



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

BRUNO ARAÚJO ALENCAR

A CRÍTICA DE RICHARD RORTY A MICHEL FOUCAULT

Teresina
2021

BRUNO ARAÚJO ALENCAR

A CRÍTICA DE RICHARD RORTY A MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em nível de mestrado acadêmico, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva

Teresina
2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Processos Técnicos

A368c Alencar, Bruno Araújo.

A crítica de Richard Rorty a Michael Foucault /
Bruno Araújo Alencar. -- 2021.
70 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade
Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras,
Teresina, 2021.
"Orientação: Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva".

1. Filosofia francesa. 2. Foucault, Michel, 1916-
1958. 3. Rorty, Richard, 1932-2007. 4. Ironista
liberal. 5. Autocriação. 6. Cuidado de si. I. Silva,
Heraldo Aparecido. II. Título.

CDD - 194

BRUNO ARAÚJO ALENCAR

A CRÍTICA DE RICHARD RORTY A MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em nível de Mestrado Acadêmico, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

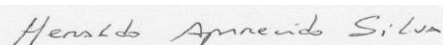
Área de Concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva

Aprovado em: 12/08/2021.


BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI)
Orientador



Prof.^a. Dr.^a. Edna Maria Magalhães do Nascimento (UFPI)
Examinadora Interna



Prof.^a. Dr.^a. Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ)
Examinadora Externa ao Programa



Prof. Dr. José Wanderson Lima Torres (UESPI)
Examinador Suplente

Dedico este trabalho aos meus pais, senhor Francisco e dona Socorro, por me darem uma base familiar significativa, à minha filha Isabela, motivo maior do meu esforço e à minha esposa Elane, pelo companheirismo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao dom da vida, por sempre estar com saúde e predisposto a encarar com afincos as dinâmicas de estudos a mim apresentadas. Tudo isso reflete o contexto de uma boa educação que recebi, tanto pela convivência com meus pais, que já mencionei na dedicatória deste trabalho, como pelos meus irmãos, Humberto e Danilo, e em especial a minha avó, dona Teresa, por suas orações surpreendentes e inexplicáveis, assim como a Tia Lúcia, que mesmo estando distante sempre nos ajudou financeiramente, em um tempo muito difícil; a elas dedico um grande agradecimento especial.

Quero agradecer também à Prof^a. Dr^a. Fernanda Mota do Departamento de Fundamentos da Educação – DEFE (UFPI), pela orientação recebida na Iniciação Científica Voluntária – ICV, na qual tive oportunidade de iniciar meus estudos sobre Foucault.

Outrossim, agradeço ao Prof. Dr. Heraldo Silva, meu orientador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL (UFPI), pela confiança em mim depositada.

Ao PPGFIL, ressalto a minha sincera gratidão pela oportunidade de participar das diversas atividades de pesquisa e eventos promovidos por este seletivo grupo de pesquisadores nacionalmente reconhecidos e prestigiados. Em nome do Professor Dr. José Elielton, atual coordenador da Pós-Graduação, agradeço a todos/as os/as docentes. Ressalto, ainda, o crescimento intelectual que adquiri durante as disciplinas cursadas e dentre elas destaco alguns professores/as ministrantes: Edna Magalhães, Solange Aparecida, Jozivan Guedes, Gustavo Silvano, José Elielton, Hélder Buenos Aires e Fábio Passos.

Agradeço ainda à Banca Examinadora, nas figuras da Prof^a. Dr^a. Edna Magalhães (UFPI) e da Professora Dr^a. Susana de Castro (UFRJ), que deram contribuições significativas durante o Exame de Qualificação e, conseqüentemente, contribuíram para melhorar a produção desta dissertação.

Agradeço imensamente aos meus “Amigos da UFPI”, amizades simplórias que fiz dentro do curso de Pedagogia, Brunna, Camila, Emerson, Géssica, Magno, Jordana e Leidiane. Aos meus amigos do CANIL, aos quais ressalto um grande respeito, fazendo menção ao Azevedo e ao Tavares, por estarem apostando na minha pesquisa, enquanto defensor, cuidador e criador de cães. Digo que, em breve, meus amigos, estaremos plantando uma semente que dará frutos, por meio de uma solidariedade enquanto qualidade de vida para pessoas que ainda nem conhecemos, mas que certamente faremos a diferença na vida delas, nem que seja por poucos minutos, com os cães que tanto amamos. O agradecimento especial vai para Bradock, Nick, Fury (*in-memoriam*) e Eros, meu grande amigo atualmente.

[...] Foucault, como eu compreendo, queria fazer bem aos seus companheiros humanos ao mesmo tempo em que tomava posse de uma identidade que não tinha absolutamente nada a ver com eles.

Richard Rorty

RESUMO

Esse trabalho tem o objetivo de apresentar a crítica de Richard Rorty (1931-2007) a Michel Foucault (1924-1984). Inicialmente, discutiremos como o neopragmatista tenta edificar a filosofia foucaultiana mostrando como o vocabulário adotado aparenta ser inadequado às práticas humanas atuais, visto que se concentra apenas em analisar a historiografia do passado, mostrando que a manobra do *poder* exercido por certos tipos de democracia impede o alcance da ética do *cuidado de si*. Assim, o filósofo norte-americano utiliza-se de algumas ferramentas linguísticas para (re) descrever alguns aspectos do pensamento foucaultiano que tece críticas à democracia liberal. Entre tais técnicas *ad hoc* estão a *apropriação*, que tem o papel de conectar o filósofo francês com a causa neopragmática; e a *recontextualização histórica*, para ler a filosofia foucaultiana de forma inusitada, de modo que sua proposta filosófica se torne mais atraente. Para Rorty, o *cuidado de si* vai ao desencontro de sua utopia solidária, pois Foucault só projeta as ideias do *ironista*, preocupado somente com sua perfeição privada, ficando distante do *liberal*, que considera a crueldade entre os seres humanos a pior coisa a se fazer. Tal contexto de perfeição privada só remete aos desejos de um *poeta forte*, um romancista com narrativas inúteis para a proposta de autocriação. Rorty faz uma *redescricao* do vocabulário foucaultiano no intuito de ter *utilidade* para a esperança social, ao passo em que se tornaria um filósofo edificante de sua *utopia solidária*.

Palavras-chave: Rorty; Foucault; *Ironista Liberal*; Autocriação; Cuidado de si.

ABSTRACT

This work aims to present the criticism of Richard Rorty (1931-2007) to Michel Foucault (1924-1984). Initially, we will discuss how the neopragmatist tries to build Foucault's philosophy, showing how the vocabulary adopted appears to be inadequate to current human practices, as it focuses only on analyzing the historiography of the past, showing that the maneuver of *power* exercised by certain types of democracy prevents reach of the ethics of *self-care*. Thus, the American philosopher uses some linguistic tools to (re)describe some aspects of Foucault's thought that criticizes liberal democracy. Among such *ad hoc* techniques are *appropriation*, which plays the role of connecting the French philosopher with the neopragmatic cause; and the *historical recontextualization*, to read Foucault's philosophy in an unusual way, so that its philosophical proposal becomes more attractive. For Rorty, *self-care* is at odds with his solidary utopia, as Foucault only projects the *ironist's* ideas, concerned only with his private perfection, staying away from the *liberal*, who considers cruelty among human beings the worst thing to do. Such a context of private perfection only refers to the desires of a *strong poet*, a novelist with useless narratives for the proposal of self-creation. Rorty *redescription* Foucault's vocabulary in order to be useful for social hope, while becoming an edifying philosopher of his *solidary utopia*.

Keywords: Rorty; Foucault; Liberal Ironist; Self-creation; Take care of yourself.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	11
2 FOUCAULT NA PERSPECTIVA DE RORTY	17
2.1 A apropriação de Rorty da filosofia foucaultiana: a busca pelo <i>ironista liberal</i>.....	19
2.1.1 A perspectiva neopragmática do <i>poder</i> enquanto subsídio para o idealismo cultural.....	22
2.1.2 O idealismo histórico: entre Foucault e Rorty	23
2.1.3 A importância da figura do <i>ironista liberal</i>	25
2.1.4 Entre o neopragmatismo e o poder	27
2.2 A recontextualização histórica de Rorty: uma tentativa de edificar Foucault.....	29
2.2.1 Percepções acerca da <i>redescrição</i>	30
2.2.2 Rorty <i>versus</i> Foucault	32
2.2.3 As instituições sociais diante do discurso de poder e a proposição de uma <i>rede de crenças e desejos</i> alternativa	35
2.3 Uma <i>redescrição</i> de Rorty sobre Foucault: o paradoxo entre a identidade moral e autonomia privada.....	38
2.3.1 As duas perspectivas de Foucault por Rorty: uma proposta de <i>redescrição</i>	39
2.3.2 A utilidade da teoria foucaultiana para uma política com base na conversação.....	41
3 INTERPRETAÇÕES ENTRE FOUCAULT E RORTY	45
3.1 Percepções acerca do público e do privado: a <i>utilidade</i> neopragmática.....	47
3.1.1 O perspectivismo do vocabulário foucaultiano: edificação ou continuidade?	48
3.1.2 A busca pelo <i>cavaleiro da autonomia</i> : um Foucault deweyano.....	50
3.1.3 Foucault: a desilusão por uma filosofia pública e compartilhada.....	53
3.2 Michel Foucault: o <i>poeta forte</i> contra a utopia solidária de Rorty.....	57
3.2.1 A deliberação neopragmática: o erro de Foucault	58
3.2.2 A falha de Foucault como <i>poeta forte</i> : o <i>cuidado de si</i> distante da solidariedade humana	61
Considerações finais	66
REFERÊNCIAS	69

1 INTRODUÇÃO

Os filósofos Richard Rorty e Michel Foucault não estabeleceram diálogos ou debates entre si. O que temos são registros de uma certa relação ambígua por parte do filósofo norte-americano em relação ao filósofo francês. Isso porque, os comentários críticos do neopragmatista sobre alguns aspectos da filosofia foucaultiana oscilam entre a afinidade e a divergência.

Antes de iniciarmos a discussão propriamente dita, faremos uma breve contextualização biobibliográfica dos dois filósofos acima mencionados. O filósofo francês Paul-Michel Foucault nasceu em 15 de outubro de 1926 em Poitiers – França. Precocemente, em 1930, ingressa no Liceu Henri-IV de Poitiers, estudando até meados de 1940, lá foi revelado como um aluno formidável passando a estudar, então, filosofia. Em 1943, consegue o título de bacharelado em filosofia pelo Colégio *Saint-Stanislas*, contrariando os desejos de seu pai, que gostaria que Foucault se tornasse um médico renomado. Por volta de 1946, o espírito de um suicida aflora o francês, caso este, que muitos atribuíam à sua homossexualidade. Já em 1948, estudando na *École Normale Supérieure*, Foucault em condição de aluno, conhece Louis Althusser, seu professor, acabam se tornando grandes amigos. A formação acadêmica de Foucault continua e, em 1948, com apenas 22 anos, licencia-se também em Psicologia.

Depois de realizar alguns cursos com o próprio Lacan, o filósofo francês publica o livro *Maladie mentale et personnalité* (1954). Já na condição de professor, se torna um grande pesquisador na área da loucura, em relação à época clássica. Em 1965, faz sua primeira viagem ao Brasil, com o intuito de participar de reuniões de grupos de estudo em São Paulo sobre seus principais escritos na época. Entre suas principais publicações encontram-se *Les mots et les choses* (1966) e *Archéologie du savoir* (1968). Depois da morte de Jean Hyppolite, a quem Foucault tinha enorme admiração por ser seu professor, acaba assumindo a vaga de professor no *Collège de France* no dia 2 de dezembro de 1970, com a aula inaugural *L'ordre du discours*.

Já o filósofo norte-americano Richard Rorty, nasceu em 1931, na cidade de New York, estado de New York, no Estados Unidos, vindo a falecer em 2007, na Califórnia (EUA). Rorty cresceu em Nova Jersey. Aos 15 anos seus pais lhes enviaram para a Escola Universitária Hutchins, na Universidade de Chicago, em três anos, acabou graduando-se. Em 1952, terminou o mestrado em filosofia em Chicago e ingressou na Universidade de Yale para fazer o doutorado, concluindo em 1956. Foi um filósofo analítico, inicialmente, trabalhando conceitos de *potencialidade* por Aristóteles e pelos racionalistas. O seu modo de trabalhar requeriria um diálogo com duas tradições filosóficas, a filosofia continental e a filosofia analítica.

Entre as décadas de 1960 e 1970, teve grande prestígio intelectual pelo proferimento de palestras de filosofia analítica e história da filosofia na Universidade de Yale. Em 1982, após intensos debates sobre a filosofia da mente, enfatizando noções filosóficas que adotam vocabulários diferentes, mais especificamente históricos e linguísticos, propõe uma reviravolta filosófica, iniciada em *The linguistic turn* (A virada linguística) de 1967, sendo trazida à tona em *Philosophy and the mirror of nature* (A filosofia e o espelho da natureza) de 1979, mostrando como a mente seria como um grande espelho, que contém várias representações da realidade, oriundas da tradição filosófica, e que após lida, deveria ser (re) interpretada para propósitos edificantes relacionados a política cultural.

Algumas das principais obras de Rorty são: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Philosophy and Social Hope* (2000) e os quatro volumes de seus *Philosophical Papers: Objectivity, Relativism and Truth* (1991), *Essays on Heidegger and Others* (1995), *Truth and Progress* (1998) e *Philosophy as Cultural Politics* (2007).

Diante o exposto, o presente trabalho centra-se na interpretação de Rorty, sobre alguns aspectos mencionados dentro da filosofia de Foucault, que causam uma certa incongruência que privilegia um aparente projeto privado, de autocriação, podendo ser paradoxal e cruel, caso não seja especificado seu propósito para os fins humanos e solidários (RORTY, 2007).

A proposta central da presente pesquisa é apresentar a crítica de Richard Rorty a Michel Foucault. Os dois não chegaram a trocar críticas diretamente, o que temos são menções de Rorty às obras filosóficas foucaultianas (RORTY, 2007).

Para realizar essa investigação, tornou-se necessário a análise de algumas obras de Richard Rorty, como *Contingência, ironia e solidariedade* (2007), na qual são feitas algumas referências ao filósofo francês. Nesse sentido, primeiramente será discutido, dentro do âmbito do neopragmatismo, o que seria esse expediente de exaltar determinados elementos e diminuir a ênfase sobre outros, que acaba constituindo uma das principais características do método filosófico da *redescrição*.

Para tal feito, Rorty utiliza algumas técnicas *ad hoc* com o auxílio de um certo número de ferramentas linguísticas para galgar a *redescrição* filosófica. Dentre elas, usaremos a *recontextualização* histórica, por ser uma capacidade que Rorty tem de ler textos filosóficos de forma inusitada, com o objetivo de mostrar que os mesmos problemas filosóficos são opcionais e não perenes, bem como a *apropriação*, que seleciona cuidadosamente algumas citações do teórico ao qual pretende rebater, e a *utilidade*, para afirmar que tais obras são flexíveis para serem modificadas com o objetivo de atender às demandas humanas (SILVA, 2019b).

O filósofo polonês Wojciech Malecki (2011), estudioso do pragmatismo clássico e contemporâneo, argumenta que, no decorrer de sua vasta produção teórica, Richard Rorty criticou algumas vezes o pensamento político de Michel Foucault. O problema, conforme essa interpretação, é que as diferentes críticas rortyanas podem ser consideradas como excludentes entre si. Tal observação sugere a existência de falhas pontuais na interpretação do filósofo norte-americano sobre o filósofo francês ou algumas distorções propositalis por parte do neopragmatista. Diante o exposto, a presente pesquisa é centrada na crítica de Rorty a Foucault, tendo o objetivo de apresentar possíveis incongruências, correlações ou afinidade entre ambos.

A pesquisa relacionada à leitura rortyana de Foucault baseia-se em interpretações neopragmatistas acerca dos postulados filosóficos, que incluem a historiografia, o *poder*, o *biopoder* e a ética do *cuidado de si*. A crítica, em sua maior parte e tema dessa pesquisa, consiste em se apropriar das formas de emancipação autônoma que excedem o quesito de ambição política, fundamentada por uma busca em prol de um excesso de autonomia privada, que caracteriza os desejos do *ironista* (RORTY, 2007).

