

## UTOPIAS CONTEMPORÂNEAS PARA A VIDA COLETIVA

### CONTEMPORARY UTOPIES TO COLECTIVE LIFE

Marcos Villela Pereira\*

**RESUMO:** Este trabalho toma como ponto de partida uma análise dos traços de modernidade ainda vigentes em nossa organização social contemporânea e, no âmbito da crítica, coloca em questão a viabilidade de pensar-se projetos utópicos. Compondo um quadro de análise com dois autores contemporâneos (Wofgang Welsch e Richard Rorty), produz-se um desvio na direção de rever a posição do indivíduo no campo social. A epígrafe, por fim, é recolocada como via de conclusão para a reflexão proposta.

**PALAVRAS-CHAVE:** modernidade, utopia, cultura, sociedade, educação

**ABSTRACT:** This paper starts from an straigh analysys of modern tracks there still are presents in our contemporary social organization and, using the criticism basis, asks for the possibility and viability of thinking utopic projects. Arranging an analysis board with two contemporary authors (Wolfgang Welsch and Richard Rorty), produces a by-pass to think the place of the individual in the social field. It concludes with the same phrasis that begins.

**KEYWORDS:** modernity, utopy, culture, society, education

*Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas. Assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas.*

Friedrich Nietzsche

Embora pareça lugar-comum, sinto necessidade de começar esta análise demarcando o contexto e a conjuntura da sociedade atual, delineando alguns aspectos, estabelecendo alguns parâmetros e definindo certos limites para estabelecer de onde e sobre o que, mesmo, estou falando. Há algumas décadas essa

---

\* Doutor em Educação, Professor Titular da PUCRS, [marcos.villela@pucrs.br](mailto:marcos.villela@pucrs.br)

tarefa de descrição do nosso presente vem sendo ensaiada, porém sem termo. Talvez porque não haja termo possível. Talvez porque as ferramentas críticas não sejam suficientes nem adequadas para apreender a realidade em movimento no interior de uma representação ou de um conceito. Contemporaneidade, terceiro milênio, fim da história, modernidade tardia, pós-modernidade, hiper-modernidade são apenas algumas das aproximações, metáforas ou esboços de um expediente muito difícil de ser resolvido. Ainda que se consiga uma ilustração ou uma definição plausível, sabe-se que perderão sua adequação e funcionalidade, e deixarão de valer com a mesma velocidade com que foram concebidos, com a mesma velocidade com que a realidade se movimenta. Melhor dizendo: as ilustrações ou definições deixarão de ser adequadas com a mesma velocidade com que o sujeito que as formula muda sua posição na realidade que tenta explicar.

Talvez, se há alguma concepção que sobrevive, é a de que a realidade não tem consistência que assegure, em si, a sua permanência conceitual. Não existe uma objetividade essencial ou transcendental que sustente uma idéia acerca de uma verdade incondicional sobre o que existe. Rigorosamente, a realidade é um estado de experiência. O que a define é o tanto de realidade que aquele que a experimenta traz consigo como repertório de sentido ou como esquema de representação. Aquele que vive a experiência é portador e operador de conceitos e representações que advêm, por sua vez, de sucessivas experiências e, ao passar por algo, ao viver algo, essa sua vivência se recobre de sentido produzido na própria circunstância da experiência. Portanto, quero dizer que a realidade acaba sendo desenhada no âmbito de uma experiência subjetiva que a constitui e a define, ou seja, a realidade é um efeito objetivo de uma experiência subjetiva.

Elejo, como uma ilustração plausível, a metáfora criada pelo sociólogo Zigmunt Bauman como principal linha de referência para minha exposição: a idéia de liquidez. Conforme esse autor, a qualidade dos líquidos que aqui importa é a instabilidade: “Eles ‘fluem’, ‘escorrem’, ‘esvaem-se’, ‘respingam’, ‘transbordam’, ‘vazam’, ‘inundam’, ‘borrifam’, ‘pingam’; ‘são filtrados’, ‘destilados’; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho” (Bauman, 2001: 8). Para ele, a modernidade constitui, desde seu começo, um processo de liquefação e de derretimento dos sólidos (id., *ibid.*: 9). Sirvo-me dessa imagem para falar da realidade e, em especial, da condição contemporânea: o mundo não tem sentido estabelecido *a priori* nem proveniente de alguma ordem transcendental; o mundo tem um conteúdo que se expressa de acordo com a sua experiência. A experiência subjetiva corresponde ao recipiente ao qual a realidade líquida se adequa; o sentido do mundo é o efeito de uma forma de racionalidade circunstancial, histórica e política. Assim como

os líquidos assumem a forma do recipiente que os contêm, o mundo acaba tomando a forma que a experiência o leva a tomar.

