detalhes” que ele procurava, seu objetivo de construir uma história sem nomes de homens nem de nações”, dificilmente teriam apelado aos historiadores na tradição de Thucydides. Contra o tipo de reconstrução do passado feita por Comte (o tratamento dado à História por Hegel foi o estímulo imediato, mas a questão geral é a mesma) foi que o grande Von Ranke anunciou sua célebre expressão “wie es eigentlich gewesen”. O passado deve ser trazido à luz em termos de *exatamente* (“eigentlich”, creio, vai mais longe que “unicamente”) *como aconteceu*. Todas as palavras desta expressão são cruciais, inclusive a última. Porque o abismo que existiu durante tanto tempo entre historiadores e teóricos sociais do desenvolvimento foi criado por suas visões antagônicas do passado, assim como por suas atitudes contrastantes em relação aos fatos.

Para os historiadores, o passado deve ser visto principalmente como uma espécie de genealogia de eventos, acontecimentos, ocorrências – guerras, invasões, tratados, fundação de dinastias, nascimento de personagens, grandes ações e feitos, promulgação de leis e assim por diante. Cada evento deve produzir seu sucessor, assim como deve ter sido produzido por seu antecedente. A estrutura representada pelos eventos e “criações” do Antigo Testamento é justamente a perspectiva historiográfica do passado do povo mais preocupado com a história que jamais existiu: os antigos judeus. Desde o tempo em que Deus criou o céu e a terra e depois o homem, cada acontecimento seguia o precedente da mesma forma que um indivíduo vinha depois do outro. Concebida de forma mítica e ingênua ou então, como no

século XIX, supostamente científica (isto é, “objetiva”), a História vista pelos historiadores tem sido basicamente uma genealogia de eventos⁴.

Entretanto, a tradição da teoria do desenvolvimento endógeno, embora não descartasse os eventos, estava mais interessada num passado concebido como *mudança*, como um conjunto de condições alteradas, modificadas, ocasionalmente transformadas por um *processo* (que defino, de acordo com Maciver, como a mudança contínua que acontece de maneira definida, mediante a operação de forças presentes, desde o começo dentro da situação). O teórico do desenvolvimento estava interessado em *coisas* – espécies, instituições, estruturas e condições, não tão específicas quanto referenciais. Estava interessado nelas, na medida em que sofriam mudanças, e devo assinalar que essa mudança era concebida em termos de processo imanente, até mesmo autônomo, não como consequência acidental de acontecimentos externos.

Está também a questão do tempo. Falarei mais sobre isto depois, porque a abstração do tempo é um dos atributos que identificam a teoria do desenvolvimento endógeno. Mas por enquanto basta assinalar o papel crucial do tempo para os historiadores. O ideal do historiador é colocar data em tudo e quando isto não é possível, por causa da escassez de registros, ele continua preocupado com o “quando” na história humana. A História é a crônica de volumosos anais cuja essência é o tempo. Mais do que qualquer outra coisa, foi a insensibilidade do teórico do desenvolvimento em relação ao tempo, assim como ao lugar preciso, que fez com que seus estudos em instituições concebidas como ‘sistemas naturais’ parecessem aos historiadores apenas exercícios na terra atemporal da uniformidade universal.

O historiador precisa ouvir “por perto o dobro do tempo”; isto não acontecia com o sociólogo do desenvolvimento, o qual, assim como seu contraparte, o biólogo, se contentava com a relação de antes e depois, abstraída do tempo histórico.

As raízes da teoria do
desenvolvimento endógeno

Embora este capítulo seja uma análise mais do que a história da idéia de desenvolvimento, é preciso dizer alguma coisa a respeito da antigüidade e da universalidade desta teoria no pensamento ocidental. O pensamento grego estava saturado de idéias de desenvolvimento, crescimento e progresso. Dizer, como muitos fizeram, que estas noções são modernas na sua concepção, é um absurdo. Para a ciência grega, era fundamental o conceito de *physis* e, em todo o pensamento grego, não há outro conceito mais determinante que este. Infelizmente, na tradução romana (incorreta), esse conceito ficou conhecido como *natura* ou *natureza*. Digo infelizmente, porque foram os romanos, os primeiros a relacionarem a palavra *natura* a aspectos meramente físicos e biológicos, estabelecendo um dualismo que infestou o pensamento ocidental desde então, tornando possível a absurda distinção entre “ciências naturais” e “serviços sociais”.

Acontece que um dualismo deste tipo não é peculiar dos gregos. Para os gregos, *physis* significava quase literalmente “o jeito das coisas crescerem”⁵. O produto metafórico do fascínio que os gregos sentiam pela vida orgânica que os cercava – particularmente a botânica – o conceito de *physis*, dos eleatas em diante, era aplicado tanto às entidades sociais e culturais quanto às físicas. A *physis* de qualquer coisa – um cão, uma árvore, a família, a *polis* – era simplesmente o modelo de crescimento e mudança inerente a esta coisa, próprio de sua estrutura ou ser. Dado o assombroso vitalismo, o organicismo dos gregos, era inevitável que tudo, desde o sol até o menor ser na face da terra, fosse dotado de vida e portanto tivesse um padrão de mudança considerado natural, isto é, inerente à sua própria estrutura ou natureza. Tudo, dizia Aristóteles, vai ser algo ou está deixando de ser, nada é fixo. A partir desta premissa, a tarefa da Ciência para qualquer grego era clara: era preciso identificar a *physis* daquilo que estivesse estudando, fosse uma árvore, um peixe ou o Estado.

Mais especificamente, esta tarefa era quádrupla. Envolveria⁶ a pesquisa das condições originais ou da origem; isto implicava, *ex hypothesi*, os elementos essenciais da coisa no seu estado primitivo, no seu estado natural, que foi como os romanos e os filósofos subseqüentes passaram a encará-la. No entanto, como já disse, para os gregos, a “natureza” limitava-se ao estado

primitivo ou natural; a *physis* abrangia a complexidade do ciclo vital das coisas. Portanto, era preciso identificar⁷ o ciclo ou modelo de mudança do começo até o fim, peculiar de cada coisa. E aqui, naturalmente, surgem os “estágios”, porque todas as coisas, assim como todo organismo, têm uma seqüência de estágios natural e peculiar. Mas era preciso identificar também⁸ o fim, a meta ou *telos* do processo, porque, em matéria de crescimento, todas as mudanças, por definição, têm um fim ou resultado específico, daí o caráter teleológico de grande parte das teorias gregas e, mais tarde, ocidentais, em relação à mudança. As três questões acima conduzem a outra, que se refere ao mecanismo ou fonte eficiente de todo o processo, porque esta também é um aspecto da *physis* de uma coisa. Qual é, especificamente⁹, a força ou fator que, através de operações contínuas, fornece o dinamismo a todo modelo de desenvolvimento? Será o conflito, como argumentavam Heráclito e outros? Ou a cooperação, como pensava Aristóteles? É possível classificar grande parte do pensamento ocidental referente ao desenvolvimento, em termos da variedade de fatores tidos como responsável pela operação contínua do processo de mudança em determinada espécie, biológica ou social. No século XIX, como sabemos, Darwin respondeu à questão com a sua “seleção natural”; Marx, com a luta de classes e assim por diante.

Como os gregos usavam a perspectiva do desenvolvimento em termos sociológicos é ilustrado por Aristóteles, melhor que ninguém, em seu famoso tratado sobre a natureza do Estado (*physis*), que está no início de *Política*. Ele começa com a família porque “quem estuda as coisas no seu estágio primitivo, na sua origem, seja o Estado ou qualquer outra coisa, obterá uma visão mais clara das mesmas”. Aristóteles passa então ao modelo de desenvolvimento do Estado que, segundo ele, acontece em três etapas: *família*, *comunidade* e *polis*. Ele afirma vigorosamente que esse modelo de desenvolvimento é válido em qualquer lugar. A finalidade do modelo é, naturalmente, o próprio Estado: “E, portanto, se as primeiras formas de sociedade são naturais, o Estado também o é, porque ele é a meta delas, a natureza completa é a meta. Chamamos de natureza, aquilo que cada coisa é quando se desenvolve plenamente, seja um homem, um cavalo ou a família”. Portanto, para Aristóteles, seria errado limitar o “estado natural”, como fizeram muitos filósofos no século XVIII, apenas ao estado original. O Estado plenamente desenvolvido

– a economia ou a cultura – é tão “natural” quanto na sua primeira e simples condição. Aristóteles, neste ponto, não é muito feliz no que diz respeito à causa eficiente da fonte contínua que promove o desenvolvimento. Essa fonte seria a guerra, a necessidade de formas cada vez mais completas de segurança, mas a causa pode surgir por outros motivos, particularmente, o desejo humano da sociabilidade, daí a cooperação.

Aqui está o ponto essencial da teoria do desenvolvimento endógeno, profundamente enraizada no pensamento grego e em todas as eras subseqüentes no mundo oriental, inclusive os agostinianos-cristãos, como sugeri anteriormente. O desenvolvimento, longe de ser uma contribuição do século XIX, é de fato um dos princípios capitais da filosofia oriental. A perspectiva, com seus quatro passos indagativos (muito relacionados, é preciso nota, com as chamadas quatro causas de Aristóteles), naturalmente, já teve várias tônicas nestes dois milênios depois de Aristóteles. Não se pode afirmar, por exemplo, que o século XVII tivesse uma perspectiva de desenvolvimento, no pleno sentido do termo, como há dos dois séculos que o seguiram. Não obstante, o interesse de Hobbes e Locke pelas origens – e dados comparativos sobre a existência de povos selvagens pré-políticos – está relacionado com o levantamento de um problema que, no fundo, se baseia no desenvolvimento.

A natureza do desenvolvimento

Após estas observações preliminares, voltemos à natureza da teoria do desenvolvimento endógeno, considerada como a teoria que diz respeito à mudança no tempo. A mudança é, naturalmente, uma questão de observação; é alguma coisa vivida, para a qual se justifica a referência empírica. Tomamos conhecimento da mudança, através da nossa percepção de diferenças no tempo, no contexto de uma identidade que permanece. Todos estes três elementos são necessários: diferenças, tempo e identidade constantes. Uma simples coleção de diferenças não implica mudança, somente diferença. Se as diferenças captadas forem aspectos da mesma identidade – uma árvore, um estado político, um ser humano – poder-se-á falar de mudança, pois, fora da

identidade constante, não haveria nada a que atribuir mudança¹⁰. A dimensão tempo também é importante, porque a seqüência de diferenças no contexto da identidade constante exige necessariamente um ponto de referência anterior e posterior. A simples mobilidade, movimento ou atividade não mudança, mesmo se estiverem de algum modo envolvidos na mudança. Dizer como os antigos filósofos que “tudo é movimento” talvez seja óbvio. Mas dizer que “tudo é mudança” é bem discutível. Existem, pelo menos na superfície, muitíssimas evidências de estabilidade e persistência.

A mudança envolve, então, características fundamentais de seqüência de diferenças no tempo dentro de uma entidade constante. Quando falamos de *processo* de mudança, estamos nos referindo à idéia adicional de uma presumível ligação causal entre várias diferenças observadas no tempo. Isto é, está implícito que cada diferença terminal é o resultado de uma série que começou pelas condições originais do que estamos vendo em transformação.

Desenvolvimento é uma idéia mais radical. É mudança, naturalmente, mas desenvolvimento, quando há, é mudança que provém diretamente da estrutura, da substância ou natureza, da coisa que está sofrendo mudanças. Enquanto a mudança em si pode ser conseqüência de fatores externos, intrusivos, de acontecimentos causais ou de catástrofes, o desenvolvimento é um processo que provém da coisa em si. Entender a estrutura da coisa é, se o desenvolvimento for genuíno, possuir a chave para a seqüência de estágios e diferenças no tempo, ser capaz de entender, além disto, os princípios pelos quais cada estágio abre o caminho para o seu sucessor.

A idéia de desenvolvimento, como já afirmei, não é apenas antiga no pensamento ocidental, é uma das principais idéias do ocidente, encontrada em praticamente todos os grandes sistemas, desde os tempos dos filósofos eleatas. Nos parágrafos seguintes, desejo analisar minuciosamente esta idéia, mostrando os conceitos que, na minha opinião, a compõem. Minhas ilustrações e citações são deliberadamente extensas, porque me parece importante ver a teoria do desenvolvimento dentro da esfera mais ampla possível.

A imanência essencial distingue o desenvolvimento de tudo o mais; trata-se da emergência ou manifestação de forças que estão *dentro* do sistema. Poder-se-ia argumentar que, se nenhum sistema mudasse jamais a não ser pelo impacto de forças externas, que se não fosse pelas forças externas, ele continuaria fixo e inerte, então, neste caso, o desenvolvimento como conceito seria irrelevante para este sistema, não importando o quanto ele pudesse ser modificado ou transformado pelos impactos externos. Na verdade, o desenvolvimento não deve ficar e, de fato, na prática não está isolado das coisas que lhe são externas. Acontecimentos e processos externos na verdade afetam o desenvolvimento, tornando-o mais lento ou mais acelerado, podendo distorcê-lo ou mesmo eliminá-lo. Esta não é a questão. Está em discussão se determinado sistema social ou tipo social contém dentro de si um processo identificável de mudança, que mantém relação com um ponto de partida e com uma finalidade subsequente. Não importa se o sistema social é grande ou pequeno. Pode ser a totalidade da sociedade humana, passado, presente e futuro, como a viam Hegel e Comte; pode ser um único tipo de sistema econômico, o capitalismo, para Marx (embora saibamos que o capitalismo para Marx era apenas uma fase no desenvolvimento de algo maior); ou pode ser a família patriarcal. Qualquer que seja o sistema ou identidade constante, o desenvolvimento, quando há, é uma função do próprio sistema, mesmo que seja apenas o crescimento de um organismo.

“Quando falo da força e da ação dos seres criados, escreveu Leibnitz no começo do século XVIII, quero dizer que cada ser criado tem em si o poder de gerar seu estado futuro e que isto segue naturalmente determinado curso, *se nada o impedir*¹¹. É na última parte que vemos a contradição, por assim dizer, entre os dois tipos de mudança aos quais me referi mais acima e *também* entre a visão historiográfica e a teoria do desenvolvimento, das quais tratei nas páginas anteriores. Voltarei a isto mais tarde. Por enquanto, basta insistir na importância deste princípio da imanência para Leibnitz, presente nas teorias do desenvolvimento que marcam os séculos XVIII e XIX.

Tais teorias eram imanentes, no sentido de que, todas elas, se baseavam na certeza – se nada interferisse a curto prazo – do movimento no

tempo, segundo um modelo que o próprio estudioso havia descoberto (cada um dos grandes teóricos do desenvolvimento – Condorcet, Comte, Hegel, Marx, Spencer, *et al.* – estavam convencidos de que *eles* haviam descoberto a lei do movimento ou desenvolvimento e que dali em diante todas as opiniões anteriores sobre estabilidade e mudança na sociedade ficariam absoletas).