Nesse sentido, formulamos o problema da nossa análise: a crítica rortyana acerca da filosofia foucaultiana é baseada em erros conceituais de interpretação ou configura uma distorção proposital (*redescricao*) de Rorty em relação à busca incessante de Foucault por mais autonomia privada?

Embora haja algumas divergências teóricas entre ambos os filósofos, a interpretação de Rorty sobre Foucault não se caracteriza por imprecisões interpretativas e sim por uma nítida opção em *redescrever* parte das principais ideias do filósofo francês em versões que pudessem ser melhor articuladas aos seus propósitos neopragmatistas.

O procedimento exploratório da investigação é de natureza bibliográfica, porque consiste basicamente no estudo e interpretação de textos, recurso tradicionalmente utilizado nos estudos acadêmicos das áreas de ciências humanas. No âmbito do procedimento metodológico da presente pesquisa qualitativa, será privilegiada a interpretação hermenêutica dos textos filosóficos, já que o filósofo neopragmatista Richard Rorty irá criticar a abordagem teórica de Michel Foucault.

A proposta ficará centrada nas produções teóricas dos dois filósofos, Michel Foucault e Richard Rorty, e quando necessário de alguns comentadores. Em conformidade com a nossa delimitação temática, nossa pesquisa não propõe a realização de uma investigação ampla em torno da produção teórica mencionada acima, mas apenas um estudo centrado em textos específicos dos filósofos mencionados e que tenham relação com o tema da nossa pesquisa.

Dessa maneira, o objeto de análise recai sobre o estudo de alguns textos de Rorty (livros, ensaios e etc.), tais como: *Philosophy and Social Hope* (2000), *Verdade e Progresso* (2005), *Contingência, ironia e solidariedade* (2007), entre outros, nos quais o filósofo norte-americano aborda temas relacionados ao campo a ética, da política, da cultura e da filosofia social, bem como as entrevistas, livros e artigos de Foucault como: *A hermenêutica do sujeito* (2010), *Vigiar e punir* (2014), *Microfísica do poder* (2017), nos quais aborda temas relacionados ao *poder*, *biopoder* e a ética do *cuidado de si*.

Dessa maneira, dentro do entendimento do filósofo neopragmatista, será perceptível elencar as principais críticas da pesquisa filosófica de Foucault. Para que possamos entender melhor o desfecho dessa análise, especificaremos alguns aspectos basilares que levam até a crítica de Rorty.

No primeiro momento, realizamos uma pesquisa bibliográfica com o intuito de fundamentar ou contestar a crítica de Rorty a Foucault. A intenção foi a de observar como eram tecidos tais elogios ou críticas dentro do escopo da filosofia de Michel Foucault. Tal aspecto norteador possibilitou a listagem de vários elementos filosóficos que subsidiaram como Rorty procedia, a cada instante, a *apropriação* filosófica dos textos do filósofo francês, realizando ao mesmo tempo uma *recontextualização histórica* da teoria foucaultiana. Desse modo, utilizamos algumas obras para dar suporte à presente pesquisa, como: *The linguistic turn* (1967), *A filosofia e o espelho da natureza* (1994), *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2* (1999), de Rorty, assim como *Ética, sexualidade, política* (2010b) e *A arqueologia do saber* (2013), de Foucault.

Nesse sentido, alguns comentadores se fizeram necessários para que conseguíssemos compreender, mais a fundo, como a crítica era realizada na tentativa de redescrever a filosofia foucaultiana para uma proposta filosófica mais edificante. Conforme exposto, tornou-se necessária a adoção de algumas outras ferramentas linguísticas, como a *utilidade* e a *redescrição*. Desse modo, a ênfase recai sobre a capacidade de Rorty de exaltar ou criticar alguns postulados filosóficos de Foucault, para que, enfim, pudesse ser lido como um filósofo edificante. Assim, utilizamos leituras como: *Objetivismo, relativismo e verdade* (1997), *Philosophy and Social Hope* (2000), *Contingência, ironia e solidariedade* (2007) e *Filosofia como política cultural* (2009), de Rorty, assim como: *A hermenêutica do sujeito* (2010) e *Microfísica do poder* (2017), de Foucault.

A dissertação está estruturada em dois capítulos. No primeiro capítulo, faremos a apresentação da interpretação filosófica que Richard Rorty tem de Michel Foucault. Para isso, será exposto um estudo referente aos ensaios, textos e artigos do filósofo norte-americano, ou

pelo menos as partes mais importantes que fazem referência ao filósofo francês, assim como dos textos e cursos ministrados pelo último. Dessa forma, trataremos de uma inclinação do pensamento de Foucault sobre sua concepção ideológica, sempre procurando correlacionar com as ideias de Rorty.

Tornar-se-á perceptível que Rorty enseja alguns elogios e, em outros momentos, críticas à forma como Foucault (2017) fez emergir tanto os discursos de *poder* e *biopoder*, respectivamente, bem como uma ética exacerbada do *cuidado de si*, no posicionamento do neopragmatista (RORTY, 2007). Para tanto, o filósofo norte-americano irá se utilizar de ferramentas linguísticas como a *apropriação* e *recontextualização histórica* para galgar a *redescrição*, uma forma que nos diz como a filosofia pode ser percebida para atender aos anseios de uma comunidade solidária, sem a prevalência dos mesmos problemas perenes de sempre, o que é ruim para debatermos problemas urgentes e relacionados à política cultural (RORTY, 2005). No contexto da obra *Contingência, ironia e solidariedade* (2007), Rorty diz que a ideia é que possamos olhar certos conceitos e teorias à luz de *vocabulários alternativos*, atingindo alguns propósitos úteis e solidários às necessidades humanas.

Nesse instante, também será evidenciado, através de alguns comentadores, contribuições relevantes acerca do que pensam esses dois filósofos sobre política, cultura, poder e instituições liberais. Desse modo, tal presunção ficará clara a partir de textos como: *Foucault and Rorty on truth and ideology: a pragmatist view from the left*, de Kumar (2005), assim como *If happiness is not the aim of politics, then what is? Rorty versus Foucault*, de Malecki (2011).

A medida em que os debates foram trazidos à tona, tornou-se perceptível a compreensão sobre essa postura de ora exaltar alguns expedientes ora realizar duras críticas a determinados pensamentos filosóficos, através das ferramentas linguísticas utilizadas por Rorty, visíveis no artigo *A caixa de ferramentas conceituais de Richard Rorty: o uso de técnicas ad hoc*, de Silva (2019b).

Assim, o âmbito da pesquisa também tem como premissa conjecturar a ética do *cuidado de si* e dos outros de Foucault, dentro da perspectiva da *redescrição* de Rorty, para uma proposta de solidarismo humano, percebendo, paulatinamente, se Foucault é um “cavaleiro da autonomia” (alusão que Rorty faz ao comparar Dewey com o filósofo francês) (RORTY, 1999).

Nesse sentido, Rorty (2007) defende que Foucault (2010), ao propor o *cuidado de si*, faz referência somente a uma busca por uma espécie de autoperfeição privada, algo completamente fora do contexto de uma cultura mais solidária, e, por isso, deve ser comparado a um *ironista*, alguém que tem um incessante desejo por autocriação, contrário aos preceitos de uma comunidade mais justa, o que seria edificante. Dessa maneira, a ideia é que Foucault

pudesse trazer uma espécie de vocabulário moral do “nós”, sem perceber que todas as comunidades culturais, tal como a liberal, exercem o *biopoder*, o que seria bom para se acreditar (RORTY, 2007).

O segundo capítulo tornará evidente a crítica na qual Rorty compara Foucault ao *poeta forte* descrito por Longford (2001), como alguém que vive num conflito teórico com seus antecessores, superando a influência estabelecida por eles, inserindo a si mesmo em uma abordagem dentro da tradição filosófica, criando uma originalidade interpretativa incompatível com a política cultural atual. Desse modo, fica distante de um desejo neopragmático, o de que a filosofia foucaultiana pudesse ser equiparada com a filosofia social de Dewey, comparando-o a um *cavaleiro da autonomia*, que tem a função social de mensurar desejos públicos e privados, independente de qual sociedade os seres humanos pertençam (RORTY, 1999).

Diante ao exposto, Rorty redescreve Foucault para ser utilizado dentro de sua utopia solidária, já que se torna compreensível que a maneira como o filósofo francês propõe a ética do *cuidado de si*, para Rorty, apenas recai num erro corrente da tradição filosófica, o de debater os mesmos problemas inúteis para o campo da política cultural. É através da *redescricao* que o neopragmatista lê Foucault à luz de *vocabulários alternativos*, procurando concatenar a proposta ética do filósofo francês, do *cuidado de si*, com o da política liberal, por meio de bons preceitos solidários para todos os concidadãos (RORTY, 2009). Desse modo, temos, nas obras de Rorty, um Foucault redescrito, conforme os interesses e esperanças do filósofo neopragmatista.

2 FOUCAULT NA PERSPECTIVA DE RORTY

“[...] redescrever a nós mesmos é a coisa mais importante que podemos fazer.”

Richard Rorty, *Filosofia e o espelho da natureza*.

A proposta desse capítulo é apresentar a crítica que Richard Rorty realiza sobre o pensamento de Michel Foucault. Para isso, traçamos um estudo referente aos escritos do neopragmatista que fazem referência ao filósofo francês, no que concerne ao debate sobre conceitos como: poder, biopoder, política, cultura e autocriação, por exemplo. Para tanto, apresentaremos duas técnicas *ad hoc*: a *apropriação* e a *recontextualização histórica*. Ambas são usadas como ferramentas linguísticas, no contexto do método filosófico da *redescrição* de Rorty para, respectivamente, evidenciar a sua perspectiva acerca das ideias de determinados filósofos e propor uma alternativa para tais pensamentos no âmbito de seus propósitos neopragmáticos.

Dessa forma, trataremos inicialmente do pensamento político de Foucault, em conformidade com a proposta de Rorty de buscar sempre atingir objetivos falíveis e transitórios que beneficiem os seres humanos (CALDER, 2006). Como exposto, essa reviravolta neopragmática da política recai sobre o que seria bom para se acreditar em uma determinada comunidade, mas não em todas, deixando as discussões políticas em constante movimento, isto é, o que pode me servir hoje, amanhã poderia não ser mais útil e o que serve para uma dada cultura pode não servir para todas (RORTY, 2005).

Na abordagem de Rorty, a adoção das referidas técnicas *ad hoc* surge no instante em que ele necessita analisar um conceito, ideia ou teoria de um determinado filósofo, direcionando-as para os seus próprios objetivos. Por exemplo, para Foucault (2017), o *poder* sempre esteve presente para o constructo das sociedades, se utilizando de corpos docilizados para moldá-los a seu bel prazer, de acordo com as necessidades do Estado. Assim, Rorty apropria-se desse modo de pensar o poder para depois propor novas descrições que possam estabelecer novas facetas, dentro da sua própria filosofia (MALACHOWSKI, 2002).

O pensamento foucaultiano recai sobre a forma como os sujeitos são constituídos mediante um vocabulário supostamente universal, com base em um sistema de coerção

instituído pelo poder (RORTY, 2007). De acordo com essa ideia, o neopragmatista identifica em Foucault uma excessiva idiosincrasia para atingir a autocriação. Tal afirmação enfatiza a busca por uma espécie de autoperfeição privada do filósofo francês para uso exclusivo de si mesmo, que faria parte dos pressupostos do *ironista* (aquele que se volta somente aos desejos de autocriação), que segundo o neopragmatista, não seria bom para os desejos de uma comunidade mais solidária (RORTY, 2007).

A preocupação de Foucault (2017), de atingir o desejo de autocriação, não alcança as comunidades liberais, visto que, para ele, o *poder* emanado por este tipo de sociedade só gera *disciplina* e coercibilidade. Essa ênfase no *cuidado de si*¹ e dos outros, defendida no legado teórico tardio foucaultiano, é criticada pela concepção rortyana que visa conectar os objetivos individualistas do *ironista* com os objetivos comunitários do *liberal* (aquele que acredita que a crueldade é a pior coisa que poderíamos fazer), para constituir a figura do *ironista liberal*, alguém que oscila entre os desejos de autocriação e os desejos de que a crueldade entre os seres humanos possa cessar (RORTY, 2007).

A abordagem de Rorty em relação a Foucault, ora exaltando ora fazendo críticas ao seu pensamento, é motivo de interesse para alguns filósofos, tais como Kumar (2005) e Malecki (2011), que concordam com a *recontextualização histórica* neopragmatista da filosofia foucaultiana. Nesse sentido, é proposto que seria possível existir uma maneira de tornar os seres humanos melhores em um futuro próximo, desde que fosse percebido o modo como se constituem ou de como podem fugir, via de regra, dessa interposição coercitiva de condutas docilizadas por meio de novos *hábitos de ação*, que impliquem a constituição de novas e úteis *redes de crenças e desejos* para seu criar novos modos de autocriação (RORTY, 2007).

A discrepância entre o posicionamento dos dois filósofos aqui estudados torna-se evidente à medida em que identificamos uma nítida discordância entre a ênfase de Foucault (2017), em mostrar como somos sujeitados aos dispositivos de dominância instituídos pelo poder e a crítica de Rorty (2005), de que a teoria foucaultiana falha ao não dizer o que devemos fazer para sair desses assujeitamentos, algo que seria útil para uma cultura liberal.

O capítulo ainda conta com uma interpretação americana e uma outra francesa que Richard Rorty observa em Michel Foucault, por meio de uma identidade moral e de uma autonomia privada (RORTY, 1999). Ele tece críticas importantes ao pensamento de Foucault,

¹ A noção do *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*), é trazida por Foucault, com ênfase na obra: *A hermenêutica do sujeito* (2010), a partir de textos platônicos, dentre eles, o diálogo entre Alcibiades e Sócrates. O filósofo francês vai mostrar que, a partir de um encontro com o mestre, que exerce o papel de diretor da consciência, é possível que o sujeito se constitua livremente em contrapartida a um conjunto de verdades instituídas pelo *poder*.

por exemplo, para elucidar como constituir o seu desejo por autonomia privada sem, no entanto, se preocupar com os ideais liberais; isto é, sem desejar uma equidade dentro de todas as culturas.

Em síntese, esse capítulo apresentará uma interpretação neopragmatista acerca do pensamento filosófico de Foucault, objetivando a compreensão de suas principais ideias a partir da reestruturação do seu pensamento a partir das críticas e elogios feitos por Rorty.

2.1 A apropriação de Rorty da filosofia foucaultiana: a busca pelo *ironista liberal*

Nessa seção iremos abordar a *apropriação* que Rorty faz da posição política e ideológica de Foucault, dando ênfase à busca pelo *ironista liberal*. Desse modo, sua percepção é que o filósofo francês apresenta suas ideias sob um aspecto essencialmente privado, não correlacionado com outros indivíduos. Para o neopragmatista, esse é um ponto importante, considerando a sua identificação com a noção de comunidade liberal. Assim, ele considera útil que as discussões sejam transportadas para dentro do contexto da política cultural, conforme a sua argumentação em prol dos anseios do *ironista liberal* (SILVA, 2019b).

Em meio a essa ideia, Foucault contempla uma visão do *ironista* (aquele que está preocupado somente com os propósitos que edificam a si mesmo), isto é, sob a égide autocriacionista. Do ponto de vista comunitário, isso seria ruim porque insiste na “[...] descrição de si mesmos como estando em relação imediata com a realidade não-humana” (RORTY, 1997, p. 37). Assim, Rorty (2007) afirma seria preciso fazer a junção entre a figura do *ironista* e do *liberal* – trazendo à tona o *ironista liberal* – um ser humano que tem contribuições edificantes em busca da solidariedade como alicerce para um futuro melhor, tendo como objetivo evitar a crueldade.

A *apropriação* requer uma leitura que mensure as ideias filosóficas de um determinado autor para “[...] desestabilizar as práticas filosóficas tradicionais e convicções em vez de argumentar para os leitores sobre uma submissão racional [...]” (MALACHOWSKI, 2002, p. 50, tradução nossa). Dessa maneira, o neopragmatista acredita que Foucault se utiliza de crueldade (por considerar que só idealiza os projetos privados, sem ao menos se preocupar com a comunidade na qual está inserido), já que, para alcançar os propósitos humanos, seria necessário ver o que é atualmente útil para contemplar os seres que formam determinada cultura, presumindo ideais comuns, humanos e solidários (RORTY, 2005).