Se considerarmos que a modernidade é definida pelo advento da razão esclarecida, constituída sistematicamente em movimentos culturais, políticos e intelectuais desde o século XVI, temos o sujeito que pensa como o centro principal de referência de qualquer verdade sobre o que existe. Da concepção cartesiana que dispõe a realidade dividida entre *res extensa* e *res cogitans*, passando pelos exageros categóricos do Iluminismo, pela máxima hegeliana de que *todo real é racional e todo racional é real*, chegando até o mundo ordenado dos paradigmas positivista, marxista e fenomenológico, vemos a razão como único parâmetro da realidade. Todo esse tempo a razão pretendeu-se ordem e medida de todas as coisas, trabalhou pelo estabelecimento de uma forma hegemônica de constituição da verdade e assegurou os princípios da lógica como paradigma único e absoluto. Sistematicamente, o mundo moderno postulou a razão universal como essência do humano, condenando equivocadamente o homem ao trabalho de Sísifo de encontrar e revelar a verdade das coisas. Tornou-se tarefa insana a busca pela verdade e a corrida atrás de estratégias argumentativas que assegurassem a perfeita coincidência entre aquelas duas substâncias que Descartes fez o favor de estipular. Durante esse tempo todo acreditou-se que havia *uma* verdade a ser descoberta e revelada e que o caminho para isso era a *razão*, entendida como a grande luz que tudo ilumina e esclarece.

Entretanto, ao trabalhar imersa na ilusão da possibilidade de um único paradigma, desde seus primórdios a razão moderna trabalhou por corroer a solidez das verdades dogmáticas e plantar no homem a faculdade de julgar e decidir o que é verdadeiro ou falso, certo ou errado, bom ou mau, belo ou feio, justo ou injusto. A modernidade, assim, corresponde a sucessivos movimentos de estabelecimento e derrubada de verdades sobre o que existe, uma incessante busca por um método universal que resultasse na revelação da verdade eterna sobre o mundo. Adentramos no século XX descobrindo que *o* paradigma era *um* paradigma, que *o* método era *um* método e que *a* verdade era *uma* verdade. Em suma, no século XX alcançamos ver que *a Razão* (com 'R' maiúsculo) era *uma forma de racionalidade* e que o homem não tinha por trás (ou por dentro ou no fundo) nenhuma essência que o antecedesse. Nos deparamos com a constatação de que o ato de conhecimento, longe de constituir-se como o acesso à verdade, é uma experiência de construção de *uma* verdade.

Dessa maneira, temos nas mãos como resíduo dessa análise, a idéia de que a realidade não tem uma verdade ou um sentido *em si*, já que se desfaz a possibilidade de alguma instância metafísica ou essencial que assegure a permanência das supostas formas universais do pensamento sobre o mundo. Temos diante

de nós uma realidade que resulta de um sentido que lhe é atribuído pelo sujeito que a experimenta. Uma realidade *líquida* que se conforma segundo uma forma de racionalidade que sobre ela se debruça. Não mais uma única forma de racionalidade, uma razão universal, mas uma realidade que se produz na própria experiência do sujeito que, ao existir, fabrica diferentes formas de racionalidade.

Antes que sejam desferidas as habituais censuras, me faço acompanhar de algumas idéias do filósofo alemão Wolfgang Iser para dar um tanto de consistência ao meu pensamento. Segundo ele, “estruturas da racionalidade são sempre associadas com práticas culturalmente compartilhadas e, inversamente, culturas podem ser concebidas como formas de racionalidade” (Iser, 2007: 251). Diferentes culturas correspondem a diferentes formas de racionalidade, a diferentes paradigmas. Paradigmas não são construções abstratas alheias à condição histórica ou política, não são pressupostos universais ou princípios absolutos. Antes, paradigmas são formas de racionalidade cultural, histórica e politicamente construídas. Referindo-se à compreensão a que chegamos no século XX, ele diz que “não existe, de agora em diante, mais nenhuma pergunta que não seria respondida de forma diferente por diferentes paradigmas. (...) A validade das constatações feitas no interior de uma versão de mundo é relativa às premissas dessa versão: no contexto das premissas escolhidas, as afirmações fazem sentido; no contexto de outras premissas, não” (id., ibid.).

Essa idéia de que a verdade sobre o mundo corresponde a um sentido produzido no contexto de uma determinada experiência nos conduz a uma condição de pluralismo, de relativismo que nada tem de permissivo ou leviano, como tentaram nos fazer crer os arautos do apocalipse pós-moderno. Diferentemente, esse relativismo exige de nós um debate crítico sério que nos coloque frente a frente com a nossa própria cultura, nossa própria história e com o nosso próprio exercício de racionalização. Longe de nos levar na direção de um relativismo absoluto (isso, aliás, é efeito de um pensamento absolutista – esse aí que criticamos logo acima), Iser nos leva na direção do que ele chama de “relativismo esclarecido”, um exercício de auto-crítica no interior de uma realidade transcultural (id., ibid., 250). A que ordens filosóficas ou políticas nos alinhamos? Que escolhas fazemos para a humanidade e para o mundo? Que olhar constituímos sobre a realidade, sobre os outros e sobre nós mesmos? De que cultura nos encharcamos?

Diante do desconforto e da insegurança produzidos pelo fato de que uma mesma idéia pode ser verdadeira em um certo contexto e ser falsa em outro contexto, diante da incerteza frente ao que existe e suas implicações no que ainda virá a existir, diante do pluralismo de sentidos, somos tentados (por aquele modelo de racionalidade universal) a grudar sobre a realidade uma impossível capa metafísica invariável.

Porém, é o exercício da crítica, da auto-crítica, que nos permite escapar dessa ilusão e conhecer, compreender e demarcar as diferentes formas de racionalidade possíveis implicadas na nossa experiência do mundo. Voltando às considerações de Bauman, vale dizer que essa *liquefação* não é um movimento supremo para acabar de vez com tudo o que é sólido mas uma metáfora, um dispositivo que contribui para entendermos como se constituem os sólidos, do que dependem, o que acarretam e quanto tempo duram. Ou seja, a metáfora do mundo líquido nos encaminha para que pensemos no mundo como um permanente arranjo, uma vasta multiplicidade de flashes instantâneos de *solidez* que correspondem a certos modos relativamente estáveis (ou relativamente instáveis) de arranjos históricos, políticos e culturais.

Enfim, feito esse esboço, podemos dirigir nossa atenção para algumas formas de constituição desses arranjos.

Vou começar me reportando ao advento do Estado Liberal. O século XVIII viu avançar o pensamento de expoentes como Montesquieu e Rousseau e foi coroado com a Revolução, elementos esses que contribuíram para a elevação do indivíduo ao centro das atenções e dos interesses. O indivíduo é mais que o Estado. O Estado é construído pelos indivíduos e sua principal atribuição é cuidar para que as forças sociais permaneçam em equilíbrio. Suas funções são de controle para que se respeite a ordem, que se cumpra a lei e que se preservem os direitos dos indivíduos. Faço aqui uma crítica à forma histórica como o individualismo se manifestou tendo em vista não apenas uma crítica ao liberalismo mas à emergência de um certo modelo de democracia que, além de ser irrealizável, mascarou os diferentes arranjos coletivos para a constituição dos Estados contemporâneos.

O tempo dos indivíduos também é o tempo das liberdades. Dessa coincidência me interessa extrair algumas idéias muito singulares. Para começar, sirvo-me de Foucault, leitor de Boulaivilliers: *Em que consiste a liberdade? A liberdade consiste em poder tomar, em poder se apropriar, em poder aproveitar, em poder comandar, em poder obter a obediência. O primeiro critério da liberdade é poder privar os outros da liberdade.* (Foucault, 1999:187) E, em se tratando do século XVIII, é importante que tenhamos claro que as relações interpessoais estão sendo regidas pelas relações capitalistas. Paulatinamente, a realidade vai sendo recoberta pelo dinheiro, pelo valor, pelo preço, pelo lucro, pelo capital. O universalismo dos direitos individuais exige uma economia que favoreça a independência dos indivíduos, uma forma de vida que se pautem pela autonomia financeira a ponto de possibilitar ao indivíduo o exercício dessa liberdade.