Assim, para Comte, a chamada Lei dos Três Estágios era uma lei porque, com toda confiança, ele tinha demonstrado este modelo de mudança, vinculado às forças internas da sociedade como um todo, ou de qualquer sociedade específica, e não como produto causal de acontecimentos imprevisíveis (menos ainda por decretos divinos) fora dos domínios de um processo interno em andamento. E, para Marx, o ponto central daquilo que ele e Engels gostavam de pensar que era socialismo científico – em oposição às condições românticas, caritativas ou utópicas – era que seu advento seria a culminação de forças persistentes, inextirpáveis, inseridas no sistema que os rodeava, a saber, no capitalismo. Somente em termos de imanência, de realização através da operação contínua das forças inerentes à estrutura do capitalismo, foi possível que Marx se referisse às leis de mudança, “trabalhando necessariamente a favor de resultados inevitáveis”. Que o processo poderia ser proveitosamente acelerado, mediante os esforços da vanguarda revolucionária do proletariado, era bastante claro. Marx tinha uma longa vivência como ativista na sua bagagem. No entanto, o ativismo de Marx estava muito relacionado com o que ele chamava de lei do movimento do capitalismo.

A teoria de Darwin sobre a evolução era, obviamente, imanente, no sentido de que todo o panorama orgânico de mudança poderia ser interpretado não em termos de forças fortuitas (e portanto imprevisíveis) divinas ou seculares, mas em termos de seleção natural, imanente às formas e espécies e também em termos do que Darwin chamou “uma tendência inata para o desenvolvimento progressivo”.

Muitos caçoaram de Herbert Spencer, por causa de sua retumbante asseveração: “O progresso não é um acidente... é uma necessidade beneficente”. E, no entanto, ele estava apenas dizendo, no seu contexto, o mesmo que Comte, Marx e Darwin, entre muitos outros: que o positivismo, o socialismo, os dons naturais superiores, corporais ou mentais, são necessários porque cada um deles é fruto de processos internos que constituem o sistema.

CONTINUIDADE

Como cada um era fruto de processos de mudanças contínuos, cada um exemplificava o santificado princípio de Leibnitz. “Nada acontece de repente, escreveu ele, uma das minhas grandes máximas, a que se verificou mais completamente, é que a natureza não anda aos saltos (*natura non facit saltum*): é que chamo a Lei da Continuidade... Tudo caminha por degraus na natureza, nada vai aos saltos; esta regra, no que diz respeito à mudança, faz parte da minha lei da continuidade”¹².

Seria difícil avaliar o papel desempenhado na teoria do desenvolvimento endógeno pelas suposições de continuidade de Leibnitz. Darwin, que não conseguiu encontrar exemplo delas nas observações de tipos biológicos existentes, nem nos assentamentos geológicos, assim mesmo seguiu religiosamente o princípio de continuidade. Deve ser verdade, argumentava ele, citando a frase de Leibnitz em latim, e foi em parte pela fé no princípio de continuidade que ele declarou ser imperfeito o registro geológico, com suas numerosas brechas, afirmando: “Não quero aparentar que eu soubesse da pobreza de inscrições nas seções geológicas melhor preservadas e que a ausência de inumeráveis elos de transição entre as espécies que viviam no começo até atingirem cada tipo de formação, não tenha influenciado tanto a minha teoria”¹³. Em outro ponto de *A Origem*, Darwin escreveu: “Como a seleção natural age exclusivamente pela acumulação de variações leves, sucessivas e favoráveis, não pode produzir modificações grandes ou repentinas; funciona por degraus lentos e curtos. Portanto, a premissa *Natura non facit saltum*, que cada novo acréscimo ao nosso conhecimento tenda a confirmar, aplica-se a esta teoria”¹⁴.

Marx também era um apóstolo do preceito de continuidade. O fato de que Marx fizesse um chamado à revolução não quer dizer, em momento algum, que essa revolução fosse sinal de descontinuidade. Apesar do que possa existir no caminho dos *obiter dicta* marxistas, a sistemática de Marx vê a revolução como produto de uma linha de desenvolvimento quase tão contínua quanto o crescimento de um embrião até o nascimento. Marx escreveu:

“Mesmo quando uma sociedade está no rumo certo para descobrir as leis naturais de seu movimento e o maior objetivo deste trabalho é deixar às claras a lei do movimento econômico na sociedade moderna – *não pode vencer nem por saltos atrevidos nem por decretos legais os obstáculos levantados pelas sucessivas fases de seu desenvolvimento normal*. Mas pode diminuir a agonia do parto”¹⁵.

Darwin teria aprovado e também Leibnitz, e até mesmo Aristóteles, porque a proposição de que a mudança em qualquer sistema social (isto é, a mudança *natural*) é contínua, é um dos axiomas mais profundamente assentados no pensamento ocidental, e sempre foi, desde que os gregos fizeram a significativa analogia entre a mudança na sociedade e o crescimento de um organismo. Que cada instituição ou sistema social tivesse um desenvolvimento *normal* – para Marx era o desenvolvimento da escravidão para o feudalismo, para o capitalismo, para o socialismo; para Aristóteles, da família para a comunidade, para a *polis* e aí, dentro do próprio estado político, da monarquia, através de estágios fixos, intermédios, para a democracia e de volta às regras individuais – parecia plausível, partindo da premissa inicial das tendências internas para o desenvolvimento, tanto em um ser vivo como em uma estrutura.

A continuidade como conceito pode referir-se simplesmente à perseverança no tempo ou no espaço. Assim, podemos falar da continuidade de um leito de rio ou de seu curso. Existe também o sentido puramente classificatório de continuidade, como na noção de “corrente vital” no pensamento ocidental. De Aristóteles até Linnaeus, Aristóteles, como biólogo, escreveria que “a natureza provém pouco a pouco de coisas sem vida à vida animal, de tal modo que é impossível determinar o limite exato, nem de que lado uma forma intermediária deveria se colocar”. Isto é continuidade do tipo classificatório. A continuidade no desenvolvimento é, de alguma maneira, a conversão das infinitas graduações da série classificatória em série temporal. Voltarei a este ponto, quando tratarmos do método comparativo.

Para Marx, era inconcebível que o que ele chamou “desenvolvimento normal” da sociedade pudesse agir em qualquer área, do capitalismo para o feudalismo, ou do socialismo para o capitalismo, como se a maturidade de um

organismo pudesse preceder a adolescência e a puberdade viesse após a idade adulta. A simples sugestão de coisas assim já é um absurdo, isto é, dada a realidade da mudança em uma entidade, que é imanente e contínua.

Auguste Comte escreveu: “O verdadeiro espírito geral da dinâmica social consiste então em conceber cada um destes estágios sociais consecutivos como resultado necessário dos estágios precedentes, e como o motor dos seguintes, de acordo com o axioma de Leibnitz: *o presente é grande com o futuro*. Assim sendo, o objetivo da Ciência é descobrir *as leis que governam esta continuidade* e o conjunto que determina o curso do desenvolvimento humano”¹⁶. Nestes termos, Comte elaborou sua própria proposição a respeito do caminho que a continuidade normalmente percorre em uma sociedade: do teológico ao metafísico e ao positivo.

Seria falso sugerir aqui que os cientistas do desenvolvimento acreditassem uniformemente na existência real da continuidade; isto é, que uma sociedade ou sistema social invariável e universalmente seguiria sua linha de continuidade normal. Porque, assim como há monstros na natureza, como suas aberrações, na sociedade também poderão existir de vez em quando. Comte tinha uma mente muito lúcida e era crítico demais para supor que as patologias não acontecem. A verdade na Biologia, sugere ele, é mais verdadeira ainda na análise sociológica. Aqui, a análise patológica consiste no estudo daqueles casos em que as leis naturais, de harmonia e sucessão, são perturbadas por diversas causas, específicas ou gerais, acidentais ou transitórias, como nos tempos de revolução e crise. Estas perturbações na sociedade são exatamente análogas, afirma Comte, às moléstias de um organismo individual.

Alguém poderá lembrar que quando estabeleci, anteriormente, a diferença entre as duas perspectivas de desenvolvimento e historiográfica, sugeri que, enquanto a primeira está interessada em descobrir modelos de mudança normal em um sistema, a segunda ocupa-se principalmente dos acontecimento no tempo e que historiadores exemplares como Ranke e Mommsen balançariam a cabeça com desconfiança, diante dos modelos de evolução social apresentados nos trabalhos de Hegel, Comte, Marx e outros. Os historiadores preocupados em descobrir, nas palavras de Ranke, “exatamente como aconteceu”, não poderiam aceitar facilmente que se

pudesse pensar em leis de desenvolvimento social a despeito dos fatos manifestos de *descontinuidade* ocasionados por eventos – acontecimentos e ocorrências não emergentes do sistema em questão, mas do contexto exterior – como no caso de invasões, catástrofes e outros fatos que deixam sua marca sobre o sistema social. Os historiadores perguntavam e depois os filósofos como Windelband e Rickert – e também Dilthey, embora sob outro prisma – como poderia haver ciência da sociedade baseada no princípio de normalidade e continuidade da mudança, quando a indestrutível unicidade de cada evento torna inválidas as proposições de normalidade e mudança?

Comte tinha uma resposta para isto até mesmo antes que os filósofos formulassem a pergunta: “Na nossa procura das leis que regem a sociedade encontraremos que os acontecimentos excepcionais e detalhes minúsculos devem ser descartados por serem essencialmente insignificantes, pois a Ciência se baseia nos fenômenos mais gerais que todos conhecem, que constituem a base da vida social comum”¹⁷ e, nestes termos, Comte passa a falar da “história abstrata” (à qual já me referi anteriormente) que vem a ser, de fato, uma história sem monstros, sem acontecimentos excepcionais, sem acidentes manifestos; ou seja, preocupada com o que é natural e normal, não mais preocupada com o acidental e inatural do que, digamos, a Fisiologia e a Botânica.

Assim, foi nestes termos que a perspectiva do desenvolvimento endógeno floresceu no século XIX. Podemos chamar de “históricos” estudiosos como Marx, Tocqueville e Maine. Mas a palavra aplica-se apenas no sentido mais geral, significando que eles se preocupavam com o passado e as relações do passado com o presente. Esses homens não eram históricos, no sentido em que historiadores como Ranke, Mommsen, Stubbs e Motley usavam a palavra: o sentido de dizer “exatamente como aconteceu” em determinado lugar, dentro de determinado espaço de tempo; neste último sentido, historiográfico, qualquer menção ao passado que *não* descrevesse, no melhor estilo do historiador, os maiores eventos e personagens de uma era, especificando o tempo e o lugar, seria ridicularizada, daí a preocupação necessariamente meticulosa do historiador com documentos e registros; daí

também a atitude pouco respeitosa diante do que os evolucionistas precisam estar fazendo.

Pode-se argumentar aqui que Marx, para nomear um dos maiores teóricos do desenvolvimento endógeno, focalizou sua atenção sobre a Inglaterra e o capitalismo inglês. Basta pensar no conteúdo do primeiro volume de *O Capital*, nos anos que Marx passou no Museu Britânico estudando registros e documentos da história econômica inglesa. Na verdade, Marx conhecia muito sobre história inglesa e *O Capital* está crivado de referência às experiências inglesas. Mas isto não afeta o ponto principal, isto é, o interesse primordial de Marx não era a Inglaterra: era o que ele chamava “a lei econômica do avanço da sociedade moderna” e “as leis naturais de seu movimento”. Ele estava preocupado com as leis de desenvolvimento do capitalismo, considerado como um sistema mais ou menos contínuo, como uma entidade, dentro da qual operavam forças que no tempo certo iriam destruí-lo, fazendo surgir, ao mesmo tempo, o primeiro estágio do socialismo. Em outras palavras, não era a Inglaterra nem o capitalismo inglês que interessavam a Marx, mas o capitalismo em qualquer lugar onde ele pudesse existir: “O país mais desenvolvido industrialmente limita-se a mostrar aos menos desenvolvidos a imagem do seu próprio futuro”. Esta foi a resposta de Marx no prefácio da segunda edição de *O Capital* àqueles que discutiam a aplicabilidade em outros países daquilo que Marx ilustrava sobre o capitalismo, usando material inglês.

O mesmo pode-se dizer de Tocqueville sobre o desenvolvimento da democracia. “Confesso, escreveu ele na introdução de *Democracy in America*, que na América vi mais do que a própria América; eu procurava ali a imagem da democracia, com suas inclinações, suas características, seus preconceitos e suas paixões, para descobrir que deveríamos esperar ou temer de seu progresso”¹⁸. Até os mais ardorosos admiradores de Tocqueville tiveram que admitir que a parte mais fraca daquele grande livro sobre democracia são suas afirmações sobre a questão específica de democracia americana na época de Jackson. Poderíamos encher um livro com tudo o que ele deixou de observar na estrutura e no comportamento político americano daquela época. A razão disto está clara e provém diretamente da frase que citei. De fato, Tocqueville

não estudava a política americana e nem pretendia fazê-lo, não mais que Marx em relação ao comportamento econômico inglês. Em termos estritamente historiográfico de “exatamente que aconteceu” na política americana e na economia inglesa, nem Tocqueville nem Marx podem ser levados muito a sério. No entanto, se o que estamos procurando é uma análise completa de um aspecto mais ou menos universal – a democracia, o capitalismo – com suas características estruturais, seus processos edêmicos, sua dinâmica interna, sua mudança no tempo, encontraremos em Tocqueville e em Marx trabalhos clássicos de suma importância. O que Tocqueville escreveu sobre a democracia, no parágrafo antes citado, poderia ter sido escrito por Marx (de fato esteve muito perto de fazê-lo) sobre o capitalismo. O mesmo poderia ter sido escrito por outros teóricos do desenvolvimento no século XIX: Comte, Maine, Taylor, Spencer e Morgan. Todos estes homens estavam interessados na mudança e no desenvolvimento dos *sistemas* – intelectual, legal, comunitário, religioso – considerados universais e, portanto, mais ou menos autônomos, com seus presumíveis princípios intrínsecos e auto-conservadores de desenvolvimento. Ao analisarem países específicos, áreas e períodos de tempo, faziam-no com o propósito de ilustrar aspectos particulares de um modelo de desenvolvimento tido como universal, inerente ao próprio sistema.

UNIFORMITARISMO

Não me refiro aqui à uniformidade dos estágios de desenvolvimento de uma área para outra, mas à idéia de causas ou mecanismos de mudança uniformes, dentro de sistemas idênticos ou semelhantes; isto é, a idéia de que o capitalismo – a família, a casta, a comunidade – avança no seu desenvolvimento normal, por meio de mecanismos que são os mesmos em qualquer lugar e em todas as épocas. Desde que o cartesianismo iluminou o cenário europeu, a uniformidade das leis da natureza tem sido, naturalmente, um dos axiomas cardinais da Filosofia social, assim como da Física. “Efeitos semelhantes são produzidos por causas semelhantes” é a maneira mais simples de colocar a questão em lógica pura, mas para as ciências incipientes (tanto a social quanto a física) do século XVIII, o princípio cartesiano de uniformidade implicou um corolário ainda mais excitante e útil; que as causas

observadas hoje no estudo da natureza e da sociedade são as mesmas que atuavam no passado distante. Esse corolário simplificava maravilhosamente o problema do tempo no estudo do desenvolvimento.

Assim Kant – e estou escolhendo quase ao acaso – ao procurar o processo que ativava a evolução das sociedades em todos os tempos, estabeleceu o que ele denominou a “sociabilidade anti-social” dos homens: “sua tendência de entrar para a sociedade, acompanhada, no entanto, de uma resistência que ameaça constantemente dissolver esta mesma sociedade”. O processo, declara Kant, é universal e não depende da época, porque “essa disposição é manifestação da natureza humana”. Aqui, mediante um simples princípio, Kant apresenta (segundo ele) o homem, reduzindo a multiplicidade de efeitos à unidade da causa; uma causa uniforme agindo em todas as épocas, tão efetiva na antiga Nínive quanto na Alemanha moderna. Hegel, como sabemos, encontrou processos uniformes no seu famoso princípio da oposição dialética – da tese e antítese, seguidas pela síntese, que é a resolução do conflito e que por sua vez representa uma nova tese, com sua antítese, em um nível mais alto.

Segundo Comte, todo o processo de desenvolvimento na sociedade humana é causado pelo desejo inato do homem de tornar melhores as suas condições e esta melhoria gradativa, infinitamente pequena em uma geração, quando multiplicada pela longa sucessão de gerações, representa a evolução da raça humana, a essência do progresso humano a longo prazo.

Marx também abordou o problema em termos de processo uniforme. Que Marx pensasse ter descoberto dominante ou que o tenha tirado das mãos de Deus para colocá-lo em condições materiais, não é tão importante para nós quanto o fato de que ele, deixando de lado o contexto, fez o mesmo que Kant, Hegel e Comte: designar um único princípio causal do desenvolvimento humano, agindo uniformemente em todas as épocas e áreas. O processo único e uniforme era, naturalmente, a luta de classes que para Marx era ininterrupto e determinante de toda a história humana e assim continuaria sendo até que as classes sociais fossem, de uma vez por todas, extirpadas da sociedade humana. Desagradável a curto prazo, a luta de classes seria, a longo prazo, o processo que levaria ao progresso no desenvolvimento humano. E funcionaria em toda parte. Daí o aparte de Marx em *O Capital*: “Se... o leitor alemão encolher os ombros diante das condições dos trabalhadores agrícolas e

industriais ingleses, consolando-se na melhor das hipóteses, pensando que na Alemanha as coisas não são tão ruins, eu só posso responder-lhe *De te fabula narratur*”¹⁹. Neste aparte, está sendo focalizada a uniformidade das fases do desenvolvimento e do processo.

Tocqueville – em quem não se pensa normalmente, quando se fala da teoria do desenvolvimento endógeno – encarou toda a história ocidental, desde os primórdios da Idade Média, dentro de um mesmo modelo de desenvolvimento, sendo causado por um processo único e uniforme, o nivelamento das classes. O que Marx atribuía ao conflito entre as classes, Tocqueville atribuía ao igualitarismo. “O desenvolvimento gradual do princípio de igualdade, escreveu Tocqueville, é universal, duradouro, esquivava sempre todas as interferências humanas e todos os acontecimentos e contribuições do homem para o seu progresso”²⁰. Tocqueville pensava que este mecanismo funcionava na democracia em qualquer época e lugar, pois, como já observei, *Democracy in America*, apesar de sua vivida penetração nos Estados Unidos, não é mais específico sobre a sociedade americana do que *O Capital* de Marx sobre a Inglaterra.

Quando Darwin, pouco antes da publicação de *A Origem* em 1859, explicou em cartas aos amigos sua preferência pelo uniformitarismo sobre o “catastrofismo”, na verdade, estava fazendo exatamente o mesmo que Kant, Hegel, Comte, Marx e outros já haviam feito no domínio dos fenômenos sociais: tomar um processo de avanço, universal e essencialmente fora do tempo – no caso dele, a seleção natural – tão decisivo nas abordagens do passado quanto no presente. A fonte imediata do uniformitarismo de Darwin era, naturalmente, a geologia, ou, melhor ainda, a escola geológica brilhantemente representada por Sir Charles Lyell e, antes dele, pelo grande James Hutton. Foi Hutton, contemporâneo de Kant, que nas palavras de um biógrafo percebeu “com a intuição de um gênio... que a única base sólida a partir da qual explorar os acontecimentos remotos é conhecer os acontecimentos atuais. Ele tinha a certeza de que a natureza deve ser consistente e uniforme no seu avanço e

somente na medida em que for observado e entendido o seu funcionamento no presente, será inteligível a história antiga da terra²¹.”

A instância de Hutton e depois de Lyell sobre o mecanismo uniforme de mudança estava em franca polêmica com os chamados catastrofistas (sem dúvida, restritos aos criacionistas cristãos), que argumentavam que um processo uniforme e sem tempo seria insuficiente para explicar a configuração da superfície da terra; que deveriam ser levadas em consideração também as grandes “catástrofes” do passado – quer dizer, os descontínuos e irrepetidos eventos geológicos que, em diversas épocas, deseintegraram esta ou aquela região da superfície terrestre: grandes episódios vulcânicos e sísmicos.

Na época de Darwin, o atrito entre catastrofismo e uniformitarismo era ainda mais agudo, e quando Darwin optou pelo último, mostrou um fervor que nem seu mestre, o geólogo Lyell, possuía. Porque, como bem sabia Lyell, as variações geológicas por si mesmas não suportam a tese da ação exclusiva de um processo uniforme; elas revelam grandes brechas e discontinuidades. Mas Darwin, coerente com as premissas da seleção natural como sendo o processo uniforme pelo qual funciona, funcionou e sempre funcionará a evolução orgânica, referiu-se em um famoso capítulo sobre os registros geológicos, às “imperfeições dos assentamentos geológicos”. Ele queria dizer que a evidência estratigráfica da continuidade biológica e da uniformidade da mudança estariam presentes nos assentamentos geológicos, se não fosse por algumas obliterações ou distorções desfavoráveis e biologicamente irrelevantes que aconteceram. “Mas não quero aparentar, escreveu Darwin com charmosa ingenuidade, que eu soubesse da pobreza de inscrições nas seções geológicas melhor preservadas e que a ausência de inumeráveis elos de transição entre as espécies que viviam no começo até atingirem cada tipo de formação, não *tenha influenciado tanto a minha teoria*”²².

A situação do uniformitarismo no século XIX ou na Biologia contemporânea está fora do meu alcance e do meu verdadeiro interesse. Estou preocupado apenas em tornar claro que a base do uniformitarismo está no declarado *mecanismo* de mudança muito mais do que na sequência de estágios presumivelmente idênticos e que o uniformitarismo, como princípio da

teoria do desenvolvimento endógeno deriva de sua contraparte biológica do século XIX , na mesma medida em que os demais elementos chave desta teoria. Em termos puramente teóricos, Darwin estava se desviando de uma tradição dentro do pensamento ocidental, assim como outros, Comte e Marx, também se desviaram por sua vez, como outros tantos sociólogos que, até nos dias de hoje continuam se desviando.

Existe, porém, um aspecto relacionado de importância ainda maior. Mencionei antes o conflito entre uniformitarismo e catastrofismo na geologia (na Biologia pós-darwiniana, a polêmica prosseguiu por mais de uma geração, com o conflito entre a variação contínua e a suposta mutação descontínua) e convém mencionar brevemente a contraparte deste conflito no estudo da sociedade humana. Para isto, temos que voltar à oposição que mencionei anteriormente entre a teoria do desenvolvimento endógeno e a perspectiva historiográfica, a primeira concentrada nos processos e a segunda nos acontecimentos. Na teoria do desenvolvimento social, alguns acontecimentos (“1066 e tudo aquilo”) têm a mesma significação das “catástrofes” e das “mutações” na evolução darwiniana. Eles são, por assim dizer, excluíveis – excluíveis no sentido de que o objetivo de uma ciência da mudança, ao contrário de uma simples narração de fatos, é descobrir a dinâmica do desenvolvimento inerente ao próprio sistema. Foi nestes termos que Comte, como apontamos na seção sobre continuidade, mais ou menos anulava os “acontecimentos excepcionais” assim como outros “detalhes” desnecessários, incluindo os positivamente monstruosos. Foi precisamente nestes termos, também, que os historiadores do século XIX consideraram inaceitável a maneira de reconstruir o passado de Comte (e de Hegel e de Spencer). Como, perguntavam eles, se pode entender o que realmente aconteceu com uma instituição ao longo do tempo – a lei inglesa, por exemplo – sem fazer referência aos acontecimentos únicos e singulares (grandes monarcas, advogados, revoluções) da qual ela está composta? Daí a famosa observação de Maitland: “Logo, logo, a Antropologia (leia-se também a Sociologia) terá a opção de ser história ou não ser nada”. Para o autor de *Domesday Book and Beyond*, era inconcebível que o Direito ou qualquer outra instituição pudesse ser entendida no tempo em termos de processo uniforme de mudança

contínua, como constava nos trabalhos dos teóricos do desenvolvimento endógeno.

DIFERENCIAÇÃO

Assim como os outros aspectos da teoria do desenvolvimento endógeno aos quais me referi, este também tem seu protótipo no tipo de diferenciação que é mais evidente no crescimento orgânico, na transição da semente ou embrião até o organismo plenamente desenvolvido. Aquilo que está latente ou rudimentar no embrião, que é homogêneo, torna-se progressivamente mais complexo e diferenciado. A diferenciação, assim como os outros elementos examinados, era compartilhada no século XIX por biólogos e sociólogos do desenvolvimento endógeno, de tal maneira que as palavras de Darwin sobre o tema, teriam sido aceitas por todos eles:

Se tornarmos, no nível da alta organização, a quantidade de diferenciações e especializações dos diversos órgãos de cada ser quando adulto (e isto inclui o avanço do cérebro com propósitos intelectuais) a seleção natural conduz claramente a esse nível: pois todos os fisiólogos admitem que a especialização dos órgãos, já que é neste estado que eles desempenham melhor as suas funções. É uma vantagem para os seres, portanto, a acumulação de variações tendentes à especialização faz parte do objetivo da seleção natural²³.

Essa acumulação, dentro do âmbito da lei do progresso de Herbert Spencer, ou seu princípio de desenvolvimento, também era aplicada aos sistemas sociais, assim como às teorias do desenvolvimento de Comte, Marx, Hegel, Kant, Rousseau e outros, pois era axiomática e existia desde que os primeiros gregos começaram a comparar diversas instâncias da espécie social encontradas nas suas viagens – quer dizer, comparando-as dentro dos moldes da *physis* – ou seja, que quanto mais diferenciado for determinado sistema, mais antigo no tempo. A espécie no tempo, no âmbito do princípio da diferenciação, é paralela a uma ordem lógica de complexidade crescente.

TEMPO

Agora é preciso enfrentar de novo a questão vital, embora arduosa, do tempo como dimensão das coisas. No começo, sugeri que uma das maiores diferenças entre historiografia e teoria do desenvolvimento endógeno no século XIX era o contrastante uso do tempo. Para o historiador, como observei, o tempo era vital. Qualquer esforço de abordar as coisas fora do seu tempo específico seria tão absurdo quanto fazê-lo fora de sua localização precisa. Não era tanto o desdém pelos “detalhes, documentos e detritos”, nos trabalhos dos sociólogos evolucionistas, que ofendiam os historiadores acadêmicos, quanto seu desrespeito pelo tempo e lugar precisos. Para eles, a historicidade implicava as duas coisas.

No entanto, no verdadeiro sentido, o tempo era dispensável para a teoria do desenvolvimento endógeno. O tipo de coisa que preocupava Comte, Marx, Spencer e os outros teóricos evolucionistas referia-se principalmente à relação do passado com o presente e com o futuro, que não implicava enfatizar “1066 e tudo aquilo”. O tempo para eles tinha mais o sentido do que chamamos tempo geológico; não me refiro à imensidade mas à dimensão de antes e depois do tempo, como dizer, por exemplo, que o plioceno é anterior (mais do que posterior) ao plistoceno. O geólogo ou biólogo evolucionista pode, eventualmente, com determinados propósitos, trabalhar com grandes blocos de tempo – cem milhões ou quinhentos milhões de anos atrás – mas o tempo não é tão importante para ele: se as relações de antes e depois forem meticulosamente preservadas em ordem adequada, ele terá se desincumbido de sua responsabilidade. O que ele faz é alheio ao tempo, isto é, do tempo que absorve o interesse do historiador ou do cronista histórico.

Se olharmos o processo de desenvolvimento da forma aqui descrita, veremos que ele não pode ser retalhado em instantes separados e datáveis, como tampouco pode o crescimento de um organismo. Quando Comte dividiu o passado e o presente em três grandes etapas, a teológica, a metafísica e a positiva, naturalmente ele não estava esquecendo por completo a dimensão do tempo. Aliás, ilustrou-a em abundância, com exemplos egípcios, gregos e outros. No entanto, não se pode dizer que o tempo, no sentido datável, tivesse um significado crucial na divisão de Comte, porque ele *não* estava preocupado,

como já dissemos, com a genealogia dos acontecimentos separados (os acontecimentos eram subordinados, até mesmo omitidos, na história sem tempo e sem data do pensamento abstrato de Comte) mas com os processos de mudança contidos, do mesmo modo que o crescimento está contido no organismo, na grande entidade social, ou do conhecimento, da cultura, conforme o caso. “História abstrata” significava história sem tempo, significava, também, história sem lugar, pelo menos, sem lugar específico.

Podemos colocar isto de outra maneira. Para os historiadores do século XIX, o tempo era unilinear, monístico e englobava todos os eventos dentro de uma única estrutura. O teórico do desenvolvimento endógeno, fazendo abstração do tempo, poderia colocar sociedades e culturas dentro de um amplo sistema classificatório onde se pudessem ver, comparar e contrastar diversos estágios de desenvolvimento sem estar preso a uma estrutura de tempo inflexível. Tempo no sentido abstrato, tudo bem; mas o tempo neste sentido de concepção era tão variado e diferenciado quanto os inumeráveis povos na terra. A noção de “contemporaneidade” que Oswald Spengler tanto usou na sua comparação dos ciclos da civilização é uma noção que ele extraiu, ou poderia ter extraído, dos evolucionistas do século XIX. A contemporaneidade das formas, quer biológicas, quer sociais, tinha mais relação com as semelhantes estruturais e com posições análogas no ciclo de desenvolvimento do que com o sentido monístico do tempo referido ao calendário.

O MÉTODO COMPARATIVO

Foi a teoria do desenvolvimento endógeno, com seu interesse combinado nos processos e na abstração do tempo unilinear, que tornou possível o método celebrado tanto por biólogos como por sociólogos evolucionistas, conhecido no século XIX como método comparativo. Este método, do modo como era usado por sociólogos e etnólogos, era inseparável de uma perspectiva de desenvolvimento endógeno.

Isto não quer dizer, naturalmente, que o método da comparação é inseparável da idéia de desenvolvimento. Ninguém usou a comparação de períodos e estruturas de forma mais vantajosa – e, eu diria, mais científica – do que Max Weber em seu grande estudo sobre a religião, especificamente, no

seu esforço de estabelecer as condições envolvidas na ascensão do capitalismo. Era a comparação de instâncias dentro de uma classe com o propósito de identificar as condições causais das relações funcionais. Este tipo de comparação é encontrada nas ciências físicas e sociais de hoje.

Mas o método que Comte e Spencer escreveram com maiúscula, o Método Comparativo, era algo bem diferente da simples comparação. Era comparação, mas uma comparação dentro dos dogmas estritos da teoria do desenvolvimento endógeno. Era a sincronização de três instâncias diferenciáveis²⁴: as relações de grupos lógico-espaciais coexistentes²⁵; as relações de um grupo temporal selecionado, com ênfase no tempo antes e depois²⁶; um grupo em evolução ou desenvolvimento tido como modelo de desenvolvimento “normal” ou “verdadeiro” da espécie.

Em sua forma mais tosca, o Método Comparativo não passava de uma super-imposição do primeiro, a classificação de grupos espaciais, sobre o terceiro (ou ainda, uma inferência do terceiro diretamente do primeiro); é preciso observar que há muitos exemplos deste tipo de uso do método nos estudos tanto de biólogos como de sociólogos evolucionistas. Nos seus relatos autobiográficos sobre o Método Comparativo, Spencer dá a impressão de que ele é pouco mais do que isso: uma anotação para cada traço, um arquivo separado para traços relacionados, um capítulo para o arquivo quando está completo, daí um livro. Spencer conta que ele nunca teve um momento de perplexidade ou de aflição na hora de organizar o material para a redação final. Mas mesmo no trabalho de Spencer, no melhor dos casos, há mais sobre a matéria do que apenas isto. Porque, por trás do trabalho de colagem, existem alguns juízos bastante sutis e profundos sobre a natureza da mudança no tempo. Entre o Método Comparativo do século XIX e a idéia de desenvolvimento endógeno existem laços estreitos de relações conceituais.

Comte forneceu um dos relatos mais perspicazes: ele tornou específico e explícito aquilo que era geral e implícito nos trabalhos dos outros²⁷. Ele começa com o método da comparação em geral, comum a todas as ciências, mas passa rapidamente aos usos sociológicos. Primeiramente, existe a comparação entre a sociedade humana e animal. Isto, afirma Comte, é muito útil para estudar a estatística social; esta comparação mostra quão

profundamente está implantado o caráter social da existência humana: “Em tudo o que se relaciona com os primeiros germes das relações sociais e as primeiras instituições fundadas pelo unidade familiar ou tribal, não há uma vantagem científica apenas, mas a verdadeira necessidade filosófica de usar a comparação racional da sociedade humana com outras sociedades animais”.

No entanto, o que Comte chama de Método Comparativo não é mera comparação estática; sua essência é o desenvolvimento contínuo, progressivo, uniforme e imanente que aparece em todos os sistemas sociais. Há dois aspectos do Método Comparativo. O primeiro é a comparação de diferentes *estágios coexistentes* da sociedade humana em várias partes da superfície terrestre, sendo esses estágios completamente independentes um do outro: “Através deste método, os diferentes estágios da evolução podem ser observados ao mesmo tempo... Desde os míseros habitantes da Terra do Fogo até as mais avançadas nações da Europa Ocidental, não há nível social que não subsista em algum ponto do globo, normalmente, em localidades bem afastadas”. Todos os níveis possíveis da evolução social são demonstrados pelas sociedades existentes. Por que, então, dado o fato da tendência universal para a mudança e o desenvolvimento, alguns povos ainda se encontram nas mesmas condições que outrora caracterizavam os mais avançados? Comte não tinha resposta para isto, referindo-se apenas ao fato de que, em virtude de forças pouco conhecidas, houve “graus extremamente desiguais do desenvolvimento, de maneira que os primeiros estágios das nações mais civilizadas podem ser observados atualmente, com algumas diferenças parciais, em populações contemporâneas que vivem em diversas partes do globo”.

O segundo aspecto do Método Comparativo é o que Comte denomina comparação de *estágios consecutivos*. Aqui, a questão torna-se mais complexa. Porque não se trata dos “estágios consecutivos” de determinada região – suponhamos, Madagascar, a Inglaterra ou a Rússia – trata-se dos estágios consecutivos encontrados no desenvolvimento da humanidade com um todo. Comte usa a expressão ‘método histórico’ para descrever este tipo de comparação, mas, como já vimos, somente a história abstrata interessa a ele; isto é, uma história onde as exceções são meramente transitórias e os detalhes locais foram eliminados. “Qual seria, pergunta Comte, a utilidade de uma história exclusiva de uma ciência ou arte, a não ser que lhe seja atribuído significado, relacionando-a com o estudo do progresso humano em geral?”

Como obter, porém, um sentido claro da natureza e direção do progresso humano, do desenvolvimento da humanidade ou de apenas uma instituição de alcance mundial, como a família, a Economia ou o Estado? Podemos fazê-lo de duas maneiras conjuntas ou separadas. Podemos obter esse conhecimento estudando tipos de culturas coexistentes espalhadas pela superfície terrestre, ordenando-as, como já vimos, da mais primitiva até a mais avançada. “Através deste método, afirma Comte, é possível analisar os diversos estágios da evolução ao mesmo tempo”. Ou então – aqui entram os grupos temporais – podemos obter uma noção geral do curso do desenvolvimento, restringindo nossa atenção ao “desenvolvimento das nações mais avançadas, sem permitir que ela seja desviada para outros pontos de civilizações independentes que, por alguma razão qualquer, ficaram paralisadas, permanecendo em estado imperfeito. Temos que estudar a parte seleta, a vanguarda da raça humana: a maior parte da raça branca, ou seja, as nações européias, mesmo que tenhamos que limitar-nos, pelo menos no que diz respeito à era moderna, às nações da Europa Ocidental. Quando formos até o passado mais remoto, será à procura dos ancestrais políticos destes povos, seja qual for o seu país”.

Em suma, o Método Comparativo envolvia a sincronização dos grupos temporais evidenciados pelo que Comte chamava de nações mais avançadas – uma seqüência temporal que poderia ser extraída dos registros das civilizações européias ocidentais, indo para trás até os egípcios, gregos e romanos – e os grupos lógico-espaciais evidenciados pela distribuição da cultura na terra, em cujas seqüências haveria culturas e civilizações com diversos graus de complexidade. *No entanto*, a noção de grupo em desenvolvimento implica dar substância e direção a esta sincronização; ou seja, a seqüência de tipos que tem sido verdadeira para a raça humana como um todo ao longo do tempo e que no futuro terá que ser verdadeira para todos os povos que atualmente ainda permanecem em estágios primitivos, menos avançados.

Enfim, o chamado Método Comparativo, como o encontramos em Comte, é muito mais do que a simples comparação (substancialmente, o mesmo é válido para Marx, Spencer, Maine e inumeráveis outros estudiosos do século XIX, interessados no problema do desenvolvimento). É um tipo de comparação inseparável da teoria do desenvolvimento endógeno e dos seus componentes: continuidade, uniformidade, diferenciação. Há, ainda, um curioso raciocínio envolvido no método. Ele deveria provar ou demonstrar a realidade do

desenvolvimento social, mas, como vimos, sua premissa fundamental, subjacente, é provar o próprio desenvolvimento.

Nestes termos, foi colocada a antiga paixão do homem pela predição do futuro. Em cada ciência, escreveu Comte com agudeza, precisamos aprender a predizer o passado, por assim dizer, antes de podermos predizer o futuro”. Ao delinear as seqüências de desenvolvimento do passado – desde a Austrália, passando pelo Ceilão, pela China e pela Índia e todas as partes da terra – homens como Comte e Marx estavam, por assim dizer, predizendo: predizendo a passagem dos diversos povos do estágio teológico ao metafísico (Comte), do comunismo primitivo para a escravidão e para o feudalismo ou capitalismo (Marx), e somente desta maneira tornava-se possível e confiável predizer a última transição para o positivismo de Comte ou para o socialismo de Marx; ou, então, focalizando apenas uma instituição, da família patriarcal à conjugal.

O Método Comparativo poderia ter engenhosas utilidades. Qualquer que fosse a entidade ou estrutura a ser estudada – a balada, a dança, a religião ou a lei – a seqüência histórica temporal poderia ser estabelecida, se o pesquisador tomasse certa distância, por exemplo, até os gregos homéricos. Depois voltaria como fizeram Morgan, Engels, Gomme e Frazer para as evidências fornecidas pelas seqüências espaciais, complementando-as pelo uso criterioso dos “sobreviventes”, para ir ainda mais longe do tempo, até os verdadeiros primórdios. O Método Comparativo obteve tanto êxito em todas as áreas do pensamento preocupadas com a recuperação das origens culturais e com os primeiros estágios de desenvolvimento, graças à sua asseveração implícita de que os povos pré-letrados poderiam ser encarados como primitivos no sentido temporal, assim como no sentido lógico da palavra. Através do estudo intensivo destes povos, desde os aborígenes da Austrália (que a maioria dos atnólogos do século XIX considerava como os mais primitivos) até as tribos sobreviventes da Confederação Iroque ao norte da América poderia proporcionar quadros detalhados dos estágios mais primitivos do desenvolvimento humano no tempo. Aí, bastava fundi-los com os dados arqueológicos e documentais da história ocidental, para obter o panorama completo do desenvolvimento humano, ao menos, assim pensavam. Sem dúvida, o Método Comparativo era excelente.

A NOVA TEORIA DO DESENVOLVIMENTO ENDÓGENO

A teoria do desenvolvimento endógeno não acabou na sociologia moderna, simplesmente mudou de foco. Em vez de preocupar-se com o panorama evolutivo que interessava o século XIX, voltou sua atenção para o que se pode chamar de os mecanismos do desenvolvimento encontrados nos grupos e sistemas sociais. É neste sentido que afirmo que o interesse da sociologia contemporânea pela mudança faz parte de uma nova teoria do desenvolvimento endógeno. Todos os atributos essenciais da teoria original permanecem – continuidade, imanência, dedução de processos dinâmicos de atributos estruturais, uniformitarismo – mas a sua abrangência foi reduzida.

Onde podemos observar melhor a transição da teoria clássica para a nova é no trabalho de Durkheim. A primeira grande obra de Durkheim, como se sabe, foi *A Divisão do Trabalho*. Este trabalho fundamental, embora contenha muito mais (inclusive os elementos de todo o seu trabalho posterior), é basicamente um estudo do modelo clássico da teoria do desenvolvimento social, repleto de recuperações das origens, estágios intermediários, orientações direcionais, finais teleológicos e assim por diante. Aí surgiu a distinção de Durkheim entre solidariedade mecânica e orgânica, uma distinção que ele considerava – como Maine, Taylor, Morgan, Spencer, em relação às suas diferenciações da organização social – concernente ao desenvolvimento.

Como sabemos, Durkheim abandonou sua distinção; que eu saiba, nunca mais a usou em seu trabalho, afastando-se completamente dos postulados clássicos da teoria do desenvolvimento endógeno. Isto não significa, porém, que Durkheim abandonasse a teoria do desenvolvimento em si. Em seu livro *The Rules of Sociological Method* e mais tarde no grande *The Elementary Forms of Religious Life*, encontramos um desvio de foco, passando de suas primeiras abordagens evolucionistas para aspectos mais internos e microscópicos do desenvolvimento. Percebemos isto por seu esforço de situar a origem de todos os processos de mudança no âmbito social, no grupo ou sistema social, um esforço que se estende ao estudo da religião como um sistema social onde, dentro dos limites detalhados de um exame intenso de uma religião primitiva, todas as propriedades moleculares ou genéticas da religião são identificadas. Descrever este livro como um simples ensaio sobre a estática é um grave erro. Como é evidente pelas inumeráveis referências em

The Elementary Forms, Durkheim não deixou de ser um sociólogo do desenvolvimento, não perdeu seu interesse pela mudança social; apenas modificou o fogo.

Durante as últimas décadas, na América e na Inglaterra, principalmente, a nova teoria do desenvolvimento endógeno se concretizou no funcionalismo. A relação entre esta teoria e o trabalho de Durkheim não precisa ser explicitada aqui. Dizer, como muitos fizeram, que o funcionalismo carece de uma teoria da mudança é falso. Nas obras de todos os grandes funcionalistas, – Parsons, Merton, Davis, Levy, Firth, Murdock e outros – existe uma teoria de mudança perfeitamente clara e consistente: assim como Durkheim, ela se preocupa com os mecanismos de mudança dentro do sistema social mais do que com os pontos de vista evolucionistas clássicos. Em essência, a teoria funcionalista da mudança coincide com a principal corrente do pensamento moderno relacionado com a mudança, uma corrente que contém idéias anti-funcionalistas como as identificadas com o nome de Marx. Assim como Marx viu as fontes de mudança *dentro* do sistema capitalista, fontes inseparáveis dos elementos que ele considerava fundamentais da estrutura capitalista, o funcionalismo encontra as fontes da mudança dentro dos próprios elementos – papel, status, função – que caracterizam o sistema social. Ninguém explicou este ponto mais lucidamente do que Robert K. Merton:

Embora a análise funcional tenha focalizado geralmente a *estática* da estrutura social, mais do que a *dinâmica* da mudança social, isto não é intrínseco a esse sistema ou análise. Focalizando as *disfunções*, assim como as funções, esta abordagem pode estabelecer, além das bases da estabilidade social, as *fontes potenciais de mudança*... os atritos e tensões dentro de uma estrutura social, que se acumulam como conseqüências disfuncionais dos elementos existentes... levarão no devido tempo ao colapso institucional e à mudança social básica. Quando esta mudança ultrapassa determinado ponto, que não é facilmente identificável, costuma-se dizer que surgiu um novo sistema social²⁸.

Embora este trecho tenha implicações que, por razões que esclarecerei logo mais, não posso aceitar, de qualquer maneira, é um excelente enunciado da nova teoria do desenvolvimento endógeno. Certamente, é um esforço por extrair de forma sistemática, os

elementos da mudança na estrutura social, dos elementos que compõem esta mesma estrutura. Sua importância para a teoria moderna da evolução biológica é evidente, pois procura relacionar as pequenas mudanças que vão se somando *dentro* do sistema com as grandes mudanças, *do* sistema, da mesma forma que um microbiólogo procura vincular as grandes mudanças que têm caráter formativo das espécies com a sucessão de variações infinitesimais que, através da seleção natural, permanecem constantes dentro das espécies. Como enunciado teórico, as palavras de Merton resumem virtualmente todo o trabalho que está sendo feito na Antropologia e na Sociologia funcionalista contemporânea. Colocar-lhe o rótulo de “conservador”, como alguns fizeram, é um absurdo porque na sua essência é tão livre de insinuações ideológicas quanto qualquer enunciado teórico. Mas sobre a sua relação com a teoria do desenvolvimento endógeno, não há dúvida nenhuma.

Como a teoria funcionalista ou neo-desenvolvimento da mudança pode ser expressa em termos empíricos está exemplificado no estudo clássico de Marion Levy sobre o sistema familiar chinês. Nesse trabalho, após uma análise exaustiva da estrutura e da família chinesa tradicional, Levy procura mostrar as forças essenciais que levaram às grandes mudanças que o século XX pôde presenciar – mudança manifesta na estrutura, nas funções, na autoridade e nos papéis componentes – são forças que vinham operando *dentro* da comunidade chinesa durante muitos séculos. Levy certamente não desconhece o impacto que a tecnologia ocidental, os valores e o poder do século XIX e XX tiveram sobre a China e sobre os seus sistemas comunitários. Ele reconhece que é impossível estudar a cultura chinesa sem levar em consideração esse impacto. No entanto, ele não quer atribuir a estes fatores externos a razão primeira das mudanças naquela sociedade que descreve cuidadosamente na parte final de seu livro. Pelo contrário, ele conclui que “as motivações para a mudança na China estão prioritariamente nas *tensões e atritos criados e contidos dentro da estrutura ‘tradicional’*. O contacto com o Ocidente industrializado aumentou os atritos e tensões”(22). Isto também é pura teoria do desenvolvimento endógeno como a venho descrevendo no corpo deste capítulo.

Talcott Parsons ofereceu-nos, com o seu *The Social System* e também em outros estudos empíricos mais curtos, um quadro comparado de mudança endógena, a mudança que emerge de elementos funcionais *dentro* do sistema social. É preciso admitir que Parsons enfatiza dois aspectos que nem sempre

são encontrados na nova teoria do desenvolvimento endógeno: (1) o poder dos “mecanismos integradores” dentro de um sistema social que se manifesta em equilíbrio e estabilidade e (2) o que ele denomina “mudanças exógenas”, mudanças que emanam fora do sistema. Para Parsons, as “mudanças endógenas” são aquelas que têm sua origem dentro do contexto específico dos papéis e valores que constituem um sistema. Normalmente, estas mudanças são mantidas dentro dos limites do sistema, mediante a operação dos mecanismos integradores do mesmo.

A definição estrita de Parsons do sistema social e, dentro dele, das mudanças endógenas, pode-se deduzir do fato de que ele encara como exógenas especificamente aquelas mudanças que “criam nas personalidades dos membros do sistema social, organismos de comportamento ‘subjacentes’ a eles ou ao sistema cultural”. Eu acho que a maioria dos teóricos do desenvolvimento endógeno do passado e inclusive a maioria dos funcionalistas neo-desenvolvimentistas do presente estariam inclinados a considerar como endógeno alguns dos impulsos à mudança que Parsons considera exógeno, em função de sua rigorosa adesão ao seu sistema social. Entretanto, o ponto importante aqui é que Parsons, no seu tratamento das mudanças exógenas, não insinua que elas poderiam ser apenas fruto de forças externas ao seu sistema social estritamente definido, mas também externas às personalidades, organismos de comportamento e sistemas culturais que ele considera como contexto de origem das mudanças exógenas. Apesar de sua distinção dos dois tipos de mudança, não podemos deixar de concluir que as mudanças endógenas são as mais consideradas por Parsons (do ponto de vista de sua teoria geral) e que as suas mudanças exógenas, pelo menos em termos não parsonianos, têm um caráter fortemente endógeno(23).

Mencionei três sociólogos americanos prementes. Mas a nova teoria do desenvolvimento, do modo como estou usando a expressão aqui, é uma das grandes características da Antropologia também, inglesa e americana. O enorme impacto de Durkheim sobre a antropologia social inglesa – evidenciado principalmente nos trabalhos de Radcliffe-Brown – teve algumas implicações no estudo da mudança que aponte para a Sociologia. Radcliffe-Brown e os demais antropólogos da escola durkheiminiana jamais abandonaram o estudo

da mudança. Abandonaram apenas o tipo de estudo concretizado na etnologia evolucionista do século XIX.

Assim Raymond Firth, em seu estudo dos elementos do sistema social, refere-se à “mudança autônoma”, encarando-a como um processo relativo à necessidade não satisfeita *dentro* do sistema social: “a essência do processo dinâmico está na operação contínua da psique individual, com seu potencial de desejos insatisfeitos – de mais segurança, mais conhecimentos, mais status, mais poder, mais aprovação – dentro do universo de seu sistema social”(24). Sem dúvida, estamos vendo aqui a própria essência de postura do desenvolvimento endógeno, a extração das causas da mudança de dentro da estrutura, da mesma forma como a encontramos em Merton, Parsons, Levy.

Seguindo exatamente a mesma linha, George Murdock, em seu valioso *Social Structure* , declara que “a procura das fontes de mudança deve deslocar-se dos fatores externos para a estrutura social em si”; mais adiante, afirma que qualquer “organização social é um sistema semi-independente comparável, em muitos aspectos, à língua, caracterizado por uma dinâmica interna que lhe é própria”(25).

Crítica à teoria do desenvolvimento endógeno

As palavras finais de Murdock constituem excelente ponto de partida para uma avaliação dos princípios ou premissa da teoria do desenvolvimento endógeno no estudo da mudança social. Como insisti ao longo deste capítulo, o desenvolvimento em si *não* é um fato da vida social: é uma inferência, uma interpretação, extraída dos fatos de mudança no tempo. Sua essência é, como vimos, a ênfase sobre as forças imanentes ou endógenas de mudança e sobre a continuidade genética. Nesta última parte, quero indicar os que me parecem ser os pontos fracos da teoria do desenvolvimento endógeno, considerada nestes termos.

O primeiro ponto – que resulta diretamente das palavras conclusivas de Murdock que acabo de citar – é que *não podemos* tratar uma organização social ou sistema social como sendo um sistema independente ou semi-independente; pelo menos, não com o propósito de estudar a dinâmica da mudança. Consideremos o primeiro exemplo dado por Murdock: a língua. Com efeito, toda a disciplina da Filologia ou da Lingüística baseia-se na premissa de

que, no estudo comparativo das formas lingüísticas, é possível encontrar processos de mudança lingüísticos – modificações, substituições, transformações de natureza extremamente complexa – melhor ilustrado ainda na mente popular pela famosa Lei de Grimm, que cobre os pontos ou as consoantes mudas, e sua passagem da forma primitiva, que caracterizava as línguas indo-européias, para formas mais tardias caracterizadas pelas derivações teutônicas daquelas primeiras línguas. Que estas mudanças ocorreram em diferentes épocas e lugares, que elas podem ser compreendidas mediante uma única lei e que nos estudos de línguas elas têm sido concebidas como sistemas mais ou menos independentes, tudo isto não se pode negar. O atual trabalho de Chomsky, entre outros, evidencia a realidade e a importância destes fatos.

Mas o sociólogo interessado principalmente em estudar o comportamento humano, em áreas específicas, precisa fazer uma pergunta a si mesmo neste ponto. Admitindo que a dinâmica interna da língua é mais ou menos autônoma, as modificações e substituições endógenas poderiam explicar por si mesmas os tipos de diferenças representados, por exemplo, pela língua inglesa contemporânea e o inglês do século X? Será que *todos* os processos internos, autônomos e uniformitaristas que porventura forem descobertos na língua inglesa (ou no grupo mais amplo de línguas do qual o inglês faz parte) poderiam fornecer explicações suficientes para as diferenças entre a língua falada na Inglaterra no tempo do Beowulf e a língua falada na Inglaterra hoje em dia? Certamente que não. Nenhum filósofo afirmaria jamais tal coisa.. Porque paralelamente aos processos autônomos, endógenos, que tenham operado dentro da língua, existe a marca indelével dos eventos e mudanças em *outros sistemas* acontecidos ao longo dos séculos, tendo ocasionado efeitos concretos sobre a língua inglesa. Basta pensar na conquista dos Normandos.

Com efeito, há duas questões diferentes envolvidas nisto. Uma diz respeito à língua inglesa que, tanto em termos de sua própria estrutura quanto em relação à sua difusão em outras partes do mundo, é uma entidade singular que surgiu, pelo que sabemos, aproximadamente na época de Chaucer. A outra questão, bem diferente, não diz respeito à “língua inglesa”, mas às “língua(s) falada(s) na Inglaterra” durante os últimos dez séculos. Em relação à primeira questão, é bastante fácil e

interessante trabalhar com os tipos de mudança que Firth e Murdock descrevem como autônomos e internos. É preciso notar que estamos na presença dos mesmos processos envolvidos no desenvolvimento propriamente dito. Tomando a língua como sistema independente, todos os atributos conhecidos de continuidade, emergência genética, universalismo e imanência, estão presentes. Nestes termos, podemos alimentar nossa confiança de que algum dia chegaremos a uma *teoria* da mudança, que será para as estruturas sociais o que a teoria moderna da evolução é para as formas biológicas, uma teoria onde os fatores essenciais de mudança são inferidos dos elementos que constituem a estrutura e de suas relações como meio.

Mas não conseguiremos! As diferenças entre os tipos de informações usadas pelo biólogo moderno para lidar com a sua “população” e os tipos de informações que o cientista social é obrigado a usar no seu trabalho – dados de grupos sociais, estruturas; instituições – são muito grandes. Já falei destas diferenças em outro lugar, por isto, não desejo repeti-las aqui (26). Basta dizer que são as insuperáveis diferenças provenientes da historicidade dos dados sociais – ou seja: sua indelevel localização no tempo fixo, medido e finito, sua inextricabilidade do caráter normativo e intencional do comportamento humano e, finalmente, sua incessante interação com os acontecimentos grandes e pequenos – que, por sua própria natureza, sua inerradicável exterioridade e seu caráter necessariamente fortuito, não se prestam à análise por sistemas. Pretender que essas três poderosas dimensões do problema da mudança social possam ser descartadas de algum modo, ou então subordinadas à análise por mais microscópica que seja, de papéis, status, tensões, funções ou disfunções e conflitos *dentro* de um sistema social ou estrutura dada (menor que a sociedade ou a civilização como um todo) é uma ilusão. Não existe, nem pode existir uma *teoria* da mudança que englobe de uma vez só as condições encontradas no presente e as condições a serem encontradas no futuro da mesma entidade. Supor que esta teoria existe ou pode vir a existir é contrariar o poderoso e completamente imprevisível *evento*-natureza da história humana e o impacto manifesto de tais eventos sobre as normas e tipos sociais humanos.

Em suma, a maior dificuldade com a teoria do desenvolvimento endógeno, encontrada tanto nos enunciados clássicos como nos contemporâneos, é a seguinte: sendo uma teoria de mudança, está insolúvelmente relacionada a universos e conjuntos – a civilização em geral, o capitalismo, a democracia, a família, cada um concebido como sistema mais ou

menos autônomo e universal. As premissas da teoria do desenvolvimento endógeno – imanência, continuidade, uniformitarismo, acumulação genética facilmente podem ser adaptadas a qualquer um destes universos. Uma vez fixada na nossa mente alguma coisa chamada : “capitalismo” ou “família” ou “sistema social” , é preciso encontrar atributos para estas entidades e entre eles estão – dada a tendência ocidental desde o pré-socráticos – a mudança, o crescimento, o desenvolvimento, qualquer que seja a denominação que escolhermos.

Mas o fato é que estas “coisas” não “fazem” nada. São construções metafóricas, indispensáveis para conversas, para escrever e, não tenho nenhuma dúvida, também para pensar. Confundi-las, porém, como o que estamos realmente lidando no estudo da mudança é ilusório e perigoso.

O que existe como fato empírico concreto é simplesmente o comportamento dos seres humanos com as suas diversas atividades procriativas, à procura de riqueza e saúde, aspirando ao status e à ordem. Segundo, este comportamento não se dá na terra intemporal dos sistemas universais, mas em lugares e áreas concretos e definidos. Pode até existir – como Santo Agostinho foi o primeiro a insistir, baseado na premissa da paternidade de Deus – alguma coisa chamada “humanidade”, ou, como queria Marx, “capitalismo”. Está bem. Mas resta o fato de que, quando estamos tentando explicar processos de mudança, temos que propor algo mais que sutis graduações de diferenças em uma classificação de espécies. Temos que propor inferências resultantes do comportamento real dos seres humanos dentro de espaço e tempo finitos.

Há sociólogos, economistas, antropólogos e outros que estão fazendo isto. Temos grande quantidade de estudos úteis sobre os mecanismos e a incidência da mudança social: na África Oriental, na região central da Inglaterra no século XIX, na América Colonial, em Detroit, em várias das diversas “fronteiras” que a história da humanidade revelou e em outras partes. Não há carência de material analítico, monográfico, sobre como se deu a mudança em determinado lugar e época: suas fontes, sua transmissão, seu impacto sobre a vida humana e sobre os modos de vida. É amplo o conhecimento sobre a mudança resultante destes estudos.

Mais tais estudos não resistem às premissas da teoria do desenvolvimento endógeno, pois, como já disse, estas premissas têm a ver com material de outro tipo: com conjuntos e universos, não com comportamento humano em sentido claro e finito. A contribuição *real* desses estudos para o conhecimento da mudança pode ser, na minha opinião, resumido brevemente nos termos das seguintes proposições:

1. *Persistência social*. Se tivéssemos uma estrutura mental newtoniana, poderíamos dizer, em relação aos fenômenos sociais, que uma coisa permanece em estado de repouso, a menos que seja perturbada. Nada é mais negligenciado nas Ciências Sociais modernas (e por isto mesmo em grande parte do pensamento ocidental) do que o simples, óbvio e límpido fato da fixidez, da persistência, da inércia. Nós o vemos mas não acreditamos nele. Consideramos que aquilo que vemos é apenas aparência, não realidade; que a aparente falta de mudança em uma instituição não passa de manifestação superficial; que por trás da superfície estão germinando ou acontecendo processos de mudança comparáveis aos observados pelo fisiólogo ou pelo geneticista no mundo biológico. A atividade e o movimento sem dúvida são onipresentes, são qualidades indeléveis da vida e da natureza. Mas a atividade e o movimento em si mesmos não dizem respeito à mudança real, muito menos ao desenvolvimento. Atividade e movimento persistentes são exatamente isto, nada mais.

O primeiro grande erro da teoria do desenvolvimento endógeno é sua negligência ou distorção dos fenômenos de persistência e fixidez. A teoria do desenvolvimento endógeno considera que o normal é a mudança e, portanto, o único problema é identificá-la, classificar suas manifestações, medi-la e avaliá-la. Quando os fenômenos de fixidez são tão monumentais, tão ineludíveis que não se pode encaixá-los nos moldes da teoria do desenvolvimento, o teórico diz que houve “interferências” resultantes de circunstâncias adventícias e que essa fixidez é “patológica”.

Mas a persistência, a fixidez, a inércia são reais, apesar dos critérios oficiais de mudança incessante e ubíqua. Mais ainda: eles são e devem ser o ponto de partida de qualquer estudo sobre a mudança em determinado comportamento humano. Isto não significa negar a realidade da mudança, espero que isto seja tão evidente que não precisa de explicações. Não estou

propondo uma teoria tardia nos moldes das formas imutáveis de Pitágoras ou Platão. Há mudança em abundância na história humana. E certamente estamos vivendo uma época de mudanças extraordinárias, mas, mesmo assim, como já sugeri, na nossa abrangente caracterização do cenário contemporâneo considerado em termos de mudança, descuidamos grande quantidade de simples movimento e atividade que só contribuem à persistência da espécie. A despeito da maior ou menor incidência da mudança genuína, que possa haver em determinada época e região, ainda é preciso, se quisermos entender a dinâmica desta mudança, partir da premissa de que todo comportamento humano tende a ser fixo no seu gênero, até que condições peculiares *gerem* a mudança.

2. Isto conduz à segunda proposição, que também é antagônica à teoria do desenvolvimento endógeno: *A fonte da mudança – da mudança importante – raramente vem de dentro da unidade ou entidade* (a menos, é lógico, que nossa entidade seja a civilização como um todo). Estou tentando dizer que nunca vem de dentro, mas me abstenho por razões óbvias. Basta dizer que os exemplos, se existirem, são muitos raros. Predominantemente, as mudanças importantes são conseqüências do impacto que vem de fora da entidade ou sistema de comportamento que ocupa nossa atenção. Tudo o que sabemos sobre o caráter do comportamento humano sugere, como já disse, sua forte tendência para a consistência, para a adaptação, mantendo-se dentro de seus limites. Supor que os processos das grandes mudanças estruturais emanam de dentro dos sistemas sociais é algo que as evidências históricas, ao longo de significativos períodos de tempo, não suportam. Convém lembrar aqui o famoso ensaio de Max Weber sobre as grandes mudanças na economia européia, conhecidas como a ascensão do capitalismo. Weber era contrário ao que ele chamou “emanacionismo”, a suposição de que as grandes mudanças emanam de dentro do comportamento social. O que dá ao seu ensaio sobre a ascensão do capitalismo uma distinção que vai além de sua engenhosa prova do impacto de formas não econômicas de pensamento sobre o comportamento econômico, é sua demonstração de que esta grande mudança na economia européia não procede de fatores internos à economia, mas de fatores – mudanças na avaliação religiosa do trabalho – fora da economia. Podemos pensar no trabalho de Weber fundamentalmente como refutação ao marxismo,

por sua insistência sobre a primazia dos fatores econômicos nas mudanças econômicas, e de fato, é isto mesmo. Mas a argumentação de Weber vai além da crítica ao marxismo nas suas implicações, atingindo o conjunto da teoria clássica e da nova teoria do desenvolvimento endógeno, que procura as causas cruciais da mudança de um sistema *dentro* do sistema.

3. *A mudança social não manifesta continuidade genética.* A continuidade genética é uma construção à qual se chega retrospectivamente, examinando as perspectivas do passado. Não é uma realidade que possa ser percebida concretamente nos dias de hoje ou demonstrada através da análise das mudanças no passado. No mundo biológico, quer na preocupação evolucionista com a fertilidade diferencial das variações infinitesimais dentro da espécie, quer na preocupação do biólogo com os processos de crescimento dentro de um organismo, manifesta-se algo que parece ser continuidade genética. Pequenas mudanças, de fato, vão se somando, tornando-se grandes mudanças, contínua e sucessivamente. Mas, no mundo do comportamento social, temos na verdade – daí a confusão com a mudança contínua e acumulativa – a combinação da mera persistência de tipos no tempo com alterações destes tipos, a conseqüência de variações *descontínuas* e transformações.

Acho que o maior erro da teoria funcionalista e também da teoria dos sistemas que podemos encontrar atualmente, no que diz respeito ao estudo da mudança, é a fantástica suposição de que as mudanças *dentro* de determinada estrutura ou modelo social (as tensões do dia-a-dia, os conflitos e adaptações inseparáveis do comportamento social em qualquer época e lugar), com o tempo, tornam-se necessariamente mudanças *da* própria estrutura ou modelo. Entretanto, as evidências históricas no tempo não conseguiram descobrir semelhante continuidade genética.

É importante citar aqui algumas das palavras mais importantes que Durkheim escreveu, palavras estas que, até onde sei, foram completamente esquecidas pela teoria sociológica. Não pretendo que Durkheim não fosse, pelo menos, neo-desenvolvimentista. No entanto, quase no fim de *The Rules of Sociological Method*, encontramos uma crítica brilhante à continuidade genética. “É impossível, afirma, conceber como o estágio, que determinada

civilização atingiu em dado momento, possa ter sido a causa determinante do estágio subsequente. Os estágios que a humanidade atravessa sucessivamente *não engendram um ao outro*". Durkheim está dizendo – e aqui seu argumento aproxima-se do raciocínio de Weber contra o emanacionismo – que a evolução *emergente* não é uma realidade na vida social. Ele vai além, asseverando explicitamente: “Tudo o que podemos observar experimentalmente... é uma série de mudança *entre as quais não existe uma relação causal. A fase antecedente não produz a seguinte, a relação entre elas é exclusivamente cronológica*(28).

Nestas circunstâncias, continua Durkheim, é impossível qualquer tipo de previsão científica *causal*. Podemos até dizer que determinadas condições sucederam-se até o presente, mas não podemos atribuir esta sucessão à continuidade genética inerente à mudança – isto é, ao crescimento emergente – como também não podemos supor com segurança que aquela sucessão deverá continuar no futuro.

O significado destas palavras para o teoria sociológica atual é imenso. Enquanto hoje em dia se presume que um estudo suficientemente esmerado e microscópio das condições atuais de um sistema social vai trazer necessariamente informações relativas à futura mudança daquele sistema, as palavras de Durkheim mostram que o estudo das condições atuais trazem apenas uma coisa: o conhecimento das condições atuais. A continuidade genética é uma ficção para o comportamento social, através do tempo, que permite impor uma espécie de ordem intelectual sobre o passado – como se o historiador assumisse que os eventos se casam e têm pequenos eventos – nada mais que isto.

4. *Não há mudança autônoma.* Com isto, quero dizer simplesmente que, apesar do peso esmagador da Antropologia social moderna nos seus aspectos teóricos e do funcionalismo sociológico, não existe processo de mudança autônomo inerente aos sistemas sociais. Se houvesse, culturas isoladas – aquelas situadas em longínquas partes do mundo, as fechadas em redutos rurais dentro das sociedades modernas ou então culturais folclóricas e camponesas – revelariam certamente alguma vez, em algum lugar, claras manifestações de mudanças significativas. Não é o caso. Pelo menos, não antes de sofrerem o impacto de intrusões estranhas, eventos externos, ou,

então, as conseqüências da migração forçada. Mesmo assim, como sabemos muito bem, são poderosos os processos conservadores, tendentes à permanência da espécie. Afirmar – como Levy em seu estudo da família chinesa – que a alegada rigidez ou conservação do sistema familiar tradicional na China era mera aparência *por causa* das manifestas mudanças estruturais ocorridas nos séculos XIX e XX, parece-me um erro. O sistema familiar chinês *tem sido* estável e persistente (com suas tensões funcionais, seus conflitos de status, disfunções e tudo o mais) por um período de muitos séculos. Mudou *realmente* no fim do século XIX e começo do século XX, mas *não* como resultado de processos autônomos de mudança dentro do sistema e sim como conseqüência de impactos externos, que constituem a substância do que chamamos ocidentalização.

Repito, a mudança significativa – isto é, mudança de valores importantes, estruturas e modos de vida – raramente poderá ocorrer em circunstâncias de colisão, impacto e intrusão social e cultural.

5. *O estudo da mudança social é inseparável dos eventos históricos.* Este pensamento, creio, é a contribuição mais singular e importante do falecido Frederick J. Teggart para o problema da mudança social. Em vários pontos, ao longo deste capítulo, sugeri que, desde os primórdios do pensamento ocidental, tem havido uma clara distinção entre a tradição historiográfica – a tradição de Thucydides, Livy, Gibbon, Ranke e a perspectiva do desenvolvimento, representada por Aristóteles, Lucretius, Leibnitz, Comte, Marx; a primeira preocupada basicamente com a genealogia dos eventos, acontecimentos e pessoas; a segunda ocupada basicamente com as mudanças de condições no tempo. No entanto, Teggart mostrou vigorosamente em sua *Theory of History* que a separação das duas correntes desfavoreceu a compreensão concreta, empírica e científica da mudança.

Embora seja possível, como afirmei anteriormente, tratar a “mudança” – nos fatos reais não é tanto a mudança quanto as diferenças sucessivas, espécies que variam no tempo e no espaço – como processo autônomo nos sistemas, como, por exemplo, na língua, não podemos tratar a mudança nestes termos, quando temos diante de nós o comportamento de seres humanos em determinado lugar e época. Pode haver um tipo de mudança autônoma na classe social, por exemplo, concebendo-a como sistema universal e

focalizando as pequenas modificações e adaptações dentro do comportamento da mesma, entretanto, os tipos de mudança de classe, que encontramos na Índia no século XX ou nas relações entre brancos e negros no sul dos Estados Unidos, têm pouco a ver com este tipo de mudança, pois dizem respeito a transformações associadas de forma específica e identificável ao impacto dos *acontecimentos* nas regiões em questão, acontecimentos estes que por sua natureza, nunca poderiam ter sido deduzidos com antecedência ou retrospectivamente através do estudo do sistema de classe em si.

Naturalmente, a nova teoria sociológica do desenvolvimento sabe que os acontecimentos afetam a vida social; sabe também que os acontecimentos “não podem ser previstos”, para usar a frase popular. No entanto, o teórico diz estar preocupado com aqueles tipos de mudança nas estruturas sociais gerados de forma mais ou menos independente dos impactos externos e intrusões de mudança vindas de outros sistemas. Mas o resultado de tudo o que sabemos sobre a incidência de transformações importantes na história é que aqueles tipos de mudança não existem; em palavras simples e precisas; aquele tipo de mudança restringe-se a pequenas modificações e variações.

6. *A falácia sociológica.* Uso esta frase em forma de resumo para descrever um modelo de pensamento tão antigo quanto a *política* de Aristóteles e tão recente quanto os últimos trabalhos da teoria funcionalista e dos sistemas sociais. A falácia sociológica consiste na crença de que se causas e as forças essenciais da mudança social podem derivar dos elementos da estrutura social. Em outras palavras, a falácia sociológica declara que uma única teoria “unificada” pode explicar os processos envolvidos na coesão social ou no equilíbrio social por um lado e, por outro, os processos envolvidos na mudança. Semelhante afirmação, porém, desafia abertamente a história, a observação empírica e, francamente, o senso comum.

Estudos sobre a obra de Nisbet

1. A ASCENDÊNCIA DAS IDÉIAS

Por Caroline Taylor

Robert Nisbet é irreverente. Um erudito que já falou e escreveu amplamente sobre a história e a filosofia ao pensamento político e social, Nisbet consegue achar virtude no preconceito, decadência na democracia, injustiça na igualdade. Alguns poderiam sugerir que seu trabalho é o de um estudioso centralizado no homem e no ocidente, um homem cujo conceito de declínio da cultura ocidental é etnocêntrico. A essa acusação, ele responde com vigor: “você tem razão!”

Nascido na Califórnia, Robert Nisbet obteve seus graus universitários na Universidade da Califórnia, em Berkeley. “Um homem chamado Frederick J. Teggart despertou em mim o interesse pela história das instituições e das idéias, diz ele. Teggart fizera parte do departamento de História, mas havia brigado com o catedrático. A universidade permitiu-lhe abrir seu próprio departamento para não se arriscar a perdê-lo. Seu departamento era pequeno e construído em torno dos seus próprios interesses intelectuais: civilizações comparáveis, as idéias mais importantes na História ocidental, transformação e progresso. Ele tinha uma mente fascinante; eu fui seu último Ph.D., antes que se aposentasse em 1940”.

Nisbet permaneceu em Berkeley como membro da faculdade até 1953, quando se mudou para o novo campus universitário em Riverside, na qualidade de primeiro decano de Humanidades. Também em 1953, apareceu a publicação de seu primeiro livro *The Quest for Community*.

Ao todo, Nisbet passou quarenta anos na Universidade da Califórnia, a não ser pelos três anos no exército durante a Segunda Guerra Mundial, servindo no Pacífico, e pelas visitas ocasionais aos professorados da Universidade Princeton, do Smith College e da Universidade do Arizona, entre outros.

Em 1974, Nisbet foi nomeado catedrático de Humanidades na Universidade de Columbia, onde permaneceu até aposentar-se, após quarenta e dois anos no ensino. Ele e sua esposa mudaram-se para Washington D.C. onde ele passou a integrar o American Enterprise Institute, primeiro como residente e depois como consultor adjunto.

Robert Nisbet dedicou uma vida inteira a pensar sobre as idéias encarnadas nas palavras. Em 1982, escreveu um dicionário filosófico que incluía em ordem alfabética, desde *aborto* até *sensatez* (1). Deu ao livro o nome de *Prejudices* (2) “mais no sentido de Burke que no de Mencken”. A idéia de preconceito de Burke, escreveu Nisbet, vai além do significado normalmente aceito, abrangendo a totalidade do conhecimento, da compreensão e do sentimento vivido pelos seres humanos. Burke acreditava que o raciocínio baseado somente na lógica era pouco usado nas questões humanas, porque as pessoas precisam de uma série completa de conhecimentos que – além da lógica pura – inclui sentimentos, emoções e experiência. “O preconceito, dizia Burke, é de rápida aplicação em situações de emergência; primeiro ele engaja a razão no caminho firme da sabedoria e da virtude e não deixa que o homem vacile na hora da decisão, por ceticismo, perplexidade ou dúvida.”

Com esse espírito, Nisbet se pronunciou sobre temas que abrangiam desde a *burocracia*: “Filhos do Estado burocrático preocupado com o bem-estar, inumeráveis destinatários de ajuda burocrática, acabaram, no verdadeiro sentido freudiano, odiando seu próprio pai. De que maneira essa relação de amor-ódio será resolvida é uma das expectativas mais interessantes dos próximos cinquenta anos:

Passando pelos *ismos*: “Atualmente, a linguagem está tão dizimada da riqueza de formas concretas e individuais que a caracterizaram durante o século XVIII e tão entupida de *ismos*, todos eles tão parecidos que está cada vez mais difícil identificá-los, que somente os especialistas em *ismos* – os *ismistas* – poderão conduzir a linguagem no próximo século”; até a *tiranía*: “A escola institucional (contra a tirania) da verdadeira democracia ou nunca existiu e portanto não existe atualmente, ou então está em processo de erosão e de desintegração. O resultado é a falta de coragem por parte das maiorias, que torna bem-vinda a chegada do tirano”.

Entre os vinte ou mais livros que Nisbet escreveu ao longo dos anos, existem cinco ou seis que ele acredita terem tido alguma influência no estudo do pensamento social: *The Quest for Community* (Editora da Universidade de Oxford, 1953), *The Sociological Tradition* (Basic Books, 1966), *Social Change and History* (Editora da Universidade de Oxford, 1969), *Twilight of Authority* (Editora da Universidade de Oxford, 1975), *History of the Idea of Progress*

(Basic Books, 1980) e *Prejudices : a Philosophical Dictionary* (Editora da Universidade de Harvard, 1982). “O último foi o que mais gostei de escrever, diz ele, embora por sua natureza tenha sido um trabalho árduo o tempo todo, fazendo-me sentir esgotado por uns dois anos.”

O DECLÍNIO DA CULTURA

Nossa civilização entrou na “era do crepúsculo”, declara Nisbet, uma era caracterizada pela decadência das instituições sociais e pelo crescimento do poder político centralizado. Em *The Quest for Community*, Nisbet afirma que a centralização do poder público e a alastrada burocratização de suas funções e sua autoridade criaram uma era de insegurança espiritual, alienação e preocupação com a identidade humana. Ele examina as forças que tornaram primordial o problema da comunidade na Literatura, na Sociologia na Filosofia e no comportamento humano. Somente a descentralização e o pluralismo, afirma, podem criar uma atmosfera onde se possam inventar formas de comunidade caracterizadas pela diversidade e pela multiplicidade necessárias para preservar os seus membros do poder absoluto.

“Aconteceu comigo alguns anos atrás, diz. Cometemos o erro de pensar somente na mecânica e na física quando surgiu o termo *invenção*. As epopéias, baladas, romances e poemas são invenções culturais. Os grêmios, associações de bairro, cooperativas e o trabalho comunitário são invenções sociais. A civilização se constrói com invenções e suas grandes épocas são as que se caracterizam pela abundância de invenções culturais, sociais e mecânicas. A concepção de inventos políticos, sociais e culturais por parte dos indivíduos e grupos ajuda a atenuar a escuridão (e seu caráter metafórico) da maioria de nossas idéias de transformação e desenvolvimento”.

Em *Twilight of Authority*, Nisbet declara que a comunidade política ocidental, após mais de dois séculos de supremacia, começou a cair. Segundo ele, nosso senso de patriotismo está desgastado, nossa ideologia política está em declínio e nossos partidos políticos estão nas últimas. Tudo isto favoreceu o crescimento incontrolado do poder executivo.

“Existem muitos sinais de decadência cultural à nossa volta, diz ele. Qualquer cultura que promove o minimalismo e a demolição, o narcisismo e o

solipsismo e que favorece o oculto, como faz nossa cultura nesse momento, certamente não está em fase de progresso”.

Observando que “na era do crepúsculo o que manda é a ação”, Nisbet recomenda adotar a política do *laissez-faire* com o objetivo básico de estimular as invenções sociais. “Elas estão acontecendo agora mesmo, afirma. As invenções sociais vão desde os consórcios de automóveis, os clubes de livros até os fundos mútuos. As invenções sociais, porém, como todas as formas de iniciativa individual, precisam de espaços abertos. Nossa burocracia pública tornou-se tão grande, monopolística e abrangente que está cada vez mais difícil encontrar esses espaços abertos”.

Os espaços abertos não podem existir sem o respeito pela tradição. No entanto, como nossa sociedade democrática foi erguida derrocando a tradição, os americanos têm tendências anti-tradicionais à tradição. O momento em que isto começa a ser perigoso, afirma Nisbet, é quando, tendo perdido o respeito pelo passado, somos incapazes de compreender o presente e de imaginar o futuro.

A IDÉIA DE PROGRESSO

Um dos maiores trabalhos de Nisbet é sua *History of the Idea of Progress* onde ele nos alerta sobre o fato de que a idéia de progresso – aquela de que os seres humanos avançaram no passado, estão avançando hoje e continuarão avançando no futuro – corre o risco de desaparecer da consciência ocidental:

Se a idéia de progresso acabar morrendo nos Estados Unidos, ficando apenas no catecismo marxista da União Soviética, em pouco tempo, sem dúvida, tornar-nos-emos mais errantes do que somos hoje. Essa idéia é a ética do trabalho duro e consciencioso caminharam juntas na civilização ocidental, especialmente na americana. Clio detesta o vazio e eu penso que a extraordinária mistura de povos e sistemas de idéias que está acontecendo atualmente neste país, no devido tempo, vai ativar de novo a América. Ainda daremos um jeito de usar todos os meios possíveis, desde a insuficiência de poupança até as corporações sem controle, para diminuir o crescimento econômico e a produtividade. Talvez com toda a imigração vinda do oriente,

possamos adquirir algo da ética confucionista para substituir a fé no progresso. Poderia ser pior.

Nisbet acha que a idéia de progresso sofreu, no século XX, uma perda de confiança nas premissas em que se baseia. Perdemos o senso de sagrado; não respeitamos mais o passado; o ocidente deixou de ser considerado como cultura dominante pelas mentes de muitas pessoas às quais Nisbet se refere como “liberais apologéticos dominados pela culpa”; surgiu uma hostilidade crescente contra o crescimento econômico, por considerar que alguns dos resultados deste crescimento não foram bons para a classe média. No entanto, a idéia de progresso pode ressuscitar, se for restaurada a confiança em suas premissas.

“Eu não sei se uma verdadeira ressurreição religiosa pode transformar a decadência em progresso, diz ele. A idéia de progresso não pode basear-se apenas na razão pura e na história. A *idéia* ou *fé* no progresso requer um fundamento pré-racional. Se eu estiver certo, isto sugere uma escora religiosa para a idéia de progresso como a que houve de Hesíodo a Santo Agostinho, através da história até os “Founding Fathers”(Pais fundadores dos Estados Unidos). A idéia ocidental de progresso, no decorrer da maior parte de sua longa história, dependeu de duas coisas: a fé na providência (ou algum correlato como a dialética ou o destino) e também, da mesma importância, a fé na recompensa pelo trabalho duro e na infinita iniciativa individual”.

“O suposto fervor milenar e egocêntrico renascente no evangelismo atual não tem mais nada de valor para oferecer. Realmente, não sei se existe alguma coisa iminente que faça ressurgir a outrora poderosa ética do trabalho e do progresso. Arthur Guiterman, lá pelos anos 20, creio, ergueu uma prece à providência ‘que vale pelas crianças, pelos loucos, pelos ébrios e pelos Estados Unidos da América’”. (ver também *History and the Idea of Progress*, p. 8).

A INJUSTIÇA NA IGUALDADE

Ao longo de seus trabalhos, Nisbet elucidou os termos fundamentais do conservantismo: tradição, propriedade, religião, autoridade, história e liberdade. No seu mais recente trabalho, *Conservatism: Dream and Reality* (Editora da

Universidade de Minnesota, 1986), ele examina as fontes, os dogmas e as consequências do conservadorismo. Aqui ele assevera sua crença na “incompatibilidade inerente e absoluta entre liberdade e igualdade”. Demonstrando que os dois valores são incompatíveis porque seus objetivos são opostos, Nisbet escreve: “o objetivo permanente da liberdade é proteger a propriedade individual e familiar, entendendo-a no seu significado mais amplo, incluindo os aspectos materiais e imateriais da vida. Por outro lado, o objetivo inerente da igualdade é algum tipo de redistribuição ou nivelção dos valores materiais e imateriais desigualmente compartilhados em uma comunidade”.

Não é a igualdade legal que Nisbet critica. Com efeito, ele não vê incompatibilidade entre liberdade individual e igualdade perante a lei, ou seja, perante a justiça. “A incompatibilidade começa a surgir, declara, quando a mania da igualdade começa a envolver as coisas da vida: oportunidades, condições de vida, montantes de riqueza. Como dizia Burke, a legislação pode nivelar a população, mas não pode igualá-la”.

Nisbet está preocupado porque nossa fascinação pela igualdade tornou-se uma espécie de cruzada que suspeita de qualquer tipo de diferenciação social, qualquer talento, qualquer privilégio. “A igualdade tem tanta importância na mente americana que todo grande empreendedor parece sentir a obrigação de assumir modos vulgares e ser realmente apologético, lamenta. Tocqueville, seguindo Pascal, disse ser muito bom ter nascido com uma mente de *qualidade*. É o lucro de vinte anos de vida. Por que neutralizá-lo? Quando a igualdade de condições é um dogma, como ocorre hoje em dia em nosso país, pode influir, como de fato acontece, contra a diversidade, o pluralismo, a heterogeneidade e o esforço individual”.

AS IDÉIAS BÁSICAS DA SOCIOLOGIA

Muito do que se tem escrito sobre a história do pensamento focaliza o tema através dos pensadores em si ou então através das escolas e sistemas associados a esses indivíduos. Nisbet preferiu um terceiro enfoque, seguindo o modelo de *The Great Chain of Living* de Arthur Lovejoy. Essa abordagem não focaliza o pensador nem o sistema, mas as idéias que representam os elementos do sistema. Em vez de analisar o pensamento de Bentham e Mill, ou de estudar o utilitarismo, por exemplo, são examinadas as idéias básicas que

constituem o sistema do utilitarismo. “Desenterrando as idéias fundamentais, declara Nisbet, além dos elementos componentes, vemos novas agrupações e relações de homem e idéias; vemos afinidades e também oposições que nem imaginávamos existirem”.

Nisbet aplica esta abordagem em *The Sociological Tradition* (Basic Books, 1966), uma análise abrangente do marco conceitual da sociologia moderna. Para essa análise, Nisbet escolheu cinco idéias: comunidade, autoridades, status, o sacro e a alienação, que formam o núcleo da tradição sociológica. Fazendo um apanhado dos estudos de Tocqueville, Simmel, Weber, Durkheim, Marx, Rosseau e outros grandes cientistas sociais do século XIX, Nisbet preocupou-se em apresentar o que é conceitualmente fundamental e historicamente diferenciado na tradição.

“Comunidade-sociedade, autoridade-poder, status-classe e sagrado-secular, todos eles têm vitalidade, enquanto os substantivos equivalentes tiverem realidade e relevância, conclui. No entanto, os movimentos que deram a essas idéias o seu significado podem ter atingido estágio onde só é possível a expansão, não mais o desenvolvimento. O que importa, diz Nisbet, é que permaneça a viabilidade dos conceitos que constituem a tradição sociológica. Eles devem continuar sendo viáveis até o surgimento de um novo sistema de idéias”.

Se um novo sistema de idéias surgir para dar vida nova e impulso à realidade contemporânea da sociedade ocidental, ele não será conseqüência da metodologia e muito menos dos computadores, dos bancos de dados e recuperação de informação, ou da definição de problemas, por mais rigorosa que seja, ou do mais asséptico plano de pesquisa. Será resultado de um processo intelectual que o cientista compartilha com o artista: imaginação icônica, intuição agressiva, cada disciplina dada pela razão e arraigada na realidade.

Nisbet não encontra essa imaginação icônica no campus universitário americano. Como conseqüência da Segunda Guerra Mundial, as universidades negligenciaram o ensino, tendo surgido duvidosos substitutos para o curriculum. “As coisas difíceis cederam o lugar às coisas fáceis, diz ele. Sob o signo da educação geral, surgiram encontros mal-chamados seminários sobre os ‘grandes livros’ onde o único requisito era ler e relatar, assim a

autoridade da universidade, particularmente nas faculdades, começou a desaparecer”.

Isto foi sucedido pela “pândega antinômica dos anos sessenta” que atingiu seu ponto mais elevado – ou mais fundo – com o “Berkeley Free Speech Movement” (Movimento da Linguagem Livre de Berkeley). Tanto as humanidades quanto as Ciências Sociais foram vítimas deste antinomismo, diz Nisbet. A grande aspiração epidêmica era esmagar os símbolos da autoridade e da tradição. “De mãos dadas com o nihilismo antinômico, estava a panacéia liberal do Grande Governo. Eles completavam uns aos outros perfeitamente.

“Nisbet reconhece, naturalmente, que há exceções: “Hoje em dia, podemos ver árvores altas na academia, mas também grandes extensões de arbustos insignificantes, solo arenoso, heras venenosas e ervas daninhas”.

Em todos os trabalhos de Nisbet, o comentário mordaz, o juízo sagaz e a irreverência, são os meios para a mensagem de que há perigo – perigo na perda de respeito pelo passado, na falta de análise das premissas em que se baseia nossa sociedade e no abandono da idéia de trabalho e progresso individual – particularmente, na era do crepúsculo onde o que manda é a ação.

2. HISTÓRIA E A IDÉIA DE PROGRESSO

Gertrude Himmelfarb

A idéia de Progresso – Progresso com P maiúsculo – ficou desacreditada por muito tempo. E com razão, poderíamos dizer. As experiências deste século não nos dispõem a sermos complacentes com o presente e muito menos com o futuro. Uma visão pessimista, até mesmo apocalíptica parece mais natural para uma geração que aprendeu a duras penas que aos mais impressionantes descobrimentos científicos pode ser dado o uso mais grotesco; que a prosperidade material tem, às vezes, uma relação inversa com a “qualidade de vida; que uma generosa política social pode criar tantos problemas quanto resolver; que até o governo mais benigno sucumbe sob o peso morto da burocracia, ao passo que os menos benignos usam todo o seu engenho para arquitetar novos e horripilantes meios de tirania;... Que nossos mais acalentados princípios – de liberdade, igualdade, fraternidade, justiça e até mesmo de paz – foram deturpados e degenerados de um modo tal

que nossos antepassados sequer sonhariam. A todo momento, enfrentamos promessas quebradas, esperanças frustradas, dilemas irreconciliáveis, boas intenções desviadas de seu caminho, ter que escolher o menor dos males, um modo que está à beira do desastre, todos estes clichês familiares são tão verdadeiros que parecem desmentir a idéia de progresso.

Entretanto, é precisamente esta idéia que somos convidados a contemplar e a abraçar. E somos incitados a fazê-lo por um dos nossos maiores filósofos sociais, um homem que compartilhou essas desoladoras experiências e que nos ensinou a pensar sobre elas. William Jones ajudou a estabelecer a diferença entre o “nascido uma vez” e o “nascido duas vezes”: o nascido uma vez é simples, inocente, de mente saudável, tem fé em um Deus benevolente e um universo harmônico; o nascido duas vezes é consciente de si mesmo, autocrítico, encara a vida como um mistério trágico, ciente das potencialidades para o mal e do heróico esforço necessário para combatê-lo. Robert Nisbet é eminentemente um homem nascido duas vezes. Ele conhece tudo o que é possível conhecer sobre a traiçoeira simplicidade das grandes idéias. Seu trabalho levou-o a aprofundar-se em três disciplinas diferentes, tendo aprendido de cada uma delas a lição crítica: o respeito do sociólogo pela complexidade da sociedade, o do historiador pela unicidade dos eventos históricos, o do filósofo pela irreduzibilidade das idéias a fórmulas simples. Cada uma delas fez com que desconfiasse das generalizações. Agora, porém, ele apresenta para a nossa consideração a maior e mais ambiciosa das generalizações, uma idéia única que diz respeito à sociedade inteira ao longo de sua história: “A idéia de progresso sustenta que a humanidade avançou no passado – saindo de uma condição aborígene primitiva, bárbara, de nulidade – que está avançando atualmente e continuará avançando no futuro previsível”.

Para Nisbet, a idéia (de progresso) existiu de forma completa e madura na Antigüidade, assim como na Idade Média; longe de considerar a idéia inicial como um ensaio para chegar à mais recente, ele interpreta a última – a idéia no Iluminismo – nos termos da primeira.

A parte mais comprida e provocativa (do livro de Nisbet) trata de Agostinho. Ciente de estar sendo provocante, Nisbet analisa essas idéias em *The City of God* onde parece desvirtuar a teoria do progresso: os estágios da História corresponderiam às idades do homem, concluindo com a decadência e a morte, a conflagração universal precederia a redenção universal. Apesar desta escatologia, Nisbet encontra em Agostinho “os elementos essenciais, vitais, da idéia ocidental de progresso”:

Humanidade ou raça humana; o avanço expansivo e cumulativo da humanidade em termos materiais e espirituais através dos tempos; um espaço temporal único que abrange todas as civilizações, culturais e povos que existiram na terra e os que existem atualmente; a idéia do tempo como um fluxo unilinear; o conceito de fases e épocas representadas por alguma civilização histórica ou grupo de civilizações ou níveis de desenvolvimento cultural; o conceito de reforma social enraizado na consciência histórica; a crença no caráter necessário da História e na inevitabilidade de algum objetivo ou finalidade futura; a idéia de conflito entre cidades, nações e classes como motor do processo histórico; finalmente, a extasiada imagem de futuro que Agostinho descreve em termos psicológicos, culturais e econômicos, que continuam sendo os termos essenciais de quase todas as utopias dos últimos séculos: abundância, segurança, equidade, liberdade e tranqüilidade. E justiça!

Isto não é tênue “progressismo”. É a exuberante variedade que costumamos associar ao Iluminismo... A sombra de Agostinho permeia o livro inteiro, dando relevo a diversas figuras posteriores e, neste processo, o próprio Agostinho aparece. É sua presença espiritual que ajuda a explicar alguns dos demais enfoques revisionistas do livro, principalmente a inversão da interpretação convencional do Renascimento e da Reforma.

Lembrando a paráfrase de Samuel Johnson sobre o capítulo *The Natural History of Iceland* “Não dá para encontrar serpentes em toda a Islândia”– Nisbet emite um juízo inequívoco semelhante: “Nem encontrar idéias de progresso em todo o Renascimento”. Após breve análise de algumas “contracorrentes” do Renascimento”. Após breve análise de algumas “contracorrentes” do Renascimento, representadas por Machiavelli, Erasmo, More, Bacon e Descartes, Nisbet se volta com ênfase para a Reforma – “A grande Renovação”– como ele gosta de chamá-la, a renovação da idéia de progresso e com ela, não acidentalmente, da religião.

É neste ponto que se pode começar a apreciar o grande empreendimento revisionista no qual Nisbet está engajado – a revisão não só do conhecimento recebido sobre os pensadores individuais e as escolas de pensamento, mas da própria idéia de progresso.

Sua definição inicial de progresso parece bastante inocente: “A humanidade avançou no passado,... Está avançando agora e continuará

avançando no futuro previsível:. Também não há nada de surpreendente na sua descrição das duas linhas de progresso: o aperfeiçoamento gradual e acumulativo do conhecimento; e a realização na terra das aspirações espirituais, morais e materiais do homem. Entretanto, assim que ele penetra no mundo clássico e cristão, a imagem convencional desaparece gradualmente e começam a emergir os dilemas da idéia de progresso que caracterizam Nisbet.

Sempre nos foi dito que o conhecimento teve, desde o começo, importante dimensão prática e tecnológica. As coisas deste mundo eram preminentes, mesmo quando se tratava do outro mundo. O espírito da reforma social inspirou também as tentativas de reformar a Igreja. E o cristianismo milenar, combinado com a antiga idéia de desenvolvimento, contribuiu para formar a idéia unilinear de progresso, para a qual o passado, o presente e o futuro estão inextricavelmente ligados. O Renascimento, negando seu passado imediato, degradando-o como Idade das Sombras, quebrou a corrente do progresso. Sem compromisso com o passado, não havia garantia de progresso no futuro; tudo o que ficou foram ciclos de ascensão e declínio. A rejeição da tradição, da autoridade e da doutrina levou a um subjetivismo, que só podia ser real e obter a redenção na consciência íntima do homem e levou a diversas formas de irracionalidade, que se manifestavam no deslumbramento pelo oculto, pela bruxaria, a magia e o demônio. “Destino e fortuna” substituíram assim a “razão e integridade” como forças determinantes da sorte humana na terra.

Se a história inicial da idéia de progresso fica bastante diferente através desta leitura, a história posterior não fica atrás. Existe uma ilusória familiaridade nos pronunciamentos de Nisbet de que o Iluminismo presenciou o triunfo da idéia de progresso na sua forma secularizada, um progresso livre de qualquer ligação com a providência. No entanto, ele inclui, entre os líderes do Iluminismo e os proponentes da idéia de progresso, aqueles que na verdade acreditavam na providência, até mesmo os que acreditavam nela nos moldes mais ortodoxos. Ainda mais significativo é que ele insiste em que os credos mais científicos e mais seculares estavam imbuídos de um espírito religioso, uma idéia de sagrado, desmentindo a imagem convencional de racionalismo e secularização.

Nisbet traça um perigoso caminho na época moderna. Ele não tem dificuldade em estabelecer a idéia de progresso como denominador comum

para uma ampla variedade de pensadores: materialistas e idealistas, românticos e positivistas, evolucionistas e revolucionários, reformistas e milenários, individualistas e socialistas, economistas e antropólogos, poetas e cientistas. O desafio está em respeitar as suas diferenças, que embora afetassem as idéias de progresso de cada um deles, preservavam a identidade da idéia em si.

Nisbet enfrenta este problema fazendo uma divisão em dois grupos: aqueles que encaravam o progresso como meio para atingir a liberdade e aqueles que o encaravam como meio para atingir o poder. A escola do “progresso para a liberdade” inclui Turgot, Condorcet, Smith, Malthus, os “Pais Fundadores”, Godwin, Kant, Mill, Spencer. O grupo do “progresso para o poder” inclui Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx, Gobineau. Nisbet não faz segredo de sua preferência pelo primeiro grupo e de sua desconfiança, em alguns casos, sua aversão pelo segundo. No entanto, em ambos os grupos, ele encontra muitos aspectos para elogiar, assim como para criticar, pois nenhum deles corresponde a uma relação de honra ou a uma lista negra.

Não é preciso ser admirador de Burke ou de Tocqueville – embora possa ajudar – para entender o fato de que a liberdade depende da vitalidade e da multiplicidade de instituições mediadoras entre o indivíduo e o Estado. O próprio Nisbet propôs certa vez que o teste fundamental para uma Filosofia Social é sua atitude em relação à família; se houvesse apenas um critério para distinguir entre filosofias liberais e autoritárias, seria o grau em que elas sustentam ou subvertem a família. Aplicando este teste, as utopias do “progresso para a liberdade” seriam tão nocivas quanto as do “progresso para o poder”. Pois é a própria utopia que, no fim das contas, milita contra o pluralismo necessário para a liberdade. O ideal de uma utopia menospreza qualquer tipo de progresso que possa ser atingido fora dela; assim, tudo o que não for perfeito será encarado como radicalmente mau; além disto, a perseguição daquele ideal – seja sob a forma de razão absoluta, da liberdade absoluta, da virtude absoluta, seja combinando qualquer uma destas – torna muito fácil justificar o uso do poder absoluto.

O único tipo de utopia que escapa a esta deturpação fatal é a religiosa, por ser reconhecidamente do outro mundo. Isto sugere que a utopia em si não é perigosa; perigosa é aquela utopia que situa neste mundo seu mais elevado ideal, seu sonho de perfeição. A imaginação religiosa, na melhor das hipóteses,

é capaz de reter a centelha da divindade, a visão transcendental da perfeição, sem pretender realizá-la na terra. Os utopistas que lamentam a falta de ideais absolutos no mundo moderno, que consideram espiritualmente enfraquecedor não ter tais ideais, estão dizendo uma importante verdade sobre a natureza humana. No entanto, quando menosprezam os ideais localizados no reino do espírito, quando insistem que os ideais não são reais a menos que impregnem e transformem o mundo temporal, os utopistas negam a realidade do caráter espiritual da natureza humana que eles aparentemente valorizam. Tentando transformá-los em realidade, aqui e agora, os utopistas se prestam a uma grotesca deturpação dos próprios ideais. É preciso uma imaginação religiosa sutil para abranger a idéia de progresso neste mundo, assim como a idéia do milênio no outro.

Na introdução do seu livro, Nisbet explica por que a idéia de progresso é tão importante: “A história das grandezas do ocidente – religião, ciência, razão, liberdade, igualdade, justiça, filosofia, arte e assim por diante – está profundamente baseada na crença de que aquilo que a pessoa faz na sua respectiva época é ao mesmo tempo um tributo para a grandeza de um passado indispensável e confiança em um futuro ainda mais dourado.” Poder-se-ia argumentar, continua o autor, que todos os requisitos para o progresso estão no indivíduo sozinho, na sua vontade, suas aspirações e suas ações. Ele, porém, rejeita este argumento: “A origem da ação humana, da vontade e da ambição radica, principalmente, na confiança do universo, no mundo, na sociedade e no homem que rejeita expectativas racionais”– enfim, nos “dogmas”–. A idéia de progresso é um grande dogma. É esse dogma que permitiu ao ocidente atingir as alturas e que chegou e o declínio desse mesmo dogma, que é um dos acontecimentos mais sinistros da atualidade e um trágico presságio para o futuro.

A *History of the Idea of Progress* é um exercício puro e clássico de meta-história. Em nenhum momento, a idéia de progresso é usada para explicar algum evento histórico em particular, nem mesmo um grupo ou uma seqüência de eventos. Não pretende ser demonstrável ou verificável empiricamente. É como o autor a descrevera anteriormente: uma idéia, um dogma. Entretanto, não é uma metáfora.

E nisto consiste a diferença entre *Social Change and History* e *History of the Idea of Progress*. Eles são totalmente consistentes, embora bastante diversos no propósito e no “efeito”. No primeiro livro, a idéia de progresso era algo para considerar com cautela, para usar, se fosse o caso, com circunspeção, para conservar a uma distância prudente, como

a própria história devia distanciar-se dela, daí a “metáfora”, uma figura literária para assinalar seu divórcio da realidade (talvez para diminuí-la, torná-la trivial). No último livro, a idéia foi reintegrada ao seu status de idéia, investindo-a com o poder de um dogma: o dogma essencial para o bem-estar da sociedade.

Não foi tanto Nisbet que mudou os seus pontos de vista, quanto a história que deu neles uma virada irônica. Em *The Sociological Tradition*, ele explicou como os ideais do Iluminismo foram deturpados, como a democracia se transformou em “tirania imposta pelas massas”, a liberdade em “isolamento mórbido” do indivíduo, a razão em “racionalização do espírito”, a secularização em “desilusão estéril”. Foi essa deturpação que tanto atormentou Burke, Tocqueville, Burckhardt, Weber, Durkheim e outros da grande “tradição sociológica”, deixando-os tão céuticos, no tocante às teorias de progresso.

Começando pelos conservadores, observamos em sua desconfiança geral do modernismo a trágica visão da vida colocada em termos de perspectiva de futuro. É uma visão que não extrai sua melancólica previsão de fatores extrínsecos e fortuitos, mas da própria substância da História, das mesmas forças que os racionalistas haviam aclamado como promessas de libertação e como o novo império da razão. Esta abordagem concebe a história atravessada periodicamente por profundas crises morais que não se resolvem automaticamente – como afirmavam os defensores do progresso inexorável – permanecem para assediar e ridicularizar a esperança de salvação secular do homem.

Atualmente, estamos presenciando uma dessas “profundas crises morais” que nos assaltam periodicamente, uma crise tão profunda que pode marcar o fim da civilização ocidental. Nesta situação de “descrença, dúvida, desilusão e desespero”(poderíamos continuar a lista de negações – a desconfiança de nós mesmos, o descontentamento quanto ao que conseguimos, o desrespeito pelos nossos princípios e nossas instituições, a degradação de nossa cultura). Nisbet clama por uma volta à idéia de progresso, não tanto para reavivar nossa fé no futuro quanto para reafirmar a fé em nós mesmos, que significa dizer no nosso passado e presente. Somente reestabelecendo essa continuidade, poderemos evitar sermos tragados por uma nova “onda do futuro”, de um futuro que certamente não será nosso.