Nesse contexto, Kumar (2005) realiza uma investigação acerca da permanência da ideia de uma “falsa consciência” formada num âmbito de que determinados pensamentos fossem

tomados como Verdades² universais em dado contexto social, com o objetivo de apontar as falhas dessa concepção de sociedade.

Nesse sentido, a intenção neopragmática é mensurar o posicionamento de Foucault diante das formas de *poder* e verdade, dando uma conotação positiva a esse tipo de descoberta; porém, como não consegue mostrar como isso evitaria o sofrimento, acaba não considerando relevante tal façanha filosófica.

Grande parte da obra de Foucault – a parte mais valiosa, a meu ver – consiste em mostrar que os padrões de aculturação característicos das sociedades liberais impuseram, aos integrantes destas, certos tipos de limitações com que as antigas sociedades pré-modernas não haviam sonhado. Por outro lado, ele não se dispõe a ver essas limitações como algo compensado pela redução do sofrimento [...] (RORTY, 2007, p. 119).

Assim, essa crítica que Rorty faz para Foucault, não gira em torno da contribuição foucaultiana para mostrar como as culturas foram manipuladas por *instituições de sequestro*³, que manipulavam ações corriqueiras do cotidiano; mas sim, do que as sociedades liberais representam para Foucault, que acaba conseqüentemente não percebendo tal sociedade, dentro da contemporaneidade, com a capacidade de mitigar todos os perigos percebidos pelo filósofo francês, algo que Rorty já percebia como útil para diminuir o sofrimento entre os seres humanos.

A intenção que Rorty tem, é de mostrar como Foucault é induzido a continuar a trilhar o caminho da tradição filosófica, ao enveredar por uma investigação historiográfica, que nada ajuda em tornar o sujeito solidário com outros seres humanos (RORTY, 2007). Nesse sentido, a caracterização pela busca por tal arquetipo filosófico só constata um incessante desejo por objetividade filosófica, que não contempla o viés da solidariedade humana, só observa basicamente alguns aspectos analíticos e desnecessários para a filosofia social (RORTY, 1997).

Conquanto nós estamos buscando solidariedade, não perguntamos pela relação entre as práticas de uma comunidade escolhida e algo fora dessa comunidade. Conquanto buscamos objetividade, nós nos distanciamos das pessoas que atualmente nos rodeiam [...] (RORTY, 1997, p. 37).

² Rorty toma a noção de Verdade, com “V” maiúsculo, como aquela que é oriunda do representacionismo filosófico, que engendra como uma inserção do que é perene. Já a verdade com “v” minúsculo, condiz com a verdade que pode ser (re) descrita, em consonância com os propósitos humanos atuais e que tenham *utilidade* para que a crueldade possa cessar (CALDER, 2006, p. 14-16).

³ Foucault lança a noção de *instituições de sequestro*, como instituições que se utilizam de aparatos disciplinadores que produzem assujeitamentos, deixando-os com os corpos docilizados e impedidos de se constituírem livremente (FOUCAULT, 2014).

Essa busca pela objetividade é inadequada para nortear a maneira como uma sociedade deveria ser constituída. Embora Foucault se distancie dessa perspectiva de objetivismo político, dentro de um contexto cultural, sua opção de privilegiar somente a si mesmo, termina por negar o que seria útil socialmente, em prol de uma “[...] tentativa de contato com o não-humano que anteriormente chamei de ‘o desejo por objetividade’” (RORTY, 1997, p. 39). Assim, despertaria esse desejo de estar em um mundo sem solidariedade, privilegiando a objetividade.

O vocabulário ao qual Rorty ensejaria para Foucault, é um obstinadamente atraente para alcançar a todas as comunidades culturais, prezando por um solidarismo humano que iria de acordo com a figura do *ironista liberal*. Para tanto, esse vocabulário moral não seria pautado na razão, mas sim no sentimento de ligar o ser humano a sua própria cultura.

O vocabulário moral do “nós” ao qual estamos aliados é produto do sentimento, não da razão; do afeto, não do efeito. O sentimento pode motivar, a razão não pode. A solidariedade humana, um objetivo que define a “nós”, os social-democratas” (ou, com mais regularidade, “nós”, os liberais”), não tem fundamentos verticais para fazer de cada ser humano, de algum modo, algo merecedor de respeito como ser humano. Ao contrário, a “humanidade” torna-se uma noção de tendência flexível e sentimental, dependente do quanto podemos estender nosso sentido do “nós” – dependente de notarmos similaridades entre “nossas” práticas e aquelas de outras culturas, que até aqui presumimos que são diferentes (CALDER, 2006, p. 52).

Nesse sentido, a inércia filosófica foucaultiana em não estar atrás do vocabulário moral do sentimento, para o filósofo norte-americano, o incomoda e aumenta a sua certeza de perceber que o que existe é a percepção de um distanciamento entre objetividade e solidariedade, pelo filósofo francês, observando, nesse entorno, uma mediação necessária para elevar mais propósitos úteis, numa inspiração que traga ao corpo social objetivos contingentes e triviais ao seu bom uso prático (RORTY, 1997).

Aqueles que desejam fundar a solidariedade na objetividade – chamo-os de “realistas” – têm de construir a verdade como correspondência à realidade. Assim, eles precisam construir uma metafísica que tenha espaço para uma relação especial entre crenças e objetos, uma relação que diferenciará as crenças verdadeiras das falsas (RORTY, 1997, p. 38).

A ideia que Rorty tem de Foucault é permeada pelo contexto da objetividade enquanto pressuposto para a vida social que, segundo o filósofo norte-americano, é inadequada para o convívio comunitário, pois é pautada pela prioridade conferida ao desejo de autocriação. Destarte, a formação social é vista em meio a uma análise conturbada, a partir de uma interpretação de Rorty da filosofia foucaultiana, relacionado a esse desejo por objetivismo dentro de instâncias específicas, como no caso do *poder*, que iremos discutir a seguir.

2.1.1 A perspectiva neopragmática do *poder* enquanto subsídio para o idealismo cultural

Segundo Rorty, o posicionamento de Foucault acerca da consecução do *poder* apenas descobriu como ocorreu o processo de manutenção de regras sociais por milênios. Existe uma certa predisposição de alguns filósofos a darem determinados posicionamentos sobre a historicização para o idealismo cultural, ficando confinados a esse mero percurso metodológico. A partir de uma análise minuciosa entre o pensamento de Foucault e Rorty, é possível observar a pretensão de como ocorrem essas práticas austeras (rigorosas) de idealismo de uma cultura para outra (KUMAR, 2005).

Dessa maneira, em referência ao contexto histórico e cultural permeado pela ideologia social, Rorty concorda com Foucault no que diz respeito à manutenção dos processos de socialização ao longo dos tempos (KUMAR, 2005). Foucault objeta incessantemente que a rotulação dos sujeitos nas sociedades acontece por várias instituições e não somente as econômicas, como, por exemplo, no caso das psiquiátricas, que subsidiam uma forma de doutrinação mental dos sujeitos tidos como *anormais* (FOUCAULT, 2014).

Foucault, no entanto, compartilha com Marx e Nietzsche a convicção de fomos longe demais para que a reforma funcione – de que há necessidade de uma convulsão, de que nossa imaginação e nossa vontade estão tão limitadas pela socialização que recebemos, que somos incapazes sequer de provar uma alternativa à sociedade que temos agora (RORTY, 2007, p. 121-122).

Nessa contribuição para alicerçar a manutenção de regras e dominância, o que é válido em determinadas culturas, não é em outras, serve de reflexão para a pesquisa em filosofia, abrange um ponto categórico de Foucault (RORTY, 2005). O neopragmatista acaba reconhecendo tais contribuições desse tipo de investigação.

Como Foucault, Nandy vê a cultura criada no Ocidente pela ciência moderna como diferente das “culturas tradicionais” pelo fato de “ciência moderna já ter construído uma estrutura de isolamento quase total, em que os próprios seres humanos, com toda a sua experiência moral e com todo o seu sofrimento, foram transformados em objetos, em coisas e processos a serem vivissecionados, manipulados ou corrigidos (RORTY, 2005, p. 240).

Para Rorty, a ideia que Foucault trouxe de como os seres humanos foram manipulados, e continuam a manifestar um rol de condutas docilizadas, da ordem *saber-poder*, elencados a partir de seu estudo arqueológico por meio de discursos e enunciados, evidenciam tal contexto sistêmico de dominância (FOUCAULT, 2013). Nesse sentido, por possuir experiências ruins com comunidades liberais, o filósofo francês considerava todas elas perigosas para a

emancipação social; e isso incomodava visivelmente o filósofo neopragmatista, que afirmou que a sentença que ele menos gosta em Foucault é a seguinte: “Acho que imaginar outro sistema é estender nossa participação no presente sistema” (RORTY, 2005, p. 415).

Desse modo, tais descrições não seriam relevantes para a função social que a filosofia deve ter. Rorty reconhece a contribuição significativa para todos esses desdobramentos que Foucault apresenta; porém, não a considera como relevante para a aplicação na política cultural, pois isso requereria uma propensão em voltar os aspectos historiográficos para a filosofia social: “[...] a ideia da perda da ‘História’ como um termo que nós, intelectuais, podíamos usar em nossas autodescrições para renovar nossa certeza de que temos uma função social, de que o que fazemos é relevante para a solidariedade humana” (RORTY, 2005, p. 291).

Mais adiante, ficará claro como ocorre a utilização das ferramentas linguísticas para a necessidade contingencial da filosofia edificante enquanto suporte para descrições alternativas da teoria foucaultiana.

2.1.2 O idealismo histórico: entre Foucault e Rorty

O idealismo histórico de Foucault concorda que existe uma prática mantenedora de uma certa conduta social, dotada de contornos normativos necessários para perpetuar as formas de dominância, que por sua vez são estabelecidas entre um processo intelectual mais básico e o do poder das instituições em seu sentido *lato* (FOUCAULT, 2017). Nessa perspectiva, em contrapartida, o filósofo neopragmatista acredita que “[...] ficamos mais receptivos à ideia de que boas ideias podem vir de qualquer lugar, de que elas não são prerrogativa de uma elite nem estão associadas a nenhum *locus* de autoridade”. (RORTY, 2005, p. 232).

É a partir dessa ideia de verdade que Rorty identifica uma análise essencialista na filosofia de Foucault, como uma forma de conceber a idealização política, embasada em uma crítica à tradição que manteve o controle sobre os sujeitos, expondo pontos importantes da concepção da falsa consciência; uma vez que se caracteriza como mais uma forma de verdade trazida à tona para perpetuar as formas de controle social. No entanto, Rorty (2007) afirma que tal abordagem é inadequada, pois serve apenas para nossa compreensão do problemas sem exaltar a utilização social.

Se pudéssemos abandonar a busca dessa pseudociência e parar de usar a “História” como o nome do grande objeto indistinto que deve ser explicado por teorias amplas, poderíamos ler Bentham, Marx, Veblen e, hoje, Foucault, como pessoas que nos ajudaram a compreender como nos enganamos no passado, e não como pessoas que nos dizem a coisa certa a ser feita no futuro (RORTY, 2005, p. 300-301).

A interpretação rortyana, em relação à filosofia foucaultiana, exige uma correlação entre os seus três domínios: *Arqueologia do Saber*, *Genealogia do Poder* e *Estética da Existência*.

A *Arqueologia do Saber* trata de um conceito a partir do qual Foucault procurou compreender como momento “[...] “da percepção”. Essa expressão é usada por ele não num sentido psicológico ou fenomenológico, mas no sentido de um saber que está aquém de um conhecimento sistematizado” (VEIGA-NETO, 2017, p. 43).

Na *Genealogia do Poder*, ele ressalta a “[...] ênfase na busca do entendimento acerca dos processos pelos quais os indivíduos se tornam sujeitos como resultado de um intrincado processo de objetivação que se dá no interior de redes de poderes, que os capturam, dividem, classificam” (VEIGA-NETO, 2017, p. 55). A respeito disso, Rorty observa a importância da historicidade dos mecanismos criacionistas do humano ao longo da constituição das sociedades (MALECKI, 2011). Rorty destaca que a rejeição de Foucault às democracias burguesas decorre do fato de elas serem consideradas como essencialmente voltadas à manutenção do poder e por serem estritamente opressivas. Entretanto, o filósofo neopragmatista objeta que nem todas as formas de democracia burguesas serão necessariamente assim.

Já no âmbito da *Estética da Existência*, Foucault tenta subsidiar na contemporaneidade uma retomada dos ideais greco-romanos que procurava dar contornos éticos e estéticos às vidas dos indivíduos através das práticas de si (MOTA, 2017). Todavia, Rorty não concorda com tal proposta foucaultiana em virtude da demasiada ênfase conferida à metas individuais em detrimento propósitos comuns da sociedade.

Nessa perspectiva, Rorty enfatiza que a realidade deve ser pensada de acordo com as necessidades humanas, enveredando para ambientes cujos vocabulários seriam postos em “jogos de linguagem” aos quais seria possível interpretar e descrever (KUMAR, 2005). Assim, o filósofo norte-americano parte do princípio de que: “Precisamos de uma redescritção do liberalismo como esperança de que a cultura como um todo possa ser ‘poetizada’, e não como a esperança iluminista de que ela possa ser ‘racionalizada’ ou ‘cientificizada’”. (RORTY, 2007, p. 103).

O filósofo norte-americano parte do pressuposto da utilização de ferramentas linguísticas capazes de transformar ou até mesmo desestabilizar práticas filosóficas oriundas da tradição. Para tanto, parte do pressuposto de que a linguagem age de maneira a subsidiar vocabulários alternativos para o desenvolvimento de crenças que possam abrir os caminhos para uma verdade contingencial e também para que o sujeito possa ver o mundo sem barreiras ideológicas, como se fossem pensamentos que espelhassem apenas as contingências históricas,

e, acaba chamando esse jogo linguístico de metáfora⁴, deixando de espelhar as mesmas contingências históricas (RORTY, 1994).

Essa visão do espelho da realidade parece repousar na ideia de que podemos transcender as vicissitudes da linguagem para poder viver, finalmente, livres de nossa enculturação historicamente específica, que crenças, sentenças ou proposições correspondem ao que o mundo é realmente em si mesmo, como seria de qualquer maneira, além dos nossos modos de descrição e categorização. Mas essa ideia de espelhar a essência sem palavras das coisas é exatamente o que os pragmáticos sugerem que podemos pensar (KUMAR, 2005, p. 51, tradução nossa).

Desse modo, como uma nova forma de proposição linguística, seria possível observar como a verdade, a ideologia e a política foram concebidas como noções representacionistas da realidade e de como é necessário nos libertar dessas noções para investir na proposição de projetos que são tão autocriacionistas quanto comunitários.

2.1.3 A importância da figura do *ironista liberal*

No preâmbulo de aliar os pressupostos da autocriação com os fins comunitários, que tende a criar narrativas para uma comunidade justa, Rorty cria a figura do *ironista liberal*, isto é, aquele que detém uma característica que possibilita perceber a ascensão tanto dos desejos públicos como dos privados, sem que um possa ferir as preferências do outro.

Tomo minha definição de “liberal” de Judith Shklar, para quem liberais são pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos. Uso “ironista” para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais [...] Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos, impossíveis de fundamentar, sua própria esperança de que o sofrimento diminua, de que a humilhação dos seres humanos por outros seres humanos possa cessar (RORTY, 2007, p. 18).

Rorty propõe que a verdade atual, seja do ponto de vista do *ironista*, seja do *liberal*, não pode servir de alicerce para uma comunidade futura, por isso é necessário ser coerente com o que se busca dela, do ponto de vista do *ironista liberal*, a fim de que não se torne ideológica e sem significado; mas, sim, para buscar propósitos que tenham relevância para uma dada cultura. Daí parte a importância da compreensão da figura do *ironista liberal*.

⁴ O filósofo neopragmatista toma a noção de metáfora, como algo inicialmente estranho, esquisito, e, aparentemente, sem utilidade para um debate filosófico. Para Rorty, o progresso linguístico só acontece quando mudamos nossa maneira de falar. A partir desse instante, é possível incorporar esse verbete estranho, em primeiro momento, às nossas necessidades contingenciais. Desse modo, a metáfora ganhar valor *literal*, acomodando o vocabulário estranho em *vocabulários alternativos* para se usar (CALDER, 2006, p. 38-40).

Na visão de Rorty, Foucault é um ironista que só idealiza a sua própria existência e promove ideais privados e autocriacionistas, sem, no entanto, se preocupar com o outro. Em outros termos, as propostas do filósofo francês resumem a “[...] tentativa de Foucault ser um ironista sem ser liberal” (RORTY, 2007, p. 123). Essa incongruência filosófica, que não torna Foucault edificante se caracteriza pela definição do ironista:

Definirei o “ironista” como alguém que satisfaz três condições: (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, tomados como finais por pessoas ou livros com que ele deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade dos outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo (RORTY, 2007, p. 134).

Filósofos ironistas, não dizem como poderia ser bom pensar em algo a-histórico, se depara apenas com teorias já debatidas e as questiona; como Foucault, não cessa suas dúvidas com uma argumentação plausível, em vez disso, sempre questiona tais postulados; vislumbra apenas ele mesmo. Nessa perspectiva, a teoria foucaultiana mostra que o *poder* molda e dociliza os corpos, atribuindo uma verdade no sentido de uma manutenção de regras sociais que favoreceriam a uma dada comunidade dominante; e que os sujeitos devem se abster, em parte, desses *jogos de verdade* que causam a docilização das condutas, algo que, conseqüentemente, não permitirá o cuidado consigo mesmo (FOUCAULT, 2010).

O neopragmatista adverte que não se pode ultrapassar o próprio desejo com o risco de prejudicar os demais membros de uma cultura. O humano pode ter suas idiossincrasias, contato que estabeleça limites prudenciais para sua ética autocriacionista (RORTY, 2007). Dessa forma, é necessária a adoção de novos vocabulários que possibilitem a consecução de verdades necessárias às contingências atuais.

[...] se não levarmos a sério o ponto de vista de Rorty sobre a preocupação com a verdade ser nada mais, na prática, do que a preocupação com a justificação, corremos o risco de retornar ao representacionismo com todos os seus problemas (KUMAR, 2005, p. 58, tradução nossa).

Nesse contexto, a discussão é realizada através de uma tentativa de evitar apenas o entendimento da figura do *ironista* ou do *liberal*, visto que o prudente seria o entendimento da proposta da figura do *ironista liberal*, o que tornaria a sociedade mais solidária. Sobre isso, Rorty (2007, p. 125) observa “[...] que a única maneira de evitar a perpetuação da crueldade nas instituições sociais é maximizar a qualidade da educação, a liberdade de imprensa [...] as oportunidades de exercer influência política e coisas similares”. A possibilidade de ter

instituições que favoreçam a solidariedade humana, por exemplo, facilita a consecução de sujeitos preocupados não apenas consigo mesmos, mas também com os outros, esse é a ideia de uma cultura tolerante (RORTY, 2005).

Tal maneira de vislumbrar uma humanidade solidária tende a gerar um certo grau de tolerância e garantia que todos exerçam seus direitos e prerrogativas legais. Ao corroborar o pensamento do filósofo francês, Rorty (2007, p. 125) diz que “[...] Foucault temia – a possibilidade de as ‘culturas especializadas’ exercerem o ‘biopoder’”, isto é, o poder sobre a vida dos seres humanos, que podem ser frutos de uma manobra ideológica. E, para que isso não seja possível, as pessoas devem ter o anseio de atingir a proposta do *ironista liberal*, ensejando uma filosofia edificante: “[...] o discurso edificante é suposto ser anormal, tira-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres” (RORTY, 1994, p. 354).

Para evidenciar essa discussão acerca do *ironista liberal* e o discurso edificante, adentraremos agora em um ponto que compreende o neopragmatismo rortiano e as ferramentas coercitivas de poder, que Foucault compreende como dispositivos que impedem a proposta do sujeito ter um cuidado de si, que no contexto rortiano está relacionado aos desejos de autocriação dos quais se originam a figura do ironista.

2.1.4 Entre o neopragmatismo e o poder

O neopragmatismo é tido como uma corrente filosófica que adota uma visão antirrepresentacionista da realidade, bem como não se adequa ao modo como as crenças foram instituídas nas versões pregressas da tradição filosófica (SILVA, 2008). Para Calder (2006), Rorty sempre irá se utilizar de metáforas para fazer referência a essa questão, de certa forma, tentando pensar de uma maneira diferente ao que sempre fora tomando como verdade absoluta, (re) descrevendo a filosofia.

Assim, Rorty adota a noção de *vocabulários alternativos* para redescrever a filosofia sob pontos de vista diferentes, para entrelaçar, em forma de teias (uma espécie de metáfora em que tudo está interligado por fios que se conectam), a proposta de verdade e racionalismo, com fins úteis e solidários, trazendo a filosofia para uma função social por meio de um movimento (re) descritivo (KUMAR, 2005).

Os discursos (ou, usando a terminologia e os vocabulários de Rorty) devem ser vistos como redes de declarações e julgamentos inter-relacionados, incorporados nas práticas sociais e voltados para fins humanos (às vezes políticos) [...] Como os propósitos não são os tipos de coisas verdadeiras ou

falsas (embora possa haver bons ou maus propósitos), talvez faça sentido dizer que os discursos como um todo não são "nem verdadeiros nem falsos" (KUMAR, 2005, p. 65, tradução nossa).

A propagação de novos vocabulários acarretará novas maneiras de entendimento da verdade, como sendo algo promissor, dentro de humanidades específicas, não somente em sentido universal e estrito, o que geraria uma falsa consciência. A consequência de uma falsa atribuição investigativa para instituir vocabulários para fins políticos de uma verdade não humana e inútil⁵ poderia, certamente, criar ilusões dentro de uma respectiva comunidade, e Rorty vê em Foucault essa proposta de instabilidade social: “[...] (por exemplo Adorno e Foucault) que parecem voltar as costas às esperanças sociais de sociedades liberais” (RORTY, 2007, p. 148).

Nessa perspectiva, ao investir no sentido de uma busca errada para o que seria útil, por meio de explicações de mecanismos de dominação (poder), ao invés de dar prosseguimento a um sentido de políticas humanas que despertassem o pensamento em um sentido de verdade para o que fosse contingencial, a sociedade poderia gerar formas diversas de crueldade entre os sujeitos (RORTY, 2007).

Para Foucault, um dos efeitos dos "regimes de poder / conhecimento", na medida em que esses regimes criam ou perpetuam formas de dominação, é minar a liberdade ou autonomia das pessoas, despolitizando-as ou politizando-as de maneira a apoiar e não desafiar as existentes ou desenvolver estruturas de poder [...] (KUMAR, 2005, p. 66, tradução nossa).

É notório que existe uma luta contra a sujeição de povos dominados a partir do controle de normas coercitivas oriundas do poder, o que os permite criar práticas de si que os faz resistir a essa rotulação ilusória de uma aceitação de bem-estar social, por meio de programas de contribuição, serviços, interesses de determinados grupos, etc (FOUCAULT, 2017). Porém, essa aceitação se explica por uma questão de sobrevivência em meio às intempéries as quais a sociedade é submetida. Rorty (2007, p. 149) acaba percebendo em Foucault esse desejo por mais autonomia, em virtude da não aceitação de sujeições, mas considera isso apenas como inadequado para os propósitos humanos: “Teóricos ironistas como Hegel, Nietzsche, Derrida e

⁵ Em *Contingência, ironia e solidariedade* (2007), Rorty observa uma posição política insatisfatória para o progresso social da solidariedade em Foucault. Para o filósofo norte-americano, ao passo em que o filósofo francês apresenta alguns perigos da política liberal, como detentora de instituições sociais que impedem os sujeitos de se constituírem livremente, não estende seus desejos de cuidar de si e dos outros para esse tipo de sociedade, e isso, para Rorty, seria útil e edificante.

Foucault me parecem de valor inestimável em nossa tentativa de formar uma autoimagem privada, mas praticamente inúteis em matéria política”.

A percepção que Rorty tem de Foucault é que ele não subsidia um tipo de hábito de ação que privilegie a tolerância entre os ideais públicos e privados, já que acredita que o *poder* advindo de algumas comunidades, como as liberais, seria ruim. Nesse sentido, estender esse tipo de sistema seria alastrar ainda mais os mecanismos de ação do *poder*. Por fim, o neopragmatista alega que o filósofo francês só é capaz de criar um vocabulário pessoal e não compartilhado (RORTY, 2007).

2.2 A recontextualização histórica de Rorty: uma tentativa de edificar Foucault

Em conformidade com a sua estratégia de adoção de vocabulários alternativos, Rorty aborda a hermenêutica foucaultiana a partir de técnicas *ad hoc* precisas. Assim, conforme mencionado anteriormente, depois da *apropriação*, a nova ferramenta usada pelo filósofo norte-americano para redescrever Foucault é a *recontextualização histórica*, que possibilita uma discussão mais rica e difusa, dentro do contexto do pragmatismo (SILVA, 2019b).

Todavia, sua principal hipótese e contribuição no campo da historiografia da filosofia é a estipulação de um “gênero mais rico e mais difuso” do que os anteriores, por ele denominado de “história das ideias” [...] Assim, Rorty procura ler os grandes filósofos mortos de uma forma inusitada, que diverge da imagem mais ou menos consensual que a tradição filosófica ou os historiadores da filosofia contemporâneos têm de determinadores autores. A fim de dialogar com o filósofo do passado, a contribuição de tais autores é inserida em diversos contextos e redescrita na terminologia atual (SILVA, 2019b, p. 261).

Nessa perspectiva, evidenciamos que o exercício do poder (*dynastéia*) referido dentro do domínio da *Genealogia do Poder* e que perpassa pela descrição do estudo do *biopoder* de Foucault, impacta o pensamento do neopragmatista sobre a ética da constituição de si, pois “[...] a linguagem de Foucault é dizer que a verdade nunca pode ser separada do poder, mas que esse poder não é algo ruim em si. O poder de uma comunidade igualitária utópica para criar bons cidadãos via biopoder é uma coisa boa” (RORTY, 2000, p. 69, tradução nossa).

Rorty (2005), seguindo essa observação do processo linguístico do filósofo francês, concebe a verdade como algo promissor dentro do contexto social; porém, deixa claro que o poder não é algo ruim dentro da sociedade, desde que bem administrado, por alguém que tenha bons propósitos dentro da comensuração social. Diante desse pressuposto, é necessário que uma metarregra seja interposta dentro dos propósitos humanos para que edifiquem, de fato, esse

discurso de poder: “[...] metarregra: a regra de que alguém só pode sugerir mudar suas regras porque notou que as antigas não se encaixam ao assunto tema, que não são adequadas à realidade, que impedem a solução dos problemas eternos” (RORTY, 1994, p. 364).

Como no caso do filósofo francês, trata-se de recontextualizar uma ética que liberte os sujeitos dos aparatos coercitivos, então, o desafio de Rorty é verificar se sua interpretação é equivocada e tendenciosa, ou se constitui uma leitura criativa da filosofia foucaultiana que coaduna autocriação e justiça social.

2.2.1 Percepções acerca da *redescrição*

A *redescrição* é uma nova maneira para descrever alternativamente antigas questões, problemas e propostas filosóficas que já não respondiam mais às questões atuais, visto que aquilo que foi feito anteriormente já não é mais útil para o progresso social (RORTY, 2007). Esse método novo e (re) descrito é utilizado para ver os velhos conceitos filosóficos tradicionais à luz do que seria bom para se acreditar; mas é importante salientar que ele nos atenta para não desprezar completamente os velhos conceitos e teorias, e sim que os percebamos de uma maneira nova, edificante e útil para a filosofia social (CALDER, 2006).

O método consiste em descrever uma porção de coisas de maneiras novas, até criar um padrão de conduta linguística que tente a geração em ascensão a adotá-la, com isso fazendo-a buscar novas formas apropriadas de comportamentos não linguísticos – por exemplo, a adoção de um novo equipamento científico ou de novas instituições sociais. Esse tipo de filosofia não trabalha passo a passo, analisando um conceito após outro ou verificando hipótese após hipótese. Ela funciona, antes, de forma holística e pragmática. Diz coisas como “tente pensar nisso desta maneira”, ou, mais especificamente, “tente ignorar as questões tradicionais visivelmente fúteis, substituindo-as pelas questões novas e possivelmente interessantes” (RORTY, 2007, p. 34-35).

Assim, Rorty se debruça numa tentativa de redescrever a filosofia de uma forma em que não se preocupe unicamente em desvendar os mistérios da epistemologia, ciência ou religião a partir dos contornos de uma verdade absoluta na configuração de conhecimento “[...] as redesccrições não são *teorias*; elas não pretendem assumir uma posição crítica elevada, ou cavar abaixo da superfície das aparências; elas simplesmente redescrivem (CALDER, 2006, pp. 44). Em vez disso, tenta redescrever as antigas questões filosóficas à luz de sua utilidade para a política cultural. Ele ressalta que devemos partir de metáforas, testando possibilidades diversas até chegar a que nos é benéfica e, quando não servir mais, deve ser novamente (re) descrita (CALDER, 2006).

Ao passo em que o pragmatista utiliza metáforas, ele busca novas descrições para a *utilidade* do progresso social dentro de comunidades específicas. O intuito de tal percurso, é atender as demandas mais emergenciais, dentro de comunidades culturais diversas. Para tanto, a conversação deve ser frutífera, a linguagem clara e o vocabulário compreendido por todos os seres humanos, atendendo a todas as necessidades sociais.

As metáforas que o pragmático sugere que colocamos em [seu] lugar ... são aquelas do comportamento linguístico como a utilização de ferramentas, da linguagem como uma forma de nos agarrar às forças causais e fazer eles fazerem o que queremos, alterando a nós mesmos e nosso ambiente para que se ajuste a tais aspirações (CALDER, 2006, p. 27).

Nesse sentido, o neopragmatista chama esses filósofos que buscam tais alternativas, de historicistas, isto é, aqueles que têm compromisso com a esperança social; seres humanos com um compromisso que produz narrativas para a diminuição do sofrimento através de um progresso que privilegia a imaginação para a discussão de problemas mais ricos e difusos, ao invés das mesmas e inúteis questões perenes (RORTY, 2009).

O historicismo não vê utilidade na ideia de que existem problemas filosóficos recorrentes para a resolução dos quais os filósofos empregaram vários métodos. Essa descrição da história da filosofia deveria, penso eu, ser substituída por uma exposição de como os filósofos, assim como outros intelectuais, fazem sugestões imaginativas para a redescrição da situação humana; eles oferecem novas maneiras de falarmos sobre nossas esperanças e temores, nossas ambições e nossas perspectivas. O progresso filosófico não é, portanto, uma questão de problemas que são resolvidos, mas de descrições que são aperfeiçoadas (RORTY, 2009, p. 222).

O filósofo norte-americano faz menção ao que fora instituído pela tradição como algo desfavorável para nossa sociedade atual, proporcionando somente a interrelação entre o “eu” e o “outro” como um espelho e a “coisa” (a natureza) que ela reflete (RORTY, 1994). Em vez disso, não considera a verdade como algo passível de descoberta, como na proposta epistemológica, mas sim como algo a ser observado de acordo com as contingências históricas, culturais e atuais, formulada a partir de diferentes vocabulários.

Ao contrário, diferentes descrições, formuladas em diferentes vocabulários, simplesmente “nos ajudam a ver” (para utilizarmos uma das frases favoritas de Rorty) determinados campos de investigação de diferentes maneiras. As coisas estão lá fora, certamente separadas de suas descrições – mas são apenas nossas descrições que podem ser verdadeiras ou falsas, atraentes ou repulsivas, aceitáveis ou inaceitáveis (CALDER, 2006, p. 11-12).

Nessa perspectiva de mudança, a linguagem oferece um entendimento plausível, já que o que se espera é que um jogo linguístico construído hoje, mesmo sem total engajamento (metáfora), sirva como “unidades de significado” para a prática social do amanhã, perpassando sempre pelas necessidades sociais. O que se espera é que as descrições tenham um propósito edificante e sirvam para os propósitos humanos, solidários e específicos, mesmo que não sejam plenamente compreendidas hoje, mas que possam atrair o progresso social em um futuro próximo (CALDER, 2006).

A filosofia seguirá fazendo progressos desde que gênios continuem surgindo. Os projetos dos não-gênios, descartados como lixo, ajudam a limpar e preparar o terreno para esse surgimento. Ou, para mudar a metáfora, eles acrescentam adubo aos grandes montes de onde, com sorte, algo inesperado surgirá (RORTY, 2005, XIX).

Rorty ressalta que gênios possam adotar *vocabulários alternativos* que, com a devida narrativa, se torne útil para que algo inesperado e benéfico para o progresso cultural possa surgir. A partir desse contexto, tornar-se possível observar que a *redescricao* está voltada para um processo linguístico que tem como objetivo o desenvolvimento de novas práticas sociais por meio de um vocabulário que não seja universal e sim alternativo.

[...] ver a redescricao como um instrumento, e não como uma afirmação de se haver descoberto a essência. Com isso, tornou-se possível ver um novo vocabulário não como algo que se supunha substituir todos os vocabulários, algo que afirmasse representar a realidade, mas apenas como um vocabulário a mais, um projeto humano a mais, a metáfora favorita de uma pessoa (RORTY, 2007, p. 83).

Diante do exposto, a *redescricao* objetiva o progresso humano à medida em que procura (re) descrever os velhos conceitos e problemas filosóficos de maneira edificante, atualizando-os em conformidade com os propósitos humanos contingentes. Em cima dessa questão, a análise de Rorty sobre Foucault adota *vocabulários alternativos* por meio da *redescricao*, para questionar a teoria do *poder* e da ética do *cuidado de si* a fim de propor uma *recontextualização histórica* pertinente à sua filosofia social.

2.2.2 Rorty *versus* Foucault

Segundo Wojciech Malecki (2011), Rorty procura elucidar o pensamento político de Michel Foucault de forma a torná-lo mais conhecido na América, apresentando algumas críticas pertinentes ao presente debate. O filósofo polonês corrobora a interpretação de Rorty de que

Foucault diz erroneamente que poderia exercer uma conexão entre um núcleo de justificativas para formas particulares de vida social, sem considerar outros sujeitos da mesma cultura, justificando que Foucault repudiava todas as instituições sociais por exercerem o poder normativo.

A despeito dessa concordância sobre o erro foucaultiano, Malecki (2011, p. 107) também afirma que a críticas de Rorty à Foucault denota uma “[...] subestimação grosseira” [e que o neopragmatista] não foi “uniformemente crítico [...]”, sendo que apenas nos últimos escritos foram tecidos elogios ao filósofo francês.

A análise desse embate entre Rorty e Foucault, a partir da interpretação do primeiro sobre o segundo, contempla a produção teórica produzida nas décadas de 1970 a 1980⁶. A partir daí, o neopragmatista faz menção a Foucault como alguém útil para a sua investida contra a prevalência metafísica e epistemológica na filosofia, visto que traz contribuições relevantes para a sua obra *A filosofia e o espelho da natureza* (MALECKI, 2011).

Já por volta de 1980, o filósofo norte-americano começa a contemplar a política em suas obras, considerando alguns aspectos do pensamento de Foucault como louváveis. Contudo, ataca ferrenhamente aquilo que seria para o francês a natureza, compreendida como a verdadeira subjetividade não moldada pela socialização (MALECKI, 2011). Rorty ressalta, dentro da concepção de Foucault, que as instituições sociais definem coercitivamente como o sujeito deve ser moldado sem, no entanto, apontar como isso poderia ser mudado, já que as histórias de “[...] Foucault condenam as práticas atuais [...]” (RORTY, 2005, p. 316).

O neopragmatista enfatiza que a concepção do francês converge com a de Dewey no que diz respeito ao construtivismo social, atendendo à necessidade de que é a sociedade que nos molda, concordando mutuamente que somos frutos das “malhas do poder” (MALECKI, 2011). Assim, o sujeito deve conceber o *poder* privilegiando seus bons aspectos para propósitos solidários, que acontecem por meio de instituições sociais (RORTY, 2007). A partir de então, ora diverge ora concorda com o pensamento de Foucault nos moldes de uma visão antagônica da tradição filosófica.

[...] o desenvolvimento das idéias dos filósofos é uma característica tão comum da tradição que [...] pode parecer que não vale a pena chamar atenção para suas próprias contribuições a esse respeito – certamente não como uma ilustração de sua ‘única aproximação’. Mas essa avaliação ignora a engenhosidade e criatividade que Rorty traz para a tarefa - qualidades que

⁶ Aqui Malecki (2011), faz um esboço sobre os escritos filosóficos de Foucault, privilegiando questões pertinentes aos seus domínios filosóficos: *Arqueologia do Saber*, *Genealogia do Poder* e *Estética da Existência*, tencionando a avaliação de Rorty apenas para os dois primeiros, sem, no entanto, privilegiar o último.

fazem dele, excepcional. Um bom exemplo de Rorty é a controversa interpretação de como a história da filosofia tem desenvolvido [...] Essa interpretação deriva de vários filósofos. Bernstein sustenta, com alguma perspicácia, que “pode ser visto como uma nova mistura de temas sugeridos por Heidegger, Derrida, Foucault [...]” (MALACHOSWIKI, 2002, p. 51, tradução nossa).

Para Rorty, existe uma grande contribuição na análise política foucaultiana. Entretanto, o filósofo francês só teria observado alguns aspectos do *poder* e da sua opressividade, permanecendo cego a outros tipos de opressão, como no caso de todas as comunidades liberais serem ruins, por exemplo (RORTY, 2007). A falha de Foucault consiste em não observar o futuro como algo importante, visto que ele acaba sempre ressaltando os assujeitamentos em termos passados. Outra falha destacada é que o filósofo francês parece se esquecer do que seria bom se acreditar no futuro, algo que Rorty concebia como “utopias imaginárias”, referindo-se ao que está imaginativamente em nossa frente: algo com que deveríamos nos preocupar e que Foucault aparentemente não fazia (RORTY, 2007).

Segundo Malecki (2011), essas desvantagens seriam o ponto fraco do pensamento político de Foucault para Rorty, cuja análise destaca a rejeição do francês em relação às democracias burguesas. Em contrapartida, Rorty afirma que nem todas as democracias seriam opressivas. Para Rorty (2007), o construtivismo social à luz do liberalismo proporciona um certo tipo de poder que gostamos e um outro que não apreciamos. O que o deixa indignado é o porquê de Foucault não gostar das democracias liberais, principalmente a americana.

A hostilidade da esquerda é parcialmente explicada pelo fato de a maioria das pessoas que admiram Nietzsche, Heidegger e Derrida tanto quanto eu a maioria das pessoas que se classificam como 'pós-modernistas' (ou nós) encontramos-nos assim classificados à vontade – compartilho do que Jonathan Yardley chamou de 'America Suga sorteios'. Os participantes deste evento competem para encontrar maneiras melhores e mais amargas de descrever os Estados Unidos. Eles vêem o nosso país como corporificação de tudo o que há de errado com o rico oeste pós-iluminismo. Eles veem como o que **Foucault** chamou de "**sociedade disciplinar**", dominada por um *ethos* odioso do "**individualismo liberal**", um *ethos* que produz racismo, sexismo, consumismo e presidentes republicanos (RORTY, 2000, p. 4, tradução nossa, grifo nosso).

Nesse sentido, Malecki (2011) aponta três momentos em que Rorty se refere a questões diferentes sobre o filósofo francês: o sociológico, o psicológico e o histórico. Numa visão sociológica, o liberalismo burguês foi muito problemático na França e se considerarmos que Foucault “[...] tem uma política, essa política é antes anarquista do que liberal” (RORTY, 1999, p. 257). Assim, enquanto o filósofo norte-americano reflete em seus escritos o ativismo de uma

classe intelectual liberal, presenciado ao longo de sua vida, o filósofo francês enfatiza ações rigorosas contra o stalinismo e suas atrocidades, visto que era um autodeclarado anticomunista.

Na questão psicológica, Rorty ressalta que os desejos da felicidade devem partir da premissa de que um número maior de pessoas a alcancem. Nesse ponto de vista, para Foucault existe um bloqueio para que isso de fato aconteça, sendo necessário algum procedimento revolucionário para atingir essa utopia: “Foucault foi, por muito tempo, o que se pode chamar de um ‘cavaleiro da autonomia’” (RORTY, 1999, p. 258). Diferentemente do filósofo francês, Rorty afirma que o objetivo da política é a felicidade social, pois “[...] se queremos convencer alguém de que a *democracia* é, até então, a melhor forma de governo imaginada pelos seres humanos, não podemos usar outro recurso exceto o de comparar as vantagens práticas [...]” (SILVA, 2019a, p. 149). Ainda dentro deste escopo, Malecki (2011) explica que Foucault olha para as democracias liberais sem conhecer a felicidade, percebendo-a sombriamente.

Sobre a questão histórica, Foucault diz que a subjetividade teria sido mais livre na antiguidade, com preceitos mais valiosos que os atuais; algo que acaba sendo distorcido no contexto da disputa de poder entre uma direita e uma esquerda estritamente políticas e que terminam interpondo suas ideologias subjetivistas por meio da educação (MALECKI, 2011).

Em tópicos filosóficos abstratos, portanto, a direita e a esquerda estão em grande parte de acordo. As diferenças interessantes entre direita e a esquerda sobre educação é concretamente política. Os conservadores pensam que a configuração atual é, se não exatamente boa, pelo menos melhor do que qualquer alternativa sugerida pela esquerda radical. Eles acham que pelo menos alguns dos slogans tradicionais de nossa sociedade, algumas partes de sua sabedoria convencional, são advindas da "razão". É por isso que eles pensam que a educação deve se concentrar em ressuscitar e restabelecer o que eles chamam de 'verdades fundamentais que agora são negligenciadas ou desprezadas'. Os radicais, por outro lado, compartilham a visão de Frank Lentricchia de que a sociedade em que vivemos é "principalmente irracional". Portanto, eles consideram as "verdades fundamentais" do conservador como aquilo que Foucault chama de "**o discurso de poder**". Eles acham que continuar inculcando o a sabedoria convencional equivale a trair os alunos (RORTY, 2000, p. 116-117, tradução nossa, grifo nosso).

Diante do exposto, Rorty também exara que a leitura de Foucault é mais voltada para alguns intelectuais essencialistas, pelo fato do seu pensamento ser tendenciosamente voltado às análises do discurso de poder (MALECKI, 2011).

2.2.3 As instituições sociais diante do discurso de poder e a proposição de uma rede de crenças e desejos alternativa

Na interpretação de Foucault, o fato de as instituições sociais exercerem um poder de coerção sobre todos os indivíduos seria motivo óbvio para considerá-las perigosas para a contingência (RORTY, 2007). Na visão do neopragmatista, essa condição radical seria aceitável, mas não louvável; o francês denominava excessivamente tudo de *poder* como sendo aquilo que molda os indivíduos, algo que para Dewey era simplesmente chamado de cultura (MALECKI, 2011).

Quando solicitado um esboço utópico do futuro de nosso país, os novos esquerdistas respondem ao longo das linhas de um dos comentários mais fatuosos de Foucault. Quando perguntado por que ele nunca esboçou uma utopia, Foucault disse: 'Acho que imaginar outro sistema é ampliar nossa participação no sistema atual' (RORTY, 2000, p. 129, tradução nossa).

Esse sistema atual é enraizado por narrativas “As narrativas são exatamente um modo particular de descrição – modo empregado em romances e em autobiografias” (RORTY, 2005, p. 119), que se compõem exaustivamente através do discurso de poder, afetando diretamente o que seria um modo alternativo de viver em determinado centro cultural, caracterizado por uma rede de crenças e desejos nova e forte (RORTY, 2007). Ao tomar esse preâmbulo, Rorty toma a noção de *centro de gravidade descritiva*⁷, de Daniel Dennett, no qual é construído o *self* [eu], através de narrativas como um modelo particular de arquitetar uma intrinsecidade como um ponto de partida para uma demasiada autoinvenção, a qual Foucault enseja apenas para si mesmo, sendo essa uma grande falha (RORTY, 2005).

O debate gira em torno de uma presunção de que a filosofia foucaultiana presume uma constância analítica do poder, que requer a todo o instante uma subjetivação que dê alternativas de autocriação que permita aos sujeitos criarem *centros de gravidade descritivas*, para fugir, via de regra, desses momentos normatizadores que assolam as condutas humanas, tidas como táticas invisíveis para docilizar os corpos (FOUCAULT, 2017).

Contudo, o neopragmatista desejaria ver um afastamento filosófico de Foucault dessas questões normatizadoras que, para o filósofo francês, estão veiculadas a democracias liberais. A proposta neopragmatista é que “[...] devemos nos esforçar para justificar nossas crenças a

⁷ Em *Verdade e Progresso: escritos filosóficos volume 3*, Rorty lança um debate com Daniel Dennett, acerca da intrinsecidade. O objetivo é mostrar que “As narrativas são exatamente um modo particular de descrição [...] a única verdade geral que conhecemos, e a única que precisamos conhecer, acerca da relação entre objetos e descrições [...]” (RORTY, 2005, p. 119). Rorty critica esse posicionamento, pois o ser humano precisa admitir que verdades são verbetes que estão dispostos em jogos de linguagem e que mudam conforme a contingência.

fim de realizarmos uma *conversação frutífera* que resulte no estabelecimento de novas crenças ou na reformulação e aperfeiçoamento das antigas” (SILVA, 2019a, p. 149).

Rorty assevera que Foucault se dedicou a ajudar os oprimidos, fazendo-os perceber como são vítimas dos assujeitamentos do poder sem, no entanto, ainda perceber a necessidade de aliar sua filosofia a uma política social (MALECKI, 2011). Contudo, o filósofo norte-americano observa que essa ajuda aos oprimidos *falha* quando a ideia por trás da aparência é algo meramente norteada por preceitos universalistas.

O argumento pelos direitos dos oprimidos *falha* exatamente quando a única linguagem utilizada para expressar premissas relevantes é aquela em que as premissas emancipatórias relevantes parecem loucura. Para nós, pragmatistas, o universalismo e o realismo estão comprometidos com a idéia de uma faculdade de rastrear a realidade chamada “razão” e de uma realidade moral imutável a ser investigada, e, portanto, são incapazes de dar sentido à afirmação de que uma nova voz é necessária. (RORTY, 2005, P. 253).

Nesse sentido, é perceptível que a falha em não considerar moralmente outros seres humanos, em outras comunidades culturais, foi faltosa no pensamento foucaultiano, dentro dos aspectos do *poder* (RORTY, 2007). O argumento de que certos tipos de sociedades exercerem coerção, mostra que isso remete apenas ao que pode ser justificado para algumas comunidades e não para todas.

[...] o fato de uma ação poder ser plenamente justificada para determinado público e não ser a coisa certa a ser feita para outro não mostra que temos dois deveres – o de justificar nossas ações ao outro e o de fazer a coisa certa. Mostra simplesmente que o que pode ser justificado para alguns públicos pode não ser para outros (RORTY, 2005, p. 15).

Em meio a essa questão, é interessante destacar a razão pela qual Rorty gasta tanto tempo para criticar Foucault. Tal menção é observada a partir de um contexto político ao qual o considerava padroeiro da “*cultural Left*” (Esquerda cultural) (MALECKI, 2011). Desse modo, considerava-o perigoso em grande escala (radical e revolucionariamente), para o contexto americano, sendo que, para o neopragmatista, o bem comum deveria ser alcançado por passos graduais e úteis dentro da democracia liberal.

Nós, liberais nos Estados Unidos, desejaríamos que Foucault pudesse ter lidado, apenas uma vez, com aquilo frente ao que Walzer corretamente diz que ele sempre apresentou resistência: “alguma avaliação positiva do estado liberal [...] Foucault quando diz que a história foucaultiana das configurações de poder que formam a subjetividade moderna “filtra todos os aspectos sob os

quais a erotização e a internalização da natureza subjetiva também significam um ganho da liberdade de expressão” (RORTY, 1999, p. 259).

Nos traços interpretativos de Rorty, Foucault apresenta partes do desenvolvimento de uma *rede crenças e desejos* que, por vezes, se mostra avesso ao desejo liberal. Diante dessa análise, o filósofo polonês ressalta que o neopragmatista não poderia impor um total antiliberalismo sobre Foucault, tendo em vista a seguinte afirmação foucaultiana: “A única ética que você pode ter, no que diz respeito ao exercício do poder, é a liberdade dos outros” (MALECKI, 2011, p. 124). E isso só é possível por meio de instituições que propiciem a autoconsciência dos pares sociais, com o objetivo de se tornarem os seres humanos mais solidários.

2.3 Uma *redescricao* de Rorty sobre Foucault: o paradoxo entre a identidade moral e autonomia privada

Na presente seção, o objetivo será elucidar a estratégia que Rorty usa para lidar com a perspectiva de Foucault que, ao divergir entre a identidade moral e a autonomia privada, fica em constante discrepância entre a acepção desses vocabulários, sem assumir, de fato, o que seria bom para o progresso social. Embora a constatação dessa intransigência do filósofo norte-americano em relação ao filósofo francês ocorra no contexto de uma análise política, a relevância das ideias foucaultianas para os propósitos rortyanos inicia com a constatação de que Foucault ajudou a filosofia a transitar para além de uma tradição essencialmente epistemológica, como já fizemos alusão anteriormente, para um debate mais identificada com a ênfase nas possibilidades de novas e úteis ferramentas linguísticas.

A única maneira interessante de conectar a uma relativização nietzscheana-wittgensteiniana da identidade à descrição com esses novos entendimentos de várias humilhações infligidas aos fracos pelo forte é o de Foucault. Foucault nos ajudou a ver, ou pelo menos nos lembrou: que nossa própria descrição de nós mesmos e, portanto, nosso próprio autoconhecimento, depende dos recursos linguísticos disponíveis em nosso ambiente. Ele nos ajudou a ver por que os grupos oprimidos precisavam desenvolver novas formas de falar, a fim de produzir um novo tipo de autoconhecimento. Foucault não foi o primeiro a ver essas coisas, mas seu trabalho certamente nos ajudou (RORTY, 2000, p. 236, tradução nossa).

Assim, em conformidade com tal ênfase nos recursos redescritivos da linguagem, Rorty faz emergir das ideias de Foucault dois tipos paradoxais de pensamento. Um *Foucault americano* que seria útil aos propósitos contingenciais e em divergência ao instituído; e um

Foucault francês, avesso ao liberalismo e que prioriza preceitos subjetivistas em detrimento dos projetos coletivos que seriam bons ou úteis para todos.

2.3.1 As duas perspectivas de Foucault por Rorty: uma proposta de *redescrição*

Em se tratando dessa concepção dual de Foucault por Rorty, nota-se que, embora haja um nítido reconhecimento da relevância filosófica do legado foucaultiano, as críticas também são variadas e se alternam: algumas vezes são sutis e em outras, são mais fortes. Nesse contexto, cabe indagar: afinal, seriam erros conceituais ou distorções propositais? É importante que seja destacado o porquê de tal pergunta em detrimento dessa dupla interpretação.

O Foucault americano, ele diz, “buscou definir autonomia em termos puramente humanos”, sem a noção kantiana de uma lei universal. Esse Foucault por ser lido [...] como uma versão atualizada de John Dewey [...] O Foucault francês [...] requer de nós que tenhamos “pensamentos inumanos”, que não “tenhamos nenhuma preocupação quanto a compartilhar nossas crenças como nossos companheiros cidadãos” (RORTY, 1999, p. 257).

Esse entendimento requer um exame acerca dessa interpretação pragmatista. Enquanto Rorty atribui uma visão romântica ao Foucault americano, ao francês é associada uma versão anarquista de seu processo de autonomia privada, preocupada somente consigo mesmo, que não seria ideal para o desejos de solidariedade, uma vez que essa última é alicerce para corroborar o que seria necessário aos propósitos solidários entre os humanos (RORTY, 1999).

A proposta romântica da versão americana de Foucault e que serviria de base para o desejo de ser liberal, deve ser vista como um valor inspirador. Nesse momento, em que sua identidade servisse de base para os ideais liberais, Foucault personificaria esse valor e estimularia as condutas de outras pessoas, componentes do corpo social, mediante pensamentos mais solidários (RORTY, 1998).

O valor inspirador normalmente não é produzido pela ópera de um método, uma ciência, uma disciplina ou uma profissão. Isto é produzido pelas pinceladas individuais de profissionais profetas e demiurgos. Você não pode, por exemplo, encontrar em valor espiritual em um texto ao mesmo tempo em que você visualiza como produto de um mecanismo de produção cultural. Ver um trabalho dessa maneira dá entendimento, mas não esperança, conhecimento, mas não autotransformação (RORTY, 1998, p. 133, tradução nossa).

Entretanto, na perspectiva de Rorty, Foucault demonstra possuir o mesmo desejo de ser tão autoinventivo quanto o próprio Nietzsche, que havia sustentado que não devemos nos contentar com o que foi instituído: “Foucault considera que Nietzsche ensinou-o a evitar a

tentativa de uma perspectiva supra-histórica” (RORTY, 2007, p. 117). Não obstante, seria necessária mais que uma autonomia estritamente privada, com traços românticos, pois é importante que haja um pensamento do cuidado com o outro, servindo como uma espécie de salutar a ser seguido: “É só quando um intelectual romântico começa a querer que sua identidade privada sirva como um modelo para outros seres humanos que sua política tende a se tornar liberal.” (RORTY, 1999, p. 258). Desse modo, na visão de Rorty, Foucault não percebe essa perspectiva na sociedade liberal.

Foucault, no entanto, compartilha com Marx e Nietzsche a convicção de que fomos longe demais para que a reforma funcione – de que há necessidade de uma convulsão, de que nossa imaginação e nossa vontade estão tão limitadas pela socialização que recebemos, que somos incapazes sequer de propor uma alternativa à sociedade que temos agora (RORTY, 2007, p. 121).

É perceptível o desejo de Rorty pela conquista de uma autonomia privada que respeite os propósitos públicos. Quando essa premissa deixa de acontecer, privilegiando apenas uma finalidade, é possível afirmar que Foucault pratica intensos desejos por mais autonomia privada, o que ocasionaria uma espécie de caráter ético exacerbado, tornando a sua proposta banal, pois deixaria os seres humanos serem tão autoinventivos quanto quisessem, sem se preocupar com os outros (RORTY, 1999).

Essa perspectiva não kantiana da moralidade pode ser reformulada como sendo a afirmação de que a nossa identidade moral determinada pelo grupo ou grupos com o qual nos identificamos – o grupo ao qual não podemos ser desleais e ainda assim ser nós mesmos. Os dilemas morais não são, sob tal perspectiva, o resultado de um conflito entre a razão e o sentimento, mas entre eus alternativos, autodescrições alternativas, maneiras alternativas de darmos um sentido à nossa vida (RORTY, 2009, p. 86-87).

Ao perceber essa dualidade foucaultiana, um americano e outro francês, oscilando entre a identidade moral e a autonomia privada, Rorty exalta suas ideias ao mesmo tempo em que as critica ferrenhamente, já que Foucault não vê que “[...] podíamos usar em nossas autodescrições para renovar nossa certeza de que temos uma função social, de que o que fazemos é relevante para a solidariedade humana” (RORTY, 2005, p. 291). Contudo, o neopragmatista também descreve um *bom Foucault* com propósitos públicos: “Outras vezes, Foucault funde sua moral e sua identidade ética – seu sentido de responsabilidade com os outros [...]” (RORTY, 1999, p. 258-259).

Enquanto esse propósito de estar preocupado com as comunidades culturais liberais não persuade Rorty, resta mencionar o quão esse tipo de conduta, que aparentemente seria

romântica, é cruel para os desejos de preocupação com os outros e distintamente divergente da preocupação redescritiva utilizada pelo *ironista liberal*.

Mas as redescritões como aquelas que os poetas aplicam a si mesmos, se transferidas para a sociedade como um todo, significariam um eco do “ímpeto de tornar todas as coisas novas de uma vez”. O ideal romântico de auto-invenção funciona bem para os indivíduos, mas é um modelo ruim para a sociedade (CALDER, 2006, p. 50).

Em síntese, a atenção irá recair agora sobre como essa filosofia foucaultiana seria útil ao progresso social com base na conversação, haja vista que serviria de aporte para uma política cultural promissora, dentro de um contexto ético do cuidado de si e dos outros. Para tanto, iremos discorrer sobre como os desdobramentos analíticos de Foucault acerca do poder, na perspectiva de Rorty, seriam úteis para adentrar ao contexto da autonomia privada.

2.3.2 A utilidade da teoria foucaultiana para uma política com base na conversação

O filósofo norte-americano ressalta como Foucault foi útil para os propósitos políticos na contemporaneidade afirmando: “Ele serviu bem a tais sociedades contando-lhes sobre tendências e padrões para os quais elas precisam atentar” (RORTY, 1999, p. 259). Nessa perspectiva, o neopragmatista deixa claro que a contribuição foucaultiana em mostrar as formas de *poder*, às quais instituições se utilizam para moldar os cidadãos dentro de uma determinada prática social, é relevante para os sujeitos não caírem em padrões de formação social tecnicizados, o que seria uma arte de sua *estética da existência*: “A arte romântica [...] é um projeto paradigmático de autodesenvolvimento individual.” (RORTY, 2009, p. 69).

Contudo, Rorty não só tece comentários favoráveis ao filósofo francês, como ressalta falhas na projeção de seu projeto em busca de autonomia privada. A versão francesa de Foucault, já explicitada, sustenta ideais que não condizem com os fins público, ou seja, úteis para o bem-estar social: “Foucault estava tentando servir à liberdade humana, mas ele também estava, no interesse da sua autonomia pessoal, tentando ser um estranho sem face, desarraigado, apátrida para a humanidade e a história.” (RORTY, 1999, p. 260).

Quando Foucault idealiza a sua autonomia privada, ele utiliza uma linguagem extremamente difícil, sendo necessária uma compreensão rigorosa e austera da sua maneira de pensar: “Ele queria ajudar as pessoas sem assumir o vocabulário delas como o vocabulário no qual ele falava consigo mesmo” (RORTY, 1999, p. 260). Isso porque o filósofo francês buscou na ética grega, especificamente no período socrático e helenístico, preceitos para mostrar como

o sujeito pode se constituir livremente, mediante uma técnica espiritual consigo mesmo (tecnologias de si), obtendo o *epiméleia heautoû*⁸ (o cuidado de si) (FOUCAULT, 2010).

Na visão do filósofo norte-americano, podemos encontrar em Foucault uma presunção fantástica de autonomia privada; porém, com ideias distorcidas do ideal liberal. “O objetivo de auto-superação e auto-invenção do intelectual romântico parece-me um bom modelo [...] para um ser humano individual, mas um péssimo modelo para a sociedade.” (RORTY, 1999, p. 260-261). Esta é a discussão pública de Rorty, a de que a procura por autonomia precede a prática social, com pressuposições leais a uma cultura: “A ideia de uma obrigação moral universal de se respeitar a dignidade humana é substituída pela ideia de lealdade a um grupo muito grande – a espécie humana.” (RORTY, 2009, p. 86). Nesse sentido, o vocabulário falado por todos deve ser o mesmo, mas sem o caráter final ou universal, e sim, contingencial.

Compromissos passíveis de discussão pública requerem um discurso em um vocabulário comum, e um tal vocabulário é requerido para descrever as identidades morais que uma sociedade demanda que seus cidadãos tenham. Pede-se aos cidadãos que tenham essa identidade moral para propósitos públicos, independentemente de quaisquer outras identidades privadas que possam ter (RORTY, 1999, p. 261).

Em outras palavras: “A justificativa de uma sociedade liberal não é inventar ou criar o que quer que seja, mas simplesmente tornar tão fácil quanto possível para as pessoas alcançarem seus propósitos privados, radicalmente diferentes, sem ferirem umas às outras” (RORTY, 1999, p. 261). Para o neopragmatista, tudo isso é possível por meio da aquisição de *vocabulários alternativos*.

Isso não significa dizer que os fins públicos devam ir em desencontro aos privados, tornando-os heterogêneos; pelo contrário, devem considerá-los importantes, de modo que exista um respeito mútuo, observando as peculiaridades de cada um: “[...] a liberdade tem início no ponto em que nos tornamos metalinguísticos – o ponto em que podemos discutir quais palavras melhor descrevem uma dada situação” (RORTY, 2009, p. 193).

A análise segue a linha de pensamento de que “considerar a subjetividade humana como um feixe sem centro de contingências [...] é compatível com qualquer tipo de política, inclusive a política liberal” (RORTY, 1999, p. 262). Desse modo, é necessário priorizar o processo

⁸ Em *A hermenêutica do sujeito* (2010), Foucault resgata a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*). O seu surgimento emerge a partir do “[...] preceito délfico (*gnôthi seautón*) [...] atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epimeloû heautoû*).

conversacional, em que tanto os ideais privados quando os públicos sejam enfatizados, tratando os seres humanos como sujeitos e não como meros objetos.

Ver a manutenção do andamento da conversação como meta suficiente da filosofia, ver os seres humanos como geradores antes de novas descrições que entes que se espera ser capaz de descrever com precisão. Ver a meta da filosofia como verdade – ou seja, a verdade sobre os termos que proporcionam a comensuração última para todas as inquirições e atividades humanas – é ver os seres humanos antes como objetos que como sujeitos [...] (RORTY, 1994, p. 371).

As contingências humanas requerem interpelações públicas e privadas, contornos éticos e estéticos para que seja possível vislumbrar a equidade social. Na perspectiva de Rorty, a análise do contexto da autonomia privada de Foucault demonstra que esta é, em alguns momentos, eficaz e, em outros, inadequada para os fins políticos.

Eu estou com vocês enquanto um companheiro cidadão mas, enquanto um filósofo, estou retirado em mim mesmo, perseguindo projetos de auto-invenção que não são de seu interesse. Eu não estou interessado em oferecer fundamentações filosóficas que legitimem o fato de eu estar do seu lado, pois meu projeto filosófico é um projeto privado que não provê nem motivos e nem justificações para minhas ações políticas (RORTY, 1999, p. 263).

Diante do exposto, percebe-se que o filósofo deve observar os propósitos públicos sem, no entanto, esquecer da sua autonomia privada. A interpretação de Rorty acerca da autonomia privada de Foucault é importante para enfatizar, além de uma nova e contingencial acepção filosófica, a presunção de um ideal político, público e privado ao mesmo tempo.

Em meio a essa problematização filosófica para investigar a crítica de Rorty a Foucault, é perceptível o uso de técnicas *ad hoc* como pressuposto linguístico para que o diálogo possa acontecer. A *apropriação* das obras, textos e entrevistas torna-se fundamental para que o neopragmatista trace um percurso metodológico de avaliação de uma determinada teoria filosófica. No caso de Foucault, ao mesmo tempo em que Rorty tece comentários favoráveis à interpretação, por vezes, também o critica duramente.

Nesse sentido, é evidente que se trata de uma estratégia de Rorty de exaltar aspectos importantes das ideias de vários filósofos, enquanto meio para alcançar propósitos úteis e contingenciais para a humanidade. Todavia, quando esses aspectos se desviam dos propósitos românticos, culturais e solidários, as críticas são severas, por ensejarem o sofrimento humano ou a crueldade.

No caso das leituras foucaultianas, a proposta pragmatista é que haja uma *recontextualização histórica* a partir de um posicionamento sobre a dupla face filosófica de

Foucault, no que concerne à maneira de o filósofo norte-americano trazer elementos filosóficos importantes para dar plausibilidade à determinada teoria e que contribuiria para evitar a crueldade (RORTY, 1994). O neopragmatista também sustenta que há uma visão romântica e ao mesmo tempo egocêntrica em Foucault, pois não percebe a propensão do filósofo francês em ascender para o campo da solidariedade humana, uma vez que adota uma postura autocriacionista, preocupada apenas consigo mesmo.

Nesse sentido, a *redescricao* de Foucault é pertinente para Rorty porque ele percebe uma exacerbada filosofia do autocuidado no filósofo francês. A inspiração neopragmatista é que tal esforço redescritivo possa contribuir para exarar a ideia segundo a qual existe um desejo de Foucault se tornar um *ironista liberal*, isto é, aquele que deseja que a solidariedade entre os seres humanos aconteça, para que o sofrimento diminua. Embora, algumas vezes, seja perceptível esse desejo ironista liberal em Foucault, Rorty apresenta-o dando mais importância aos desejos privados (*ironista*) do que os desejos do *liberal* (SILVA; ALENCAR, 2021). Assim, iremos sondar, no próximo capítulo, se as interpretações de Richard Rorty foram propositalmente distorcidas ou se encerram, de alguma forma, lacunas interpretativas em relação ao legado de Michel Foucault.

3 INTERPRETAÇÕES ENTRE FOUCAULT E RORTY

[...] redescrição metafórica de todas as facetas da vida e da cultura, justamente para tornar o mundo intelectual seguro [...]

Richard Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade*

Neste último capítulo, o cerne da questão gira em torno da crítica filosófica realizada por Rorty a Foucault, para evidenciar se esta encerra distorções propositais ou equívocos analíticos. Assim, a ênfase recai sobre a extensão da ética do *cuidado de si*, que para Rorty não abrange todas as comunidades culturais, como as liberais. Nesse sentido, a *redescrição* será necessária para que o filósofo francês possa ser lido como um *cavaleiro da autonomia*, assim como foi Dewey que, de modo edificante, estendeu sua ética para todas as culturas (RORTY, 1999). Essa seria a *utilidade* que Rorty propõe para a filosofia foucaultiana, redescrita por *vocabulários alternativos* e que abrangeria os desejos do *ironista liberal* (RORTY, 2007).

Assim, a pesquisa filosófica aqui realizada partiu de observações pertinentes sobre o que os dois filósofos pensam sobre o público e o privado, com ênfase naquilo que o filósofo norte-americano considerava como uma busca irrelevante para fins públicos: o cuidado de si e dos outros, por parte do filósofo francês. Na interpretação de Rorty, o *cuidado de si* apenas constitui falhas do *poeta forte*, uma noção emprestada do crítico literário Harold Bloom para designar alguém que tem um incessante desejo por autocriação (SILVA, 2018; LONGFORD, 2001).

Durante a realização da pesquisa, constatamos perceptíveis reverberações entre o pensamento dos dois filósofos, o que acarretou no estabelecimento de discordâncias e assentimentos entre ambos. Desse modo, foram constatadas afirmações que Foucault realiza desde a *Arqueologia do saber*, seu primeiro domínio filosófico, na tentativa de mostrar como o sujeito tem seu corpo docilizado pelas malhas do poder através de uma rede de discursos e enunciados e de como necessita subjetivar-se mediante tais imposições, para alcançar o *cuidado de si*, noção trabalhada no seu terceiro e último domínio teórico (FOUCAULT, 2010; 2013; 2014; ALENCAR; SILVA, 2020). Esse argumento possibilitou a fundamentação da crítica de Rorty, uma vez que tal desígnio desperta desejos por autocriação, não mensurando todas as culturas como favoráveis a ter determinada ética, impondo limitações ao seu uso.

Diante disso, Rorty enfatiza que esse modelo de proposta ética não passa de uma ascensão para sofrimento humano, já que não contribuiria para a inspiração de um *ironista liberal*, mas somente numa versão cruel de modelo autocriacionista adotado pelo filósofo francês. Assim, o neopragmatista propõe que o vocabulário adotado por Foucault seja redescrito para que seja melhor estimado em sua relevância para a política cultural (RORTY, 2000; 2005; 2007; 2009).

Para detalhar a crítica ao *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*) e dos outros torna-se necessário expor alguns momentos do pensamento foucaultiano, para circunstanciar o juízo do filósofo norte-americano. Desse modo, tal premissa suscita uma ideia intrínseca do sujeito com sua própria alma, para subjetivar-se mediante os processos normativos e opressores que o *poder* realiza, algo que, conseqüentemente, leva-o a cuidar de si e também ao cuidado com os outros (FOUCAULT, 2010). Todavia, conforme Rorty (2007), o máximo que Foucault fez foi expandir os desejos (*ironistas*) de uma intensa autonomia privada, sem se preocupar com os desejos (*liberais*) de solidariedade para com os outros, visto que o filósofo francês afirma que algumas democracias liberais são ruins por exercerem formas de *poder* que causam assujeitamentos.

Esse foi o erro cometido por Foucault: priorizar um vocabulário ético que não abrange o “nós”, de maneira pública e compartilhada entre as diversas facetas da sociedade, abrangendo o cuidado de si e com os outros de maneira solidária (CALDER, 2006). Assim, inicialmente, mostraremos algumas considerações entre os filósofos centrais da nossa pesquisa, ressaltando os equívocos que Foucault cometera ao tentar defender um vocabulário ético do *cuidado de si*. Nesse sentido, também evidenciaremos o ponto em que, influenciada pelas leituras de Foucault, a esquerda cultural americana se deturpa ao propor uma política cultural cruel, adotando um perspectivismo autocriacionista que não pensa em todas as comunidades como boas, o que seria útil e edificante para a utopia solidária do neopragmatista (RORTY, 1999).

Adiante, faremos uma correlação da falha historiográfica foucaultiana, resgatando a partir de análises de textos platônicos, sua ética do cuidado de si (FOUCAULT, 2010). Ao longo da pesquisa realizada, Rorty adverte que, ao procurar qualquer forma de solidarismo humano, observando tais presunções da tradição filosófica, caímos num erro recorrente espelhando as mesmas contingências passadas; isto é, pensar o presente e o futuro através conjuntura social do passado nada ajuda nas tentativas de resolução das necessidades humanas atuais. Isso acaba deixando Foucault distante da comparação que Rorty fizera com Dewey, de um “cavaleiro da autonomia” (RORTY, 1999).

Em última análise, a exposição gira em torno de como o filósofo francês comete um grande equívoco, aos olhos de Rorty (2007), ao tentar propor um *cuidado de si* que ajudasse os sujeitos. Dessa forma, esse seria um dos erros frequentemente cometidos pelo *poeta forte*, um romancista que tenta propor narrativas úteis para o desejo de autocriação das pessoas (LONGFORD, 2001). Esse tipo de deliberação ética é tido como ruim, na análise neopragmática, porque finca seus questionamentos unicamente no vislumbre do passado e acaba se esquecendo de como propor *vocabulários alternativos* para (re)inventar os sujeitos no presente e futuro de maneira solidária (RORTY, 1999).

O fio condutor desta pesquisa filosófica constata que Rorty considera como um erro o fato de Foucault não considerar todas as comunidades humanas para seu projeto ético do *cuidado de si*. Nesse sentido, o neopragmatista acaba apontando soluções significativas para modificar a filosofia proposta por Foucault, numa versão redescrita e edificante.

3.1 Percepções acerca do público e do privado: a *utilidade* neopragmática

Durante a crítica apresentada, no que concerne ao âmbito da relação público e privado, outra ferramenta linguística apresentada por Rorty manifesta-se de modo significativo, a técnica *ad hoc* da *utilidade* (SILVA, 2019b). Dentro do escopo temático da pesquisa, será possível compreender a estratégia rortyana, tanto de exaltar quanto de criticar Foucault, mostrando o quão útil ou inútil pode ser sua filosofia para os idealizados fins comunitários de sua utopia liberal, uma vez que ressalta que os cidadãos nela presentes seriam:

[...] os cidadãos de minha utopia liberal seriam pessoas com uma idéia da contingência de sua linguagem de deliberação moral e, portanto, de sua consciência moral e, portanto, de sua comunidade. Seriam ironistas liberais – pessoas que [...] combinariam o compromisso com o sentimento de contingência de seu próprio compromisso [...] Michel Foucault é um ironista que não se dispõe a ser liberal (RORTY, 2007, p. 117).

Assim, o neopragmatista ensejará o não compromisso de Foucault com as comunidades liberais, sendo esta uma *utilidade* para tornar Foucault um filósofo edificante. Nesse sentido, a observação recairá sobre como seria possível dissuadir, por meio de uma melhor descrição, através de *vocabulários alternativos*, na visão de Rorty (2007), para que possamos enxergar algumas percepções filosóficas como essa, à luz de sutilezas, buscando (re) descrever o presente e o futuro de maneira edificante.

[...] A abordagem “anti-essencialista” rortyana assume a possibilidade de que “*todo* texto é maleável” e que “*qualquer* texto pode ser sensatamente moldado

sob a forma de qualquer interpretação extrínseca se os resultados forem apropriadamente úteis” (SILVA, 2019b, p. 263-264).

Nesse sentido, a mudança de contexto filosófico ganha plausibilidade, já que tende a beneficiar significativamente uma comunidade humana, para que os ideais privados não sucumbam com a felicidade cultural. Para o neopragmatista, esse era o desejo para redescrever Foucault, afim de torná-lo um filósofo utópico, com o objetivo de fazê-lo abandonar seu desejo por mais autonomia privada, sem se preocupar com outras comunidades culturais, isso seria útil para o progresso social.

Os utópicos [...] não pensam em termos de erros nem de profundidade. Eles abandonam o contraste entre aparência superficial e a realidade profunda em favor do contraste entre o presente doloroso e um futuro indistinto, possivelmente menos doloroso (RORTY, 2005, p. 263).

Dentro da utopia solidária de Rorty, a *utilidade* seria norteada pela maximização da solidariedade e a diminuição do sofrimento humano. Nessa perspectiva, é notório que o neopragmatista tenta a todo o instante mostrar que todos os *chavões* da filosofia precisam ser superados para dar ênfase ao seu projeto em prol de mais solidariedade humana (RORTY, 2007). Quando o filósofo norte-americano acentua esse momento vivenciado dentro da filosofia, refere-se a um ambiente metafísico. Assim, é necessário explicitar o que seria esse vocabulário:

O metafísico continua preso ao senso comum, na medida em que não questiona os *chavões* que envolvem o uso de um dado vocabulário final e, em particular, o *chavão* que diz existir uma única realidade permanente a ser descoberta por trás das muitas aparências temporárias. Ele não redescreve, mas em vez disso, analisa antigas descrições com a ajuda de outras descrições antigas (RORTY, 2007, p. 135-136).

A partir dessa perspectiva, é possível observar o crivo do aporte metafísico que Rorty coloca para a estrutura da filosofia foucaultiana. Iremos perceber como Rorty ora exalta ora critica o modo como Foucault se porta mediante sua análise sobre o *biopoder*. Para tanto, a questão recai sobre como o filósofo norte-americano tenta mostrar como a filosofia foucaultiana aparenta ser relutante em apresentar uma proposta edificante.

3.1.1 O perspectivismo do vocabulário foucaultiano: edificação ou continuidade?

Em meio às contribuições para os desdobramentos filosóficos contemporâneos de Foucault, tais como o *biopoder*, sobre como os sujeitos ficaram reféns das artimanhas dessas táticas invisíveis, Rorty (2007) critica que tal perspectiva foucaultiana apenas dá continuidade

às discussões filosóficas da tradição. Assim, a questão remete a um vocabulário final, o qual o filósofo norte-americano mostra ser de inadequada para uma filosofia edificante.

Outra maneira de exibir a diferença entre as duas tradições é dizer que os europeus propuseram tipicamente um novo "método" pós-nietzschiano para os filósofos empregarem. Assim, na obras iniciais de Heidegger e de Sartre, encontramos falas sobre 'ontologia fenomenológica', e nas obras finais de Heidegger temos algo misterioso e maravilhoso chamado 'Pensar', em Gadamer, encontramos a 'hermenêutica', em Foucault, a 'arqueologia do saber' e a 'genealogia' (RORTY, 2000, p. XX, tradução nossa).

Nesse sentido, torna-se perceptível, no entendimento de Rorty, que Foucault dedicara muito tempo de suas análises para desvendar, durante suas pesquisas historiográficas, os elementos pelos quais os sujeitos ficaram à mercê das manobras e estratégias do poder, sem ao menos conseguir perceber os malefícios que isso poderia acarretar no futuro (RORTY, 2005). Conforme já mencionamos no capítulo anterior, a pretensão rortyana é deslocar tudo do campo da epistemologia e da metafísica para a política cultural, de modo que fosse possível observar com mais nitidez às contingências atuais da humanidade (RORTY, 2005).

Para Rorty, a *utilidade* seria admoestar que o pensamento de Foucault cai em erros recorrentes de análises da tradição filosófica. Nesse intento, o neopragmatista sugere uma estratégia retórica da concepção do filósofo francês – o filósofo norte-americano propõe que a retórica seja plausível apenas dentro do contexto do pragmatismo, isto é, uma retórica (re) descrita, haja vista que a empunhada pela tradição não condiz com a boa política cultural pragmática – com o objetivo de delinear discussões pertinentes a temas que envolvem a esperança social.

Mas a retórica importa, sobretudo se enxergarmos, como eu faço, a tradição pragmatista não apenas como aquela que arruma pequenas bagunças deixadas pelos grandes filósofos mortos, mas como uma contribuição para uma mudança histórica mundial na auto-imagem da humanidade (RORTY, 2005, p. 155).

Dentro desse contexto, o filósofo francês perdeu muito tempo mostrando como o *poder* foi estabelecido como estratégia que manipulava e docilizava os corpos, algo que foi considerado louvável, mas não edificante para o neopragmatista (FOUCAULT, 2017; RORTY, 1999). Na nova e útil descrição, temos um *Foucault Americano* que assegura todos os seres humanos como importantes para a política cultural (RORTY, 1999).

O filósofo neopragmatista prova que Foucault se enganou, mostrando que nem todas as comunidades liberais utilizam-se do poder para fins cruéis, numa tentativa de docilizar os corpos (RORTY, 2007). Nesse contexto, para Rorty, as comunidades liberais, especificamente

a americana, buscam avisar sobre a *utilidade* da solidariedade humana, que evidenciam um certo modo de pensar através de vocabulários permeados por novas metáforas linguísticas, ao invés de vocabulários obsoletos, priorizando, através da conversação, a ampliação da tolerância cultural. A vivência na França de práticas ruins do *biopoder* pode ter afetado o modo como a filosofia foucaultiana critica tanto as democracias liberais (RORTY, 1999; 2007).

O neopragmatista ressalta que os liberais, principalmente os norte-americanos, têm algo bom e útil a mostrar para que as culturas possam se estabelecer de maneira solidária dentro de uma determinada comunidade. Foucault parece esquecer como propor em suas obras uma humanidade mais solidária aos desejos dos liberais, focando dentro do contexto da autocriação, um ideal de perfeição privada que não vislumbra o que seria bom para todos.

Para nós, a importância de formular essas generalizações sumariantes está em aumentar a predizibilidade e, portanto, o poder e a eficiência de nossas instituições, o que, por sua vez, fortalece o sentido de identidade moral compartilhada que nos mantém reunidos numa comunidade moral (RORTY, 2005, p. 205).

Diante o exposto, o neopragmatista adverte que as instituições sociais, dentro das sociedades liberais, já são capazes para corrigir todos os danos, via *biopoder*, vistos por Foucault, de modo que, propiciem boas e úteis identidades morais. Procuraremos mostrar, a partir de agora, como Foucault percebeu esse lado político da cultura norte-americana, que para Rorty foi deturpada.

3.1.2 A busca pelo *cavaleiro da autonomia*: um Foucault deweyano

O horizonte que Rorty (1999) desejaria ver em Foucault era que ele pudesse ser lido como Dewey, um “cavaleiro da autonomia”, preocupado com a justiça social separada da busca por autonomia privada, sem ferir outras pessoas com seus desejos de autocriação. Nesse sentido, o desejo é que, dentro dos aspectos da figura do *ironista liberal*, o ironismo pudesse emergir tal como um exemplo de autonomia privada aliada a *vocabulários alternativos*, sem causar sofrimento aos demais membros de uma comunidade específica, tal como Rorty sugere dentro do âmbito que seria o bom ironista:

Redescrevemos nós mesmos, nossa situação e nosso passado [...] comparamos os resultados com redescrições alternativas que usam vocabulários de figuras alternativas. Com essa redescrição contínua, nós, os ironistas, esperamos criar para nós mesmos o melhor eu possível (RORTY, 2007, p. 144).

É fato que a crítica ao vocabulário adotado pelo ironista se estende ao longo da obra *Contingência, ironia e solidariedade* (2007) de Rorty; porém, a busca por um vocabulário útil para sua *rapport à soi* (relação consigo mesmo), é discutida amplamente para nortear práticas solidárias do ser humano, na primazia de que o limite da sua ação deve ser confinado a exercícios solitários consigo mesmo, ao ponto em que não possa causar sofrimento aos outros (RORTY, 1999).

Contudo, era esse o vislumbre que não estava perceptível dentro da proposta foucaultiana, para Rorty – o que era visível, seria simplesmente uma busca analítica de vivências via *biopoder* ruins, na França, que fez com que o filósofo francês elencasse democracias liberais como perigosas para o desenvolvimento da ética do cuidado de si –, pois somente por meio da adoção de vocabulários alternativos, tal ação seria louvável.

Assim, é perceptível no filósofo neopragmatista uma intensa obstinação em redescrever o filósofo francês para torná-lo edificante: “[...] irei usar “edificação” para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar” (RORTY, 1994, p. 354). O expediente de compará-lo com Dewey serve de inspiração para a criação de um esboço de *ironista liberal* dentro filosofia foucaultiana.

As demonstrações de Foucault e Hacking do caráter histórico dos problemas filosóficos precisam ser completadas pela imagem da filosofia de Dewey e Oakeshott como uma voz intermitente em uma conversa complicada, ao invés de uma disciplina que está em relações determinadas com outras disciplinas (RORTY, 1967, p. 367, tradução nossa).

A admiração de Richard Rorty por John Dewey é evidente em sua obra: *Filosofia como política cultural* (2009). O neopragmatista realiza afirmações pontuais de que Dewey é seu herói filosófico, por propor mudanças culturais capazes de desestabilizar práticas existentes em prol da esperança social.

Os admiradores de Dewey, como eu próprio, pensam que o propósito de ler livros de filosofia não é autotransformação, mas mudança cultural. Não é para se achar uma maneira de alterar o nosso estado interior, mas de encontrar melhores maneiras de nos ajudar a superar o passado de modo a criar um futuro humano melhor (RORTY, 2009, p. 227).

Nesse intento, a partir de uma identificação com a postura deweyana de fazer filosofia, o filósofo norte-americano enfatiza que há uma análise ainda mais específica, mostrando duas identidades em Foucault, ressaltando um paradoxo entre uma identidade moral e uma autonomia privada (RORTY, 1999). A presunção, dentro da cultura norte-americana que Rorty tem de Foucault, permite-o observar dois *Foucaults*: um francês, preocupado necessariamente

com questões da autonomia privada; e um outro americano, atendendo aos desejos da comunidade liberal, conforme as características do *ironista liberal* (RORTY, 1999). Desse modo, tornar-se-á perceptível que “[...] como Descombes diz, o Foucault americano é um Foucault privado da maior parte de seu nietzschianismo. O Foucault francês é um Foucault *inteiramente* nietzschiano” (RORTY, 1999, p. 257).

Essa comparação, dentro da obra *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*, apresenta um *Foucault francês* que, ao que parece, está preocupado inteiramente com seus desejos de autocriação, um pensamento autônomo que não condiz com a solidariedade humana, pensando apenas em si mesmo (RORTY, 1999).

Para Richard Rorty, esse é típico filósofo perigoso para a justiça liberal, uma vez que propõe que o modo como o sujeito conquista sua constituição é a coisa mais importante que pode fazer: “[...] ao estetizar a ética e voltando-se para o cuidado de si, Foucault arriscou defender uma insensível e egoísta postura absorvida e potencialmente violenta do ‘modernista estético’ [...]” (LONGFORD, 2001, p. 574, tradução nossa).

Esse risco que o *Foucault francês* assumiu, e que está obviamente claro, ao ponto em que se utiliza da constituição de si mesmo, criando certos vocabulários austeros e egoístas para o desejo de autocriação, recaindo em pretensões anarquistas para se autoinventar em consonância contra padrões sociais pré-estabelecidos, mesmo os da justiça liberal, dentro da aceção de Richard Rorty, é cruel. Assim, o neopragmatista também entende que existe um outro filósofo, um *Foucault americano*, em contrapartida à sua versão francesa, seguindo o mesmo entendimento de Descombes (RORTY, 1999).

O Foucault americano, ele diz “buscou definir autonomia em termos puramente humanos”, sem a noção kantiana de uma lei universal. Esse Foucault pode ser lido, como eu argumentei, como uma versão atualizada de John Dewey. Como Dewey, esse Foucault nos conta que as democracias liberais podem funcionar melhor se pararem de tentar fornecer justificações universalistas de si mesmas, se pararem de apelar para noções como “racionalidade” e “natureza humana” e, ao invés disso, visualizarem a si mesmas simplesmente como experimentos sociais promissores (RORTY, 1999, 257).

Esta imaginada dualidade foucaultiana, incluindo um Foucault americano e um Foucault francês, cumpre dentro da filosofia rortyana, uma sutil e importante função de ilustrar a sua argumentação na qual a objetividade deve ser trocada pela solidariedade. Tal substituição prioriza uma *redescrição* do filósofo francês, almejando identificar, em sua nova e útil versão americana, pretensões edificantes.

A diferença entre subjetividade ruim e o conhecimento correto será agora interpretada como a diferença entre a satisfação de necessidades particulares, idiossincráticas e, talvez, secretas, e a satisfação de necessidades amplamente compartilhadas, bastante difundidas e livremente debatidas (RORTY, 2005, p. 90).

Para que o sujeito tenha o cuidado de si, faz-se necessário que tenhamos alguém que fomenta o papel de diretor da consciência, o que seria louvável do ponto de vista do filósofo francês. O *ethós* filosófico aqui mencionado representa o sujeito usando sua razão, sendo o próprio e único agente para fomentar o surgimento sujeito cognoscente (FOUCAULT, 2010b).

Ao *cuidado de si* corresponde a linhagem espiritual do pensamento segundo a qual o acesso à verdade é alcançado por *atos* ou *práticas* envolvendo e transformando todo o ser do sujeito. Ao *conhecimento de si* corresponde o pensamento do tipo *representativo* segundo o qual o acesso à verdade é privilégio do sujeito em razão de sua própria e inalterável estrutura, precisamente de seu um sujeito *cognoscente* (MUCHAIL, 2011, p. 15).

Todavia, tal projeto foucaultiano de cuidar de si e dos outros acaba sendo irrelevante para os projetos comunitários por não considerar os outros durante a autocriação (RORTY, 1999). Mas, afinal, quem seria esse mestre que exerce o papel de diretor da consciência? Seria aquele Foucault americano que efetivamente pensa no cuidado de si e dos outros ou aquele Foucault eminentemente francês que está em busca de projetos privados, exclusivamente *ironista*? É isso que incomoda o neopragmatista, essa dualidade de Foucault que não esboçava o que pretendia claramente. O mestre, de fato, na visão de Foucault, ensina o discípulo a cuidar de si mesmo e dos outros, mas em qual versão, a francesa ou a americana?

Na próxima seção, iremos discutir sobre a perspectiva de Foucault, na visão de Rorty, acerca da questão do vocabulário do *ironista liberal*, ao tempo em que evidenciaremos a falha foucaultiana ao tentar defender tal ferramenta linguística.

3.1.3 Foucault: a desilusão por uma filosofia pública e compartilhada

O intuito da discussão será evidenciar a desilusão do projeto autocriacionista de Foucault ao sair em defesa de um discurso edificante do *cuidado de si* e dos outros sem, no entanto, conseguir conjecturar sua proposta ética para todas as comunidades, principalmente as liberais, visto que “[...] a busca de autonomia é discrepante dos sentimentos de solidariedade” (RORTY, 2007, p. 265). Para o neopragmatista, essa intenção foucaultiana de ser mais autônomo, atingindo fios reflexivos com a alma por meio de uma relação consigo mesmo, para conseguinte cuidar dos outros, é uma tentativa ilusória, já que o filósofo francês não se desprende das amarras metafísicas para edificar sua filosofia.

A filosofia edificante não é apenas anormal, mas reativa, tendo sentido apenas como um protesto contra tentativas de encerrar a conversação com propostas de comensuração universal através da hipostasiação de algum conjunto privilegiado de descrições. O perigo que o discurso edificante tenta advertir é que algum vocabulário dado, algum modo pelo qual as pessoas poderiam chegar a pensar em si mesmas, irá enganá-las fazendo-as pensar que de agora em diante todo discurso poderia ser, ou deveria ser, discurso normal (RORTY, 1994, p. 370).

A partir dessa observação rortyana, ao considerarmos o projeto de busca por uma autonomia privada em Foucault, constatamos que ele não deixa claro como seria possível englobar todas as culturas, indistintamente e, por isso, se contradiz ao procurar um tipo de mecanismo de libertação das correntes do poder, extraviando o direito de algumas comunidades, como as liberais. Alternativamente, o que Rorty (2007) procura fazer é redescrever Foucault, numa tentativa de edificá-lo em seu projeto de autocriação, para que pudesse ser lido de forma coadunada com a preocupação com os outros.

Esse é o erro que o filósofo francês comete: parece estar despreocupado com a atual, futura e útil política social do público e do privado, haja vista que seu desejo pelo desenvolvimento de subjetividades não contém boas intenções para o escopo social – o que para Rorty é falho. Conforme mencionamos no capítulo anterior, o projeto de autonomia de Foucault pode ser bom para o cuidado de si, mas um péssimo modelo para uma sociedade liberal: “[...] O desejo de ser autônomo não é relevante para o desejo do liberal de evitar a crueldade e o sofrimento – um desejo que Foucault compartilhava, muito embora não se dispusesse a expressá-lo nesses termos” (RORTY, 2007, p. 123).

O crivo do estudo foucaultiano centra-se nas discussões concernentes à subjetividade humana do passado, sobre como os sujeitos tornaram-se instrumentos de força da *governamentalidade*, sem, no entanto, tratar de algo que vislumbre novas (re)descrições que atentassem aos projetos humanos solidários do agora (FOUCAULT, 2017). Ao invés disso, finca suas pesquisas em meritocracias obsoletas que nada ajudam nas questões atuais e urgentes às quais os sujeitos devem atentar (RORTY, 2007).

Nesse sentido, far-se-á necessária uma busca pelo abandono ao dispensável; isto é, um projeto de vida agradável, não o ideal e, sim, o mais útil para a realização de determinados propósitos humanos na intenção de aprender “[...] um vocabulário apropriado” (RORTY, 1994, p.103). Mas o que seria esse dispensável? Algo que fizesse correlação com a imersão no projeto filosófico oriundo da tradição, um em que se preocupou apenas em desvendar, por exemplo, os problemas filosóficos da natureza e da epistemologia (RORTY, 1994).

Essa afirmação procura deixar para trás as metáforas gastas e mensurar os debates atuais que fazem parte de uma política humana privada, pública e compartilhada, do ponto de vista do que funciona (RORTY, 2005). Para tanto, a busca recai sobre o que seria melhor para o presente, num sentido de atrair melhores crenças que subsidiem práticas úteis a favor da identidade moral, a qual, beneficiaria a política cultural.

[...] apelar para nossas crenças duradouras, assim como para nossos interesses atuais, sugere que o que nos confere nossa identidade moral *presente* – nosso complexo de crenças densas e ressoantes – pode tornar possível para nós desenvolver uma identidade moral nova e suplementar (RORTY, 2009, p. 97).

À medida em que é observado tal preâmbulo duradouro, e do mesmo modo vigente, isso poderia dar subsídio em termos de identidade moral, para uma nova identidade, a qual possa suprir demandas sociais e políticas. Existe um grande compromisso que o neopragmatista tem com a comunidade liberal, um compromisso em que os cidadãos possam ter que compartilhar seus sonhos para um futuro que privilegie tanto os desejos do privado quanto do público (RORTY, 2007).

Compromissos passíveis de discussão pública requerem um discurso em um vocabulário comum, e um tal vocabulário é requerido para descrever as identidades *morais* que uma sociedade demanda que seus cidadãos tenham. Pede-se aos cidadãos que tenham essa identidade moral para propósitos públicos, independentemente de quaisquer outras identidades privadas que possam ter (RORTY, 1999, p. 261).

Nesse sentido, teremos que buscar uma *racionalidade* que funcione, do ponto de vista pragmático. Assim, lidar com a racionalidade implica estar preocupado com alguns propósitos, não com os mesmos que sempre lidamos durante a historiografia filosófica que Foucault se preocupou (RORTY, 2007). É importante entender como Rorty compreende esse sentido *melhorado* de racionalidade para que possamos abandonar aquilo que é considerado dispensável:

Racionalidade é quase sinônimo de tolerância, a habilidade de não ficar desconsertado demais com as diferenças em relação aos outros. De não responder agressivamente a tais diferenças. Essa habilidade está par a par com a disposição de alterar os próprios hábitos – não apenas para obter mais do que se desejava inicialmente, mas para transformar-se em um outro tipo de pessoa, um tipo de pessoa que quer coisas diferentes do que queria antes. A racionalidade é acompanhada também da confiança da persuasão, em vez da força; numa inclinação para discutir, em lugar de lutar, incendiar coisas ou banir pessoas (RORTY, 2005, p. 225).

Na explicação neopragmatista, a compreensão dessa dinâmica requer que tenhamos pensamentos humanos ao invés de inumanos. Assim, Foucault pode até ter tentado mostrar uma sociedade que de fato se preocupasse consigo mesmo e com os outros, mas o *vocabulário* que adotou não pretendia especificar valores de tolerância para com todas as culturas, principalmente as liberais (RORTY, 2007). Desse modo, as crenças mais centrais que Foucault deveria adotar, seriam as que, internamente, no seu sentido de perfeição privada, concordassem com todas as comunidades culturais, dentro de suas especificidades.

[...] a única noção de racionalidade que necessitamos, pelo menos na filosofia moral e social, é a da situação em que as pessoas não digam que “seus próprios interesses atuais determinam que você concorde com nossa proposta”, mas sim “suas próprias crenças centrais, as crenças que são mais centrais para a sua identidade moral, sugerem que você deveria concordar com nossa proposta” (RORTY, 2009, p. 96-97).

Assim, a identidade moral de um ser humano, no caso de Foucault, seria mediada pela reflexão dos atos aos quais adquiriu nas crenças mais centrais, nas quais fazem fixar hábitos de ação com a comunidade moral em que vive, isto é, a ideia de perfeição privada, ora adotada pelo filósofo francês, possibilitaria a aquisição de novas *redes de crenças e desejos* em consonância com a esperança social, ao invés de egoísmos existenciais de si mesmo (RORTY, 2007).

Diante do exposto, a conversação substitui esse desejo por uma racionalidade que fora pretendida durante todo o espectro do espelho da filosofia; uma racionalidade que fora empenhada nos ditames da razão pura, de simbologias epistemológicas e representativas de uma comunidade universalizada através de uma linguagem e por um único vocabulário (RORTY, 1994).

O que é especial em relação à linguagem não é que “ela muda a qualidade de nossa experiência”, ou “abre novos panoramas da consciência”, ou “sintetiza uma multiplicidade previamente inconsciente”, ou produz qualquer outro tipo de alteração “interna”. Tudo o que sua aquisição faz é permitir-nos que entremos para uma comunidade cujos membros trocam justificações e asserções, e outras ações, uns com os outros (RORTY, 1994, p. 189).

Quando estamos diante de uma comunidade que olha através de novas aquisições linguísticas para conquistar *vocabulários alternativos*, comprometemo-nos com os desejos de todos que pertencem àquela cultura específica. Esse desejo, que Foucault adota para algumas, e não para todas as comunidades, causa um certo incômodo em Rorty, já que apesar de sua incessante busca para a descoberta das causas de assujeitamentos via *biopoder*, não compartilha que existem comunidades liberais boas. O erro em Foucault recai exatamente no fato de deixar

de lado esse sonho utópico de Rorty, ou seja, de não abranger as culturas liberais no seu projeto autocriacionista.

3.2 Michel Foucault: o poeta forte contra a utopia solidária de Rorty

A discussão com a qual encerraremos a presente pesquisa trata da forma como Foucault é considerado um *poeta forte* por Rorty, isto é, alguém que procura meios de autocriação mais *agudamente* que os demais seres humanos, