



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 25, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024
e-ISSN: 2316-5278

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2024v25i1:e65521>

Utopia e Retrotopia: contingência e liquidez nas narrativas de Rorty e Bauman

Utopia and Retrotopia: contingency and liquidity in Rorty and Bauman's narratives

Wilker Marques*

wilker.marques@ifpi.edu.br

Resumo: Zygmunt Bauman e Richard Rorty, dois luminares contemporâneos do pensamento político, cada um a seu modo, descrevem a sociedade, fazem diagnósticos e apontam caminhos. Ambos estão preocupados com aspectos relevantes da vida social, como a sensibilidade moral, a inclusão, a solidariedade, a democracia e a justiça. Seus caminhos se distanciam e se cruzam ao longo de suas carreiras. Utilizam taxonomias diferentes, como contingência e liquidez, para descrever, muitas vezes, fenômenos semelhantes e construir argumentos completos. Este texto não pretende esmiuçar o pensamento do sociólogo polonês nem do filósofo estadunidense, esgotando os conceitos fundamentais de cada um, mas tão somente fazer um recorte de aspectos relevantes no diálogo que entre eles se estabelece. Por último, as retóricas de Bauman e Rorty são encaradas como ferramentas disponíveis – e sobremaneira eficientes – na observação das sociedades atuais e no vislumbre daquelas que podemos construir para o futuro.

Palavras-chave: Bauman. Contingência. Liquidez. Retrotopia. Rorty. Utopia.

Abstract: *Zygmund Bauman and Richard Rorty, two bright contemporaries of political thinking, each on their own way, describe society, diagnose it, and point ways. Both are concerned with relevant aspects of social life, like moral sensibility, democracy, and justice. Their ways become separate and crossed throughout their careers, in which they utilize different taxonomies, like contingency and liquidity, to describe, a lot of times, similar phenomena and create complementary arguments. This paper does not mean to close into the polish sociologist's thoughts, nor on the American philosopher's, exhausting the fundamental concepts by one and another, but only to do a record of relevant aspects in the dialogue between them established. The rhetoric of Bauman and Rorty, thus, are like tools available – and exceedingly effective – for the observation of actual society and on the glimpse of those that we can build for the future.*

Keywords: Bauman. Contingency. Liquidity. Retrotopia. Rorty. Utopia.

Recebido em: 13/02/2024.

Aprovado em: 29/03/2024.

Publicado em: 16/05/2024.

1 Apresentação

Os teóricos historicistas costumam evidenciar a impermanência, a dialética, como uma das características mais marcantes das sociedades: a única constante é a inconstância, ou, em uma formulação mais moderna e igualmente poética, tudo o que é sólido se desmancha no ar. O filósofo, sociólogo e professor polonês Zygmunt Bauman (1925-2017) construiu uma ferramenta conceitual bastante eficiente, a metáfora da liquidez. O mundo é líquido porque, a despeito de ter forma, não tem uma forma definida e permanente. Por trás daquilo a que chamamos realidade, há um número indefinível de mundos possíveis passados, presentes e futuros.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí.

Richard Rorty (1931-2007), filósofo estadunidense contemporâneo, aponta nesta mesma direção. As pessoas, os pensamentos, a linguagem, hábitos culturais e, inclusive, aquilo a que chamamos verdade são realidades eminentemente contingenciais.

Neste artigo, buscaremos estabelecer as instigantes conexões que se pode observar entre esses pensadores da vida política e social contemporânea, bem como os desencontros que suas perspectivas nos apresentam.

2 Bauman: liquidez e retrotopia

De certo modo, a constatação de que a realidade poderia ser diferente da que se nos apresenta pode ser esmagadora. Pensar que tudo aquilo que somos e tudo aquilo que vivemos poderia ser ou ter sido diferente, que apenas houve a confluência de uma grande série de acontecimentos não necessários para que as coisas sejam tais como são pode ser opressivo. Levando um pouco mais a diante, pensar que não estamos envolvidos em nenhum processo de etapas teleologicamente ordenadas e, muito menos, necessárias ou que não somos o ponto de chegada de coisa alguma que tenha sido pensada ou planejada por quem quer que seja parece nos aviltar. Podemos acrescentar também que tudo aquilo que construímos não só poderia ser diferente como pode mesmo vir a sê-lo. Nessa perspectiva, permaneceremos enredados para sempre na tarefa sisífica do “conhece-te a ti mesmo”, uma vez que esse mandamento se refere a observar e descrever um objeto que não para de mudar jamais. Desconcertantemente, a cada vez que olhamos para o espelho, mudamos nós, mudou o entorno, mudou o espelho.

O fato incontestado da transitoriedade de todas as coisas obriga o homem a refletir e a tomar decisões acerca de uma espécie de dicotomia entre valores que lhes são sobremaneira preciosos e que entram na composição daquilo que chamamos “felicidade”: por um lado, a liberdade, por outro, a segurança.

Há os que se apegam à liberdade e pagam, para tanto, o preço que ela exige. A moeda, em geral, está associada à diminuição do sentimento de segurança, o que, evidentemente, representa a origem de diversas formas de inquietação. Desconcertantemente, Bauman (1998, p. 8) nos ajuda a enxergar que “a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos”.

Na procura da felicidade, seu bem mais caro, o homem – e especialmente o homem pós-moderno¹ – vê-se em meio a um sistema de soma zero, um esquema fechado de perdas e ganhos em que, inescapavelmente, cada conquista significa também alguma parcela de perda:

Você ganha alguma coisa e, em troca, perde alguma outra coisa: a antiga norma mantém-se hoje tão verdadeira quanto o era então. Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade. Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. (Bauman, 1998, p. 10).

Por outro lado, muitas são as pessoas – entre elas muitos intelectuais – que optam por, a despeito dos altos custos, acreditar na possibilidade de mundo de segurança, nem que para isso se faça necessário criá-lo. Assim, o ato de construir mundos mais aptos a promover alguma regularidade e segurança a seus habitantes tem realmente se constituído no mobile de muitos autores, por vezes denominados utopistas.

¹ A expressão pós-modernidade – empregada por Bauman em escritos iniciais de sua produção intelectual, mas que encontraria maior fôlego em outros autores, especialmente, François Lyotard (1924-1998) (a partir de *A condição pós-moderna*, de 1979), circunscreve a época em que as narrativas abrangentes de explicação do mundo, herança da mentalidade racionalista do iluminismo, começam a “fazer água”, e se percebe um crescente vazio de metanarrativas aceitáveis.

Bauman relembra que há uma série de intelectuais que tendem a associar o sentimento de segurança à ideia de ordem. Por esta perspectiva, um mundo plenamente ordenado seria um espaço em que as pessoas e as instituições teriam segurança plena, inabalável. Em geral, a contrario sensu, a sensação de insegurança é vista como um subproduto da desordem, da desconformidade.

Estendendo um pouco o sentido da expressão “ordem”, tem-se que uma sociedade devidamente ordenada seria também um espaço de limpeza, sanidade, regularidade e, portanto, previsibilidade.

É exatamente nesse sentido – do ideal de limpeza, higienização e purificação – que, conforme nos alertava Michel Foucault, os loucos foram – e ainda o são – vistos como algo de sujo que precisa ser retirado do convívio das pessoas sãs. Um mundo ideal seria, portanto, um lugar de limpeza, ordem e regularidade:

O mundo retratado nas utopias era também, pelo que se esperava, um mundo transparente – em que nada de obscuro ou impenetrável se colocava no caminho do olhar; um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada “fora do lugar”; um mundo sem “sujeira”; um mundo sem estranhos. (Bauman, 1998, p. 21).

Como já se denunciou aos quatro ventos, em nosso tempo, esse ideal de limpeza, de ordem, se revela no desejo de que cada coisa – ou pessoa – ocupe o seu lugar devido. E isso tem se constituído no combustível para as mais diversas propostas de eugenia, nacionalismos, xenofobias e ainda outras manifestações de aversão ao novo, ao estranho, ao indevido, à mácula.

Analisando o fenômeno social do fanatismo, o eminente intelectual Amós Oz, israelense que se dedica ao entendimento de aspectos importantes relativos ao judaísmo e à cultura judaica, refere-se a um fortíssimo sentimento de aversão absoluta ao outro – às suas ideias e/ou formas de vida – capaz de gerar uma violência marcada pela irracionalidade e passionalidade, averso à ponderação e à discussão política. Em geral, o fanático pensa de si mesmo que recebeu uma missão importante a realizar: varrer² o mal do mundo, salvar as pessoas delas mesmas. Ele se alimenta da certeza de que é um “consertador do mundo”:

O fanático nunca entra em um debate. Se ele considera que algo é ruim, se para ele está claro que algo é ruim aos olhos de Deus, seu dever é liquidar imediatamente aquela abominação, mesmo que, para isso, tenha de matar seus vizinhos ou quem mais que por acaso estiver por perto. (Oz, 2017, p. 13).

Evidentemente, as ideias de pluralismo, liquidez e transitoriedade apontam para uma circunstância social peculiar, típica à pós-modernidade: o mundo líquido oferece pouquíssimas opções de certezas, de perenidade e harmonia, de perfeição e limpeza. Ele é o lugar da contingência. Nele andamos como sobre uma corda esticada sem nenhuma rede de proteção. E vemo-nos necessitados de aprender a desaprender o antigo modo de vida, o antigo sistema de hábitos e crenças – que vigia até ontem. As pessoas costumam se espantar ao comparar, por exemplo, o estilo de vida que seus avós e seus pais tinham, em que, muitas vezes, exerciam a mesma profissão durante toda a carreira, trabalhavam na mesma empresa por anos, mantinham casamentos por décadas, professavam a mesma religião por toda a vida etc.

Nas sociedades pós-modernas, cada vez mais secularizadas, boa parte dos ganchos metafísicos bem como muitas das utopias libertárias – que por tanto tempo serviram para que apostássemos em algo além – foram-se para sempre, deixando-nos órfãos de muitas certezas. Como vaticinam alguns intelectuais, parece ser o fim de todas as narrativas abrangentes. Em decorrência desse estado de coisas, torna-se muito forte um sentimento de desconfiança em relação ao futuro. Chega-se a afirmar, poeticamente, que *“le futur n’est plus ce qu’il était”*.³

2 Varrer, livrar-se da sujeira, limpar, pôr em ordem.

3 “O futuro não é mais o que era”, assertiva de Jocelyn de Noblet no prefácio de *Rêves de futur*, em 1993.

Não há muito tempo, era corrente a ideia de que o futuro próximo nos reservava uma vida muito mais confortável, cercada de tecnologia e automação e de que teríamos, finalmente, conseguido vislumbrar algumas possibilidades de saída para os grandes problemas sociais que se arrastam por séculos. A partir da última década do século XX, entretanto, isso mudou de modo bastante perceptível. Boa parte da produção intelectual dessa época em diante seria marcada por uma espécie de nostalgia, que se apresenta como uma resposta à permanência das antigas mazelas e, ainda, pelo surgimento de novas.⁴

Esse sentimento de nostalgia tem múltiplas origens. Dentre elas, escondido como uma espécie de background das realidades mais facilmente observáveis na sociedade, constata-se um crescente enfraquecimento da relação entre política e poder.⁵ Éramos acostumados ao fato – para nós, incontestável – de que o Estado, mesmo aquele conduzido da maneira mais liberal e/ou democrática possível, tinha em suas mãos o controle – efetivo ou potencial – dos aspectos mais relevantes à estrutura social. O poder sempre teve variados rostos, mas o semblante do Estado permanecia estampado em muitos deles. Assim, nas sociedades líquidas, os órgãos do Estado, os tentáculos do Leviatã, veem-se cada vez mais obrigados a

[...] abandonar, transferir ou (para usar os termos que entraram recentemente na moda no jargão político) “subsidiar” e “terceirizar” um volume crescente de funções que desempenhavam anteriormente. Abandonadas pelo Estado, essas funções se tornaram um playground para as forças do mercado, notoriamente volúveis e inerentemente imprevisíveis, e/ou são deixadas para a iniciativa privada e aos cuidados dos indivíduos. (Bauman, 2007, p. 8).

Tal divórcio entre política e Estado se combina a um crescente espírito de individualismo,⁶ causa e efeito do descrédito nas aspirações coletivas, nas utopias libertárias ou nas ideias de melhoramento social abrangentes. Passamos a dar pouquíssimo crédito às esperanças de um futuro melhor. Vemo-nos desamparados de utopias.

Uma das consequências diretas desse fenômeno é que muitos são levados a cultivar uma espécie de apego a um passado idealizado, em que, supostamente, viveram bem – algo assim como um passado utópico. De certo modo, passamos a substituir a energia transformadora da utopia, por uma nostalgia ressentida: “o século XX começou com uma utopia futurista e acabou com nostalgia” (Bauman, 2017, p. 8). Há, portanto, a tendência de um movimento de dupla negação referente à utopia.⁷ A esse movimento Bauman se referia como retrotopias: “Visões instaladas num passado perdido/roubado/abandonado, mas que não morreu, em vez de se ligarem a um futuro ‘ainda todavia por nascer’ e, por isso, inexistente, como foi o caso da sua ancestral duplamente repudiada” (Bauman, 2017, p. 10).

E o mais desconcertante é que este passado a que se tem – ou temos – recorrido, como a uma tábua de salvação, muitas vezes, sequer passou perto de existir. Resultante de um processo de rememoração afetiva, ele é nebuloso, impreciso e recortado, enfim, é um antes idealizado.

Ora! De que modo poderia o presente, por definição cheio de adversidades imediatas, reais e potenciais, concorrer – angariando a simpatia das pessoas, e fomentando sua esperança social – com um passado imagético? Que chance a realidade real poderia ter, disputando contra uma memória afetiva, uma realidade ideal?

De tal embate, que entrincheira de um lado as experiências do passado e, do outro, as do presente no campo de guerra da ideológico-política, resulta algo interessante: verbos como retornar, rever e reviver,

4 Como, por exemplo, os fenômenos do terrorismo, as crises humanitárias, a escalada do desemprego, a estagnação econômica de muitos países, somados à percepção da perenidade das desigualdades sociais e regionais no mundo.

5 C.f. Bauman (2007, p. 8).

6 Em Bauman, o individualismo se projeta para as aspirações políticas, mas permeia todas as espécies de relações humanas, o que resulta em uma efemeridade essencial dos relacionamentos interpessoais. Em tempos de Internet, a anonimidade e o descompromisso se tornam elementos marcantes em muitos dos contatos humanos estabelecidos, que já nascem para não durar.

7 Como Bauman (2017, p. 10) qualifica: uma rejeição seguida por ressurreição.

e afins, vão ganhando espaço no vocabulário político e até mesmo se tornando palavras de ordem, ao tempo que um sentimento de medo atua como um catalizador extremamente eficiente. Morais relaciona esses elementos de modo bastante perspicaz:

Os traumas do fascismo e o desacreditar do comunismo, depois da queda do muro de Berlim, faziam acreditar que os modelos políticos e socioeconômicos vigentes poderiam ser melhorados e salvaguardados pela tecnologia. Contudo esta crença foi suplantada pelo medo e a sociedade passou a viver o tempo dos “re” – regresso, reciclagens, revivalismo, retrospectivas, retornos, relembrar... vislumbrando-se uma certa paralisia que dá azo à melancolia e ao desejo de voltar ao passado, embora com desejo de progresso! (Morais, 2018, p. 274).

De certo modo, o futuro deixa de ser o lugar da esperança e passa a ser um lugar de medo. Como escapatória, apenas esse passado nostálgico e idealizado parece se apresentar como opção:

A estrada para as guinadas do futuro parece sinistramente uma trilha de corrupção e queda. Talvez a estrada de volta, aquela para o passado, ainda tenha a chance de se tornar uma trilha de limpeza dos estragos cometidos pelos futuros toda vez que eles viraram presente. (Bauman, 2017, p. 12).

Em consonância, as aspirações de transformação social em benefício das coletividades, vão, cada vez mais, sendo trocadas pelos objetivos de conforto, segurança e bem-estar individuais. O sonho de uma sociedade melhor, muitas vezes, esfacela-se ante a muralha do individualismo e imediatismo dos tempos líquidos: se não parece realista – ou pragmático – mudar o mundo, que eu mude, ao menos, o meu mundo, o meu entorno, a minha posição individual:

A ideia original de buscar a felicidade humana por meio do “projeto e construção” de uma sociedade mais favorável às necessidades e aos sonhos e anseios humanos passou a ser vista como algo cada vez mais nebuloso [...] Uma sociedade que liga de uma vez por todas a perfeição individual à social é carta fora do baralho. (Bauman, 2017, p. 17).

Assim, na perspectiva baumaniana, o mundo líquido se mostra como um espaço-tempo de pequenas oportunidades para a esperança social. E pensar utopicamente se torna algo cada vez mais anacrônico e contraproducente:

Há um fosso crescente entre o que é necessário e o que pode ser feito; entre o que importa e o que conta para os que tomam decisões; entre o que acontece e o que desejável; entre o tamanho dos problemas que a humanidade enfrenta e o alcance da capacidade das ferramentas disponíveis para lidar com eles. (Bauman, 2017, p. 148).

Ressalte-se, em tempo, que Bauman não se alinha à tradição dos autores antiutopistas.⁸ Ele não defende que o mundo líquido deva renegar a utopia, ele não é um entusiasta dos obituários da esperança social e da imaginação política. Na verdade, Bauman se porta como um diagnosticador, alguém capaz de descrever com sagacidade a realidade social do século XX e XXI. Seu diagnóstico indica, inclusive, que há opções para o ser humano: “Mais que em qualquer outro tempo, nós – habitantes humanos da Terra – estamos numa situação ou/ou: estamos diante da perspectiva de nos darmos as mãos ou de rumar para as nossas valas comuns” (Bauman, 2017, p. 155).

8 Alguns intelectuais recebem essa qualificação em virtude da posição que assumem de contrariedade em relação ao “espírito utópico”. Para ele, em geral, as utopias nunca tiveram nada de realmente bom a oferecer. Os projetos de realização de utopias teriam, em sua óptica, desaguado sempre e invariavelmente em ditaduras e em opressão. Karl Popper, em *A sociedade aberta e seus inimigos*, faz uma das mais representativas análises – ou denúncias – desse tipo.

Em muitos aspectos, Bauman e Rorty conversam e convergem. Ambos seguem a linha do diagnóstico político contemporâneo, ambos são entusiastas da democracia, ambos veem em nosso tempo uma carência de esperança social e de solidariedade. Cada um, entretanto, constrói uma taxonomia própria e, embora observem, muitas vezes, os mesmos objetos, têm perspectivas próprias.

3 Utopias globais em Richard Rorty

O diagnóstico rortiano do estado da arte da discussão política em nossa época estabelece um diálogo interessante com o que encontramos na leitura de Bauman. Para Rorty, há algumas posturas intelectuais que são paralisantes, inclusive, algumas adotadas pelos intelectuais de esquerda nos Estados Unidos no final do século XX e início deste. Muitos deles deflacionaram suas reflexões no que se refere ao fomento da esperança social, e as inflacionaram em termos de reflexão puramente teórica – de Filosofia –, ou de uma espécie de discurso acadêmico estéril.⁹ Algumas abordagens políticas encontram-se, na perspectiva rortiana, ao contrário do que se deve esperar, prenhes de desesperança, repletas de ressentimento e frustração, e inadequadas a pensar o novo:

Mas acredito que estejamos vivendo um momento no qual o ressentimento e a frustração tomaram o lugar da esperança nas mentes dos intelectuais preocupados com a política e que a substituição da narrativa pela filosofia seja um sintoma dessa situação lastimável. (Rorty, 2001b, p. 485).

Em sua perspectiva, entretanto, considera que o discurso político é sempre mais bem servido pela narrativa histórica e pela especulação utópica se comparadas à mera discussão teórico-filosófica.

De certa forma, refletindo acerca do que fomos – de como chegamos ao local onde estamos agora – e modificando as palavras utilizadas para descrevermos aquilo que queremos ser, modificaremos também o que – e quem – nós somos. É nesse sentido que a filosofia pode ser útil, e é esta a razão pela qual não se deve achar que ela, a filosofia, desaparecerá do mundo. Mas ela não é a juíza da verdade, ou a detentora dos saberes ocultos às demais formas de conhecimento. Para Rorty, os papéis exercidos pela narrativa, pela metáfora e pela utopia são dos mais relevantes à redescritção da sociedade e, exatamente por isso, a poesia – a literatura – tem um protagonismo social inegável.

A Filosofia – com F maiúsculo, como desejam, ou exigem, muitos dos que a tomam como profissão e atividade intelectual redentora – boa parte das vezes acaba por supervalorizar coisas que não passam, na verdade, de questões meramente filosóficas, dando-lhes, por conseguinte, um status imerecido ou, no mínimo, desnecessário. Nesse sentido, Rorty, analisando argumentos recentes acerca do impacto do ceticismo e da perda de referenciais universais no cenário político contemporâneo, dizia não crer que:

[...] o ceticismo pós-moderno e a fragilidade das concepções universais desempenhem qualquer papel nesse cenário. Pois tais são questões meramente filosóficas e não posso crer que o nível de esperança utópica expressa pelo grande público, ou memo por intelectuais, seja muito influenciado pelas mudanças de opinião entre os professores de filosofia. (Rorty, 2001b, p. 481).

Rorty empreendia, portanto, uma inversão de posições no tocante ao papel da filosofia, uma virada copernicana: “é a filosofia que responde às mudanças no índice de esperança política, e não o contrário” (Rorty, 2001b, p. 481). Tal perspectiva muitas vezes atiçara a ira dos especialistas-profissionais da

⁹ Rorty considerava as discussões filosóficas puramente teóricas como estéreis, porque ele partia da ideia de que as mudanças de opinião dos professores de filosofia sobre muitas dessas questões teóricas teriam pouco, ou mesmo nenhum, impacto sobre o mundo social. Na verdade, para ele, é a vida social que interfere em suas maneiras de pensar e não o contrário. Assim, pouco importa a opinião dos professores de filosofia sobre essas questões distantes da vida política e social.

filosofia, especialmente, aqueles que a consideram como uma espécie de espelho da natureza, ou como uma juíza dos saberes e até da atividade científica. Em reação, não foram raras as situações em que a ele se referiram como um filósofo anti-filósofos.

A utopia de uma sociedade global livre e com oportunidades iguais para todos parte da habilidade de utilizar a narrativa histórica “a partir do presente, num cenário utópico sobre a possibilidade de alcançarmos um futuro melhor” (Rorty, 2001b, p. 483). Rorty compreendia que foi justamente isso que os grandes intelectuais do pensamento político faziam quando:

[...] formularam suas taxonomias do fenômeno social e elaboraram os instrumentos conceituais que necessitavam para criticar as instituições existentes, referindo-se a uma história sobre o que aconteceu e o que poderíamos de forma razoável esperar que pudesse acontecer no futuro. (Rorty, 2001b, p. 484).

Em sua perspectiva, portanto, não faria sentido algum alimentar alguma espécie de ressentimento pela diminuição do espaço ou da importância da filosofia na sociedade ou lutar, como alguns pretendem, ardentemente para que não percamos essa guia “confiável” dos caminhos do pensamento humano. A Filosofia pode mudar o foco, mudar o enfoque, mudar o modo de dialogar com as demais formas de interpretação do mundo, renunciar à demasiada pretensão de juíza de todos os saberes, mas permanecerá sempre como uma forma válida de construção imagética para a esperança social e a gestação de formas inimagináveis de pensar uma sociedade melhor e mais revolucionariamente utópica.

Para Rorty, existe uma longa tradição na história do pensamento político – especialmente de escritores americanos como Whitman e Dewey – no sentido de semear um espírito de liberdade e igualdade, ou, para ser mais fiel ao vocabulário rortiano, uma utopia global igualitária. As últimas décadas, entretanto, têm produzido um espírito de desesperança tal que pensar em melhorias reais e abrangentes parece anacrônico:

[...] as duas últimas décadas testemunharam uma crescente inabilidade de se acreditar que um dia poderemos vir a ter uma sociedade global sem classes, uma sociedade em que não exista enormes diferenças entre as oportunidades disponíveis às crianças de uma ou de outra nação, muito menos diferenças entre as oportunidades das crianças de uma ou de outra zona da mesma cidade. (Rorty, 2001b, p. 481).

Definitivamente, não é a filosofia que vai nos dizer o que queremos e como poderemos lograr êxito em construir o mundo que queremos, mas “se sabemos o que queremos e temos esperança de alcançá-lo, a filosofia pode ser útil para a redescritção do fenômeno social” (Rorty, 2001b, p. 484). Precisamos, com a máxima urgência, praticar uma forma de pensar, de escrever, de discursar e de conversar que nos leve do ressentimento e da frustração à retomada da esperança e da utopia. Essa forma de fazer filosofia é diferente justamente porque “tira a filosofia da frente, permitindo que a imaginação jogue com as possibilidades de um futuro global utópico” (Rorty, 2001b, p. 493).

Em Rorty, a questão da justiça precede todas as outras questões sociais. Exatamente por essa razão, ele prefere tratar as questões de identidade, que permeiam o pensamento de parcela significativa dos intelectuais de esquerda no mundo atual, como uma questão de segundo plano. De certo modo, pode-se dizer que estabelecida a justiça social utópica, essas outras questões deixariam de existir como um mal social a ser combatido. Exatamente por isso, o futuro global utópico – ou a utopia cosmopolita liberal-democrática – a que Rorty dedica seus escritos políticos da maturidade, pode ser sintetizada assim:

[...] numa sociedade global justa, não apenas todas as crianças terão basicamente os mesmos direitos, mas as meninas e os meninos terão as mesmas oportunidades. Nessa sociedade, ninguém vai ligar por qual sexo você se apaixona, nem pela cor

da sua pele. Em tal sociedade, aqueles que preferirem se considerar primeiramente bascos, ou negros, ou mulher e apenas em segundo lugar cidadãos dos seus países ou de uma comunidade global não terão quaisquer dificuldades por causa disso. Pois as instituições dessa comunidade serão regulamentadas pelo ditado de John Stuart Mill, que reza que todos podem fazer o que quiserem, desde que não interfiram no direito dos outros de fazê-lo. (Rorty, 2001b, p. 489).

Rorty tem, portanto, um pensamento não teleológico, mas utópico, que preconiza ou enseja um governo mundial democrático, centrado no valor da solidariedade e consciente da condição de contingência da linguagem, das instituições, e das próprias identidades dos seus cidadãos.

4 Encontros e desencontros

Em 1987, Bauman lança *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, obra em que analisa o papel do intelectual na sociedade moderna e as suas transformações advindas com a pós-modernidade. Segundo ele, “intelectual” era a expressão utilizada, a princípio, para se referir a

Uma série heterogênea de romancistas, poetas, artistas, jornalistas, cientistas e outras figuras públicas que sentiam ser responsabilidade moral sua, e seu direito coletivo, interferir de modo direto no processo político por meio da influência que exerceriam sobre as mentalidades da nação e moldar as ações de seus líderes políticos. (Bauman, 2010, p 15).

Nesse sentido, é coerente se afirmar que o intelectual moderno tem por mister precípuo uma forma de pensar-escrever a que Bauman associa a designação “legislador”. A capacidade e atribuição – uma espécie de direito-dever – de prescrever caminhos a serem percorridos pela sociedade – ditando a moral, os costumes, as leis, os gostos estéticos, as ações governamentais etc. – e pronunciar vereditos, é garantida por um status e uma autoridade provenientes do conhecimento. Ao intelectual, portanto, é dado:

Fazer afirmações autorizadas e autoritárias que arbitrem controvérsias de opiniões e escolham aquelas que, uma vez selecionadas, se tornem corretas e associativas. A autoridade para arbitrar é, nesse caso, legitimada por conhecimento (objetivo) superior, ao qual intelectuais têm mais acesso que a parte não intelectual da sociedade (Bauman, 2010, p 20).

Na sociedade pós-moderna, há um sensível redirecionamento nesse papel que se atribui ao intelectual. Em geral, o intelectual deixa de ser, prioritariamente, um legislador e assume a condição de um intérprete, passando a exercer aquela antiga atribuição apenas subsidiariamente. Sua função social torna-se, principalmente, diagnosticar, facilitar a comunicação entre os membros de uma comunidade, impedir ruídos de interpretação dos fenômenos sociais, colocar em diálogo as visões díspares e as culturas diferentes, e outras atividades congêneres.

De todo modo, o intelectual permanece como uma figura de destaque no mundo político, porque a sua palavra ainda tem alcance, interesse e respeitabilidade em muitos ambientes da vida social, mesmo que até ele próprio rejeite a missão de prescrição, e abomine a obrigação de encontrar solução definitiva às questões e aos problemas que se lhe apresentem.

O próprio Zygmunt Bauman é um dos intelectuais que ocupam posição de grande prestígio na perspectiva sociológica do mundo contemporâneo. Do mesmo modo, Richard Rorty se tem mantido no centro de discussões muito relevantes às sociedades capitalistas liberais e democráticas no mundo, dialogando permanentemente com outros autores de diversas áreas do conhecimento e das artes e de origens.

Quando Bauman entrou em contato com o pensamento filosófico de Rorty, considerou-o uma perspectiva instigante, muito embora fosse uma retórica que criticava muito e acrescentava pouco. Para Bauman, apesar dos esforços – declarados e velados – de se desvincular de algumas posturas e ideias clássicas do pensamento político, Rorty se mantinha enredado nesses antigos parâmetros de pensamento. À essa época, Bauman considera que não Rorty, mas Habermas era o grande expoente contemporâneo do pensamento político. A pragmática do discurso habermasiano se mostrava como o que havia de realmente novo e impactante em termos de reflexão filosófica para o mundo pós-moderno.

Em suas primeiras leituras de Rorty, portanto, Bauman tomou-o por mais um intelectual legislador, a despeito dos esforços concentrados em se desvincular dessa condição, direcionando ao colega estadunidense alguns textos importantes. A produção intelectual de Rorty, por sua vez, profícua e abrangente, muito embora dialogue de modo marcante com as ideias centrais da reflexão baumaniana, não inclui apreciação ou crítica explícita a Bauman. Não há artigo publicado em resposta ao filósofo-sociólogo polonês ou nenhuma forma de interlocução direta.

Nesse encontro, alguns aspectos do neopragmatismo rortyano, entretanto, foram se delineando com mais clareza para Bauman, e passaram, pouco a pouco, a fazer parte de seu repertório de diálogo. Assim como Bauman, a escrita rortyana é marcada por um antiessencialismo radical – o que reflete, inclusive, uma ideia deflacionada e contextual do que seja verdade¹⁰ –, por uma conscientização permanente acerca da contingência e por uma defesa irredutível da democracia. Outros aspectos eram menos correlatos, mas despertavam também algum nível de proximidade entre ambos, como a defesa de uma sensibilidade ética ampliada, o conceito de solidariedade e de um progresso prático da justiça.

Além disso, ambos os autores defendiam uma postura que inclui um certo ecletismo, escapando àquele ímpeto sacerdotal ascético e àquela pretensão de pureza e protagonismo da Filosofia e da Sociologia. Ambos rejeitam veementemente qualquer intensão de “resposta definitiva” às suas áreas de pensamento, tratando-as como muito mais dialógicas, como elementos que podem participar de modo proveitoso na trama composta pelas formas de expressão que visam a descrever e redescrever as sociedades, as identidades e as linguagens.

A decisão de resistir a todo custo à tentação de empreender um sistema de ideias – algo como um “sistema filosófico” – suficientemente capaz de abarcar a verdade e a totalidade, evidentemente, foi experiência de vida – descoberta pessoal – para cada um deles. Bauman, como Rorty, cada qual à sua maneira, levados por suas contingências, perceberam a inadequação dessa postura messiânica de tentar entender–explicar os universais de forma universal e abandonar a demasiada pretensão de abarcar tudo em um sistema perfeitamente ordenado de ideias.

Desse modo, não são questões como “quem é o homem?” que os provocam e lhes acendem a centelha para a reflexão. Tanto em Bauman como em Rorty há perguntas mais importantes – e mais convenientes – que essa. As questões abrangentes demais, muitas vezes, distanciam-se tanto da vida real que resultam irrelevantes à mudança real, ao combate das diversas formas de cegueira seletiva, de exclusão e humilhação social. Em vez daquelas, estes autores buscam enfrentar questões capazes de interferir de forma poderosa em nossa maneira de autocompreensão, como, por exemplo: “como devemos viver para que aumente o nosso grau de sensibilidade, reconhecimento, tolerância e solidariedade e compromisso em relação aos outros?”.

Bauman aponta para indagações que, considerando a perspectiva rortyana, substituem antigas questões perenes da Filosofia por outras muito mais relacionadas à vida social real das pessoas em comunidade:

[...] em vez de desperdiçarmos nosso tempo na busca vã de objetividade e pontos de vista universais, concentrarmo-nos nas perguntas: “Com que comunidades você deve identificar-se?” e “o que devo fazer com o meu isolamento?”. (Bauman, 1998, p. 101).

10 Tanto em Bauman como em Rorty a discussão acerca do conceito de verdade, ou a necessidade de uma “teoria da verdade” tem pouca importância, e reflete um apego desnecessário à tradição advinda do cânone platônico-cartesiano-kantiano. A verdade, para ambos, deve ser vista de forma deflacionada, como mesmidade em uma comunidade, como “entendimento compartilhado tácito” (Bauman, 2003, p. 15).

E, em termos propriamente rortyanos, “deixar de lado a questão kantiana ‘O que é o homem?’ e substituí-la pela questão ‘Que tipo de mundo podemos preparar para nossos tataranetos?’” (Rorty, 2005, p. 210).

As questões metafísicas e metafísicas, portanto, podem ser deixadas de lado enquanto nos debruçamos sobre as questões, mais próximas da vida social, acerca, por exemplo, do reconhecimento, da solidariedade e, em especial, da justiça.

A Justiça tem a ver, portanto, com lealdade a uma comunidade de diálogo, o que é resultado das escolhas livres e das ações de seres humanos que o aceitam não por imposição (sobrenatural ou qualquer outra forma de coação), mas pelo firme propósito de construir as condições mais propícias ao bem viver.

[...] podemos ganhar um renovado sentido de comunidade. Que a nossa identificação com a nossa comunidade – a nossa sociedade, a nossa tradição política, a nossa herança intelectual – é realçada quando vemos essa comunidade como nossa mais do que como a da natureza, modelada mais do que descoberta, uma entre muitas que os homens construíram. (Rorty, 1982, p. 237).

E, em um plano muito mais evoluído, justiça tem a ver com a ampliação gradual e incessante do alcance – da abrangência – dessa comunidade, incluindo, cada vez mais, as pessoas e os grupos que até então não compunham a nossa ideia de “nós”, uma lealdade ampliada que é causa e consequência de um progresso moral a que as sociedades democráticas se dignam. Tal progresso moral está relacionado à educação da sensibilidade dos cidadãos de uma sociedade democrática que se direciona para o exercício da habilidade de perceber e conceber as similaridades das pessoas entre si – e das comunidades – como menos importantes que as suas diferenças.¹¹

No enfrentamento da questão das crises humanitárias relativas aos refugiados, por exemplo, Bauman diagnostica algo nesse sentido. O refugiado representa, exatamente, o outro, o desconhecido, algo que desperta, em muitos sentidos, nossos piores medos. O sentimento da maioria das pessoas ante o refugiado, que muitas vezes desagua em ações violentas, é o espelho que reflete a nossa inabilidade de incluir e conviver com o diferente, nossa inabilidade de trocar um quinhão de segurança por uma medida de solidariedade.

Em Rorty como em Bauman, a capacidade de olhar para a comunidade, o local, os fragmentos – em vez de exigir resolução para as questões que envolvem o mundo todo¹² – faz uma enorme diferença: o maior inimigo da mudança social gradual para melhoramento da vida é a ideia de que se precisa de uma mudança total, radical e definitiva.¹³ Assim, uma utopia pela qual vale a pena se viver é a de que estaremos sempre prontos a realizar mudanças pontuais para que a sociedade seja, cada vez mais, inclusiva, solidária e democrática.

Por isso, não se lê nesses autores a defesa da utopia de uma sociedade global perfeita, plenamente democrática e justa. Eles não caem na armadilha de aceitar ou permitir que o ótimo impeça o melhor: devemos almejar uma sociedade em que haja a abertura para o novo, uma sociedade em que a realização de mudanças pontuais para melhor não signifiquem o ponto de chegada, mas, tão somente, um novo ponto de partida, um novo espaço para desafios.¹⁴

11 C.f. Rorty (2005, p. 217).

12 Essa é, inclusive, umas das opções centrais no pensamento de Richard Rorty, referida como o seu “etnocentrismo”. A necessidade de que cada comunidade, uma vez tendo executado uma melhoria social inegável em termos de democracia e justiça social, seja capaz de se orgulhar disso e defender essa conquista perante os comparativos em um diálogo intercultural.

13 Em entrevista concedida a Derek Nystrom e Kent Puckett em 1998, Rorty citou um livro de Bernard Yack chamado “The longing for total Revolution” – O anseio pela revolução total – para se referir criticamente a essa postura intelectual e política. Segundo ele, esse anseio “foi produto de correntes de pensamento neokantianas [...] Tão logo você passa a ver reconceitualizações totais como necessárias para o pensamento político, já terá se afastado de políticas reformistas e estará a caminho do leninismo” (Rorty, 2001a, p. 118).

14 Essa abordagem política pragmática de reengenharia social é também reflexo de uma opção teórica pelo deflacionismo, pelo historicismo e, principalmente, por um antiessencialismo radical. Isso coloca Rorty em contínua rota de colisão com toda a linha de pensamento de tendência metafísica, toda uma tradição de filósofos herdeiros do platonismo, que, segundo ele, “pretendem o sublime e o inefável e não apenas o belo e o novo – pretendem algo de incomensurável com o passado, não apenas o passado recapturado através da redispisição e da redescrção.

Bauman declara explicitamente estar atento ao pensamento de Rorty quanto a isso, analisando a diferenciação feita pelo filósofo estadunidense entre “política de movimento” e “política de campanha”:

Richard Rorty destaca a “política do movimento” como a forma de ação política que vem sendo dominante e preferida nos tempos modernos. (...) A essa “política de movimento”, Rorty contrapõe a “política de campanha”, que emprega as ideias de “maturação”, “crescente racionalidade” e “movimento avançado da história”, sem o que a política do movimento não teria possuído legitimidade e teria sido incapaz de conferir sentido a qualquer dos seus empreendimentos. “Campanhas por objetivos como a sindicalização dos trabalhadores migrantes no Sudoeste americano, ou a interdição de grandes caminhões nos Alpes, ou o reconhecimento legal do casamento homossexual podem ser autossuficiente”. Mais vale concentrar-se no melhor do que perseguir o ótimo, dá a entender Rorty. A alternativa, como hoje sabemos muitíssimo bem, nunca conseguiu atingir o ótimo, ao passo que de fato conseguiu também sacrificar muito do melhor. (Bauman, 1998, p 85-86).

Desse modo, a sociedade pensada por Rorty, e elogiada entusiasticamente por Bauman, é aquela que, do ponto de vista do melhoramento social, é jamais pronta, sempre aberta, sempre em desconstrução–construção, ou, em termos mais rortyanos, aquela que estará sempre em processo de redescritção de suas instituições e de sua própria identidade, em uma determinação permanente pela busca não da perfeição, mas da consciência de ter criado para hoje uma sociedade melhor que a que tínhamos ontem, e, ainda, de ser capaz de imaginar um amanhã mais satisfatório.

Rorty e Bauman convergem em alguns aspectos, mas também trilham por caminhos divergentes. O primeiro defende enfaticamente a possibilidade da utopia da construção poética de uma sociedade global mais solidária e justa, mostrando-se, consciente e propositadamente, um entusiasta das sociedades liberais e exalando uma espécie de otimismo utópico. O segundo, aponta mais enfaticamente os dissabores, os mal-estares, do nosso tempo, denuncia o afrouxamento das referências políticas, culturais e morais, e lança luz sobre a liquidez que perpassa todos os aspectos da vida social, inclusive as relações interpessoais, e sobre os perigos e armadilhas do mundo contemporâneo, deixando transparecer um certo inconformismo. São, portanto, perspectivas diferentes, mas que não os põe em rota de colisão.

Uma leitura apressada e/ou tendenciosa poderia, inclusive, interpretar o descompasso entre os dois pensadores, fazendo uso da popular metáfora que compara o hábito de “ver o copo meio cheio ou vê-lo meio vazio”. Para quem pensa assim, Rorty, partidário da esperança social, assumiria a perspectiva de um futuro melhor, enquanto Bauman, crítico da pós-modernidade, representaria a perspectiva do presente catastrófico.

Mas não é tão simples assim. Essa categorização dicotômica, reducionista, na verdade, não agradaria nem ao filósofo americano, nem ao sociólogo polonês. Nem Rorty é um otimista fanático, nem Bauman é, propriamente, um realista-pessimista. Nesse sentido, é o próprio Bauman que o explicita, de modo certo e enfático, em uma entrevista à revista brasileira *Época*:

A meu ver, os otimistas acreditam que este mundo é o melhor possível, ao passo que os pessimistas suspeitam que os otimistas podem estar certos. Mas acredito que essa classificação binária de atitudes não é exaustiva. Existe uma terceira categoria: pessoas com esperança. Eu me coloco nessa terceira categoria. De outra forma, não veria sentido em falar e escrever. (Bauman, 2014).

Pretendem não apenas a beleza visível e relativa da redistribuição, mas, sim, a sublime inefável e absoluta do totalmente diferente: querem a Revolução Total” (Rorty, 1994, p. 135).

Pensar a sociedade sob a perspectiva da esperança social é uma opção intelectual importante e corajosa. Essa opção que mais aproxima que distancia os dois autores em tela. E é também isso o que faz de Rorty, na perspectiva de Bauman, “um grande filósofo, talvez o maior que temos”;¹⁵ ao tempo em que confere a Bauman o status de um sociólogo lido e respeitado mesmo fora dos círculos acadêmicos.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Retrotopia*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. Vivemos o fim do futuro. [Entrevista concedida a] Luís Antonio Giron. *Época*. Fev. 2014. Disponível em: <https://epoca.oglobo.globo.com/ideias/noticia/2014/02/bzygmunt-baumanb-vivemos-o-fim-do-futuro.html>. Acesso em: 04 de abr. de 2024.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MORAIS, Elisabete Maria Rodrigues. *Vozes dissonantes: ação política, identidades e ideologia numa era global - a propósito das teses de Zygmunt Bauman*. Tese (Doutorado) – Curso de Teoria Jurídica e Política das Relações Internacionais. Universidade de Évora. Évora, 2018.
- OZ, Amós. *Mais de uma luz: fanatismo, fé e convivência no século XXI*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- RORTY, Richard. *Consequências do pragmatismo*. Lisboa: Piaget, 1982.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.
- RORTY, Richard. *Contra os chefes contra as oligarquias: entrevista a Derek Nystrom e Kent Puckett*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001a.
- RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005.
- RORTY, Richard. Utopias globais, história e filosofia. In: MENDES, Cândido. *Pluralismo cultural, identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001b.

15 C.f. Bauman (1998, p.106).



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 25, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024
e-ISSN: 2316-5278

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2024v25i1:e65521>