A realidade social, ao mesmo tempo que se recobre desse discurso universalista, jurídico, da igualdade, fraternidade e liberdade, só funciona porque cada indivíduo se torna um, único. O convívio social representa um constante patrulhamento dos limites, sobreposições, contraposições e confrontos das liberdades individuais. A liberdade individual se realiza como individualização de pensamentos, desejos e estratégias individuais. O projeto coletivo corresponde à realização dos projetos individuais. Em suma, essa prescrição jurídica universal da igualdade de direitos leva a um novo tipo de vínculo social: os arranjos de convivência e as instituições são levados a operar segundo uma lógica ambivalente que acaba desaguando em um paradoxo.

A ambivalência aparece no fato de, por um lado, vermos reforçado esse sentido universal e, por outro lado, vermos valorizado o desempenho de sucesso e prosperidade. O discurso político aparece como um jogo estratégico de equilíbrio constante e coloca em funcionamento um forte aparato de apaziguamento das tensões no âmbito do coletivo. As leis, as constituições, as cartas, os contratos, os acordos, as declarações, enfim, são matéria de expressão daquela idéia de igualdade. Todos esses documentos procuram criar uma aura de densidade em torno da idéia de igualdade universal. Eles são a evidência do triunfo da razão como forma de organização da vida social coletiva. Desaparece a diferença e a alteridade, o outro é reduzido a um igual a mim. O Estado de direito despersionaliza o poder substituindo o governo dos homens pelo governo das leis, instituindo a representação política no ato do cidadão que escolhe seus representantes e estabelecendo o *contrato* como forma por excelência da vida civil.

O outro lado é a impregnação da ordem social pela idéia de *progresso*, ou seja, um irrefreável movimento em direção ao novo, ao inédito, ao *melhor*. E o destaque para o sucesso individual como modelo: desencadeia-se uma marcha acelerada de cada indivíduo no sentido da superação de si mesmo e dos outros. O modelo da guerra se transplanta metamorfoseado para a vida social quando o cotidiano moderno passa a ser composto pelas inumeráveis vitórias individuais nas inumeráveis batalhas travadas nas relações sociais, nas relações de trabalho, nas relações interpessoais de todo tipo. Deve-se ser vitorioso a qualquer custo.

Assim, podemos observar o paradoxo dessa sociedade que fabrica a invisibilidade social pelo postulado da igualdade formal; que induz a uma despolitização dos conflitos pelo excesso de política nas relações interpessoais; que viabiliza a desigualdade ao postular a liberdade individual. O Estado moderno surge da derrubada do rei como soberano e da dissolução dos vínculos baseados no sangue, na terra ou no corporativismo laboral. Ele se constitui de modo impessoal e, ao postular o bem comum, institui uma

espécie de poder de todos sobre todos. São dissolvidos os arranjos daquelas comunidades baseadas no sangue, na terra ou no ofício e principiam a ser estabelecidas comunidades de cidadãos livres e iguais. Tomando a forma de uma espécie de *comunidade universal abstrata*, o Estado assume um lugar transcendente de mediação das relações sociais pela lei e pelo controle do mercado ao mesmo tempo que atenta e reafirma o bem comum e o interesse geral, agora chamados de interesse público. Foram desmanchadas as comunidades oriundas de vínculos particulares de origem soberana e passou-se a perseguir, com a ajuda do modelo da razão universal, uma comunidade de homens abstratos.

Em suma, o Estado liberal moderno ocupa essa condição paradoxal de ser, ao mesmo tempo, protetor e algoz do indivíduo. Tanto ele postula a liberdade e a garantia dos direitos como também ele suscita a submissão de um indivíduo por outro. O Estado moderno, ao universalizar a igualdade, ameaça e amedronta o indivíduo em sua liberdade. É por ser livre que o indivíduo pode deixar de ser livre. Assim, no interior de um Estado baseado nos postulados da igualdade, da liberdade e da fraternidade, surge um indivíduo inseguro e desprotegido. O indivíduo cria um Estado que é a sua própria contradição. E tudo isso urdido no interior do modelo democrático.

Hegel, por exemplo, chegou a apontar um modelo de sociedade que restaurasse o sentido da comunidade, do vínculo corporativo de proteção mútua, ao postular uma síntese ideal entre Estado e Religião, pela criação de um Estado que encarnasse o Espírito Absoluto e, assim, pudesse efetivar uma socialidade concreta como origem e produto de uma liberdade abstrata. Marx, ao postular um novo arranjo das relações produtivas, propôs uma espécie de reapropriação comunitária do Estado pelo proletariado.

Tanto o modelo norteamericano quanto as democracias aparecidas após a segunda grande guerra também buscaram um tipo de sociedade que superasse a desigualdade social e restaurasse uma sociedade cujo modelo de vinculação estivesse baseado na liberdade individual. O paradoxo sobreviveu na medida que se reforçou a idéia da autonomia dos indivíduos no processo de produção da sua existência, ou seja, como se a vida pudesse ser produzida e reproduzida sem a mediação das relações sociais, como se as ações individuais fossem suficientes para fazer o mundo acontecer. É como se fosse possível aos homens produzir-se sem a necessidade de ações coletivas de cooperação. Cada um por si e o mundo chegou onde chegou: reaparecimento de movimentos nacionalistas, xenófobos, racistas e práticas discriminatórias e segregacionistas nos quatro cantos do mundo. Na medida que se trabalhou a democracia para ser uma alternativa racional para o mundo, facultou-se o fortalecimento da idéia do *povo soberano* e o Estado acabou tendo que criar o sujeito nacional à imagem e semelhança do sujeito individual.

Vale dizer que não estou, aqui, me opondo à democracia. Eu estou explorando a idéia de impossibilidade da democracia e, portanto, tentando desmistificar a idéia de um Estado que possa superar facilmente a desigualdade social e a opressão entre os indivíduos.

Essa condição perversa de um Estado que acaba por favorecer essa forma de racismo também suscita, por outro lado, a organização de grupos, movimentos e comunidades que, a partir de ações afirmativas e de resistência, tentam ocupar um lugar supostamente suprimido. Essa situação é bastante complexa e delicada. O sentimento estimulado pelo individualismo universal leva à invisibilidade das diferenças particulares. Ou, pelo menos, tende a cegar os olhos da população para práticas discriminatórias fruto do exercício dos direitos e das liberdades individuais. Os grupos sociais dominantes têm receio de perder o domínio e uma das alternativas de conter as revoltas das minorias é fazer proliferarem ações compensatórias que contribuam para a reprodução do estado de coisas em que se encontram. As minorias, por sua vez, buscam na constituição de grupos e movimentos e nas ações afirmativas o resgate da segurança perdida. O que vemos é que o próprio Estado, ao mesmo tempo que favorece a desigualdade e o desequilíbrio, produz políticas sociais que simulam resolver essa situação.

Qualquer modelo de democracia se corrompe ante a impossibilidade de justiça social no interior desses modelos de sociedade. A democracia, em última análise, é uma prática baseada na opressão e que invariavelmente gera insatisfação. Faço essa afirmação levando em consideração que a democracia é um regime que, de certa maneira, *impõe* a vontade da maioria sobre a minoria. O senso de *justiça* embutido nessa prática está sustentado pela razão, pelo universalismo da razão ilustrada que impõe seu modelo (o da racionalidade universal) como parâmetro para o *bom* e para o *justo*. A suposição de que a vontade da maioria é a vontade *verdadeira, justa e boa* se pauta no absolutismo dessa razão erguida à condição de deusa. A solução democrática, no máximo, é uma solução *razoável*, nada mais que isso. Ela tem sua consistência no fato de sustentar-se em uma lógica que opera pelo princípio do terceiro excluído, a lógica do *ou isso-ou aquilo*, em que a força será maior no lado mais numeroso (como se a quantidade fosse um critério neutro). O exercício da democracia poderia ser representado pela tentativa de agregar em uma preferência geral as preferências individuais, ou seja, mediar as preferências individuais de modo a agrupa-las sob o critério de proximidade de intenção e, a partir disso, consolidar esse resultado como uma espécie de vontade social. Entretanto, como a democracia não significa unanimidade, sempre haverá a submissão de vontades individuais sob uma escolha social do bem estar coletivo.



Dessa maneira, talvez devamos dirigir nossa atenção para a origem dessa expectativa de universalidade para tomar um desvio. Se nos reportarmos à intenção grega de aceder à *justiça* como ato pleno ou valor absoluto a partir das práticas mundanas, temos de considerar que havia nisso um conjunto de condições dadas de modo que essa *justiça* ficava restrita a uma determinada esfera social. O modelo grego de democracia implicava, necessariamente, a desigualdade social. Se nos reportarmos ao mundo cristão medieval, também ali encontramos, como condição para que se pense a *justiça*, a desigualdade de condições entre os indivíduos. Tanto o modelo metafísico quanto o modelo teológico postulam a realização individual pelo altruísmo, pela renúncia de si em favor do outro. Ou, pelo menos, como nos mostra Rorty, *nos pedem que creiamos que o mais importante para cada um de nós é o que temos em comum com os demais\** (Rorty, 1991: 15), tentando nos fazer crer que a fonte da realização individual e a fonte da realização coletiva são a mesma. Com isso, passou-se a considerar o *ser-homem* como *ser-homem-em-uma-sociedade-democrática*, de modo que aquela busca por uma identidade, por uma essência, por uma verdade sobre a existência foi sendo convertida em uma busca pela liberdade, pela igualdade e pela solidariedade no amplo sentido do progresso social. Aquilo que nos define não está num *a priori* ou no interior ou na profundidade de um “eu” mas no paradoxo da possibilidade da autonomia na mesma dimensão da socialidade, na possibilidade da auto-realização pessoal ao lado do bem estar social, na possibilidade da autoria e da criação de si mesmo ao mesmo tempo que se produz uma sociedade mais justa e livre. Essas condições são incompatíveis e, segundo aquele mesmo autor, não se trata de tentar fabricar um modelo teórico (ou prático) que dê conta de reunir em uma única concepção a criação de si mesmo e a justiça, a perfeição privada e a solidariedade humana (Rorty, 1991: 16).

Que rumo tomar, então? Me apraz que tentemos escapar dessa luta por um modelo que busque a unificação de tudo isso em uma utopia de harmonia e plenitude universal. Que tentemos ensaiar uma situação em que a conquista pela justiça social divida espaço com a realização de projetos individuais e privados. Que consideremos a contingência das nossas crenças, desejos e projetos de modo a entender que não existe a possibilidade de se alcançar um estado social de estabilidade harmônica absoluta. E que isso não redunde, também, num pessimismo radical.

Pretendo que consideremos alguma via à semelhança do *relativismo esclarecido* propugnado por Welsch (2007) ou da *ironia liberal* propugnada por Rorty (1991). Diante de um mundo que não consegue mais oferecer segurança, que nos ameaça constantemente, a alternativa da comunidade aparece como uma

---

\* Todas as citações de Rorty foram traduzidas do castelhano pelo autor do artigo.

possibilidade relativa de tranqüilidade e solidariedade *desde que* se abdique das liberdades individuais absolutas. As liberdades individuais precisam ser contingenciadas para que se construa uma sociedade justa e igualitária. O vínculo social possível precisa estar impregnado da certeza de que não é possível compatibilizar indivíduo e grupo, que toda situação vai representar a prerrogativa de um sobre o outro.

Para Welsch, *encontramo-nos, de agora em diante, em qualquer lugar, à mercê das conseqüências da pluralização dos paradigmas* (2007: 247). Para ele, pluralidade significa *diferença sem uma base última em comum* (idem: 248), ou seja, uma vez que cada coisa que existe, cada pessoa, cada situação social, cada postulado tem sua existência singular, se não há um fundamento comum ou uma instância superior comum, então cada um desses elementos inaugura sua existência própria no âmbito de um conjunto de condições contingente e relativo. E isso não significa que *tudo pode*. Ao contrário: cada existência é uma situação histórica e cultural que constitui um paradigma específico que, por sua vez, determina singularmente sua forma de racionalidade. Nada é aleatório no interior de um paradigma. E, dessa maneira, *se a pluralidade dos sistemas de referência é intransponível (uma vez que não existe um paradigma basal ou metaparadigma que possa realmente fundar ou abarcar todos os paradigmas) então resulta em conseqüência, como último nível de entendimento, aquilo que em bom sentido se pode denominar "relativismo". Os diversos sistemas de referência só podem ser reunidos entre si em um debate crítico, mas não reduzidos, organizados, em nome de uma instância basal ou meta-instância.* (2007: 250) Enfim, se consideramos cada vontade individual como uma vontade, não podemos pretender uma *vontade geral* que abarque todas as outras. Mesmo que se chegue à vontade da maioria, essa será apenas a vontade da maioria. Administrar o pluralismo de vontades representa o desafio de estabelecer um debate crítico entre diferentes projetos sem pretender chegar a um denominador comum ou a uma saída democrática que seja *justa* ou *boa*, sem reduzir a diversidade à singularidade, mas exercitar o debate coletivo com o intuito de viver a realidade *em processo*. Um relativismo crítico é a forma de racionalidade mais plausível se quisermos ser coerentes com o que existe.

Para Rorty, *os ironistas liberais são pessoas que entre esses desejos impossíveis de fundamentar incluem suas próprias esperanças de que o sofrimento há de diminuir, que a humilhação de seres humanos por obra de outros seres humanos há de cessar* (1991: 17). Mesmo que a maioria das pessoas acredite que *deve* haver uma solução para isso, não há como não considerar que a história da humanidade carrega esse paradoxo entranhado. Todas as revoluções, todas as pesquisas, todos os projetos sociais até hoje praticados não deram conta de suplantar essa condição. Mas isso não significa que isso seja uma condenação. Rorty sinaliza para que abandonemos a busca por uma teoria ou uma filosofia que resolva definitivamente o problema da injustiça e da

desigualdade social em favor de *gêneros tais como a etnografia, o ensaio jornalístico, os livrinhos de história, o drama documental e, especialmente, a novela. Ficções como as de Dickens [...] nos proporcionam detalhes acerca das formas de sofrimento padecidas por pessoas, nas quais anteriormente não havíamos reparado. Ficções como as de [...] Nabokov nos dão detalhes acerca das formas de crueldade de que somos capazes e, com isso, nos permitem redescrevermos a nós mesmos* (1991: 18).

Se trata, talvez, de tomarmos em consideração que nossos projetos sociais e nossas utopias sejam considerados projetos sem fim, como situações de permanente realização da justiça e da liberdade sociais. Que nossas utopias se concebam sempre no tempo e na relatividade das contingências, e não na direção de uma quietude universal ou um estado de paz plena ou uma liberdade absoluta. Que nossos projetos façam valer essa impossibilidade de acedermos a um estado de equilíbrio estável e permanente. Que a vida em comunidade possa representar um nicho de realização dos exercícios de criação de nós mesmos e do bem estar coletivo, ao mesmo tempo, sem pretender a plenitude de nenhum dos dois e sabendo de sua incompatibilidade.

Se indivíduo e sociedade são incompatíveis em seus projetos, não se trata de buscar um modelo que resolva ou suplante essa incompatibilidade, mas dar conta de uma forma de comunidade que considere essa diferença e a tome como diferença irreduzível. Se trata de escapar em direção a uma forma de organização social que se baseie mais na *razoabilidade*, do que na racionalidade. Que se tome o inevitável por inevitável e o condicional por condicional, tentando viver, assim, uma vida menos iludida (ainda que mais cética). E que o nosso vínculo mais forte venha dessa direção da solidariedade estabelecida pela contingência da liberdade.

Concluo esta reflexão voltando àquelas palavras de Nietzsche para definir o *amor fati* que usei na epígrafe: *quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas. Assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas* (Nietzsche, 2001: §276).

## REFERÊNCIAS:

- BARCELONA, Pietro. Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social. Madrid, Editorial Trotta, 1992
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidad. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo, Martins Fontes, 1999

- HERMANN, Nadja. Ética e estética: a relação quase esquecida. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2005
- NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. São Paulo, Companhia das Letras, 2001
- RORTY, Richard. Contingencia, ironía y solidariedad. Barcelona, Paidós, 1991
- SCHUSTERMAN, Richard. Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a educação popular. Rio de Janeiro, Editora 34, 1998
- SLOTERDIJK, Peter. No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica. São Paulo, Estação Liberdade, 1999
- WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas Ciências Humanas: diagnóstico e sugestões em Educação. Porto Alegre/RS, ano XXX, n.2 (62), mai/ago 2007
- WELSCH, Wolfgang. Undoing aesthetics. London, Sage Publications, 1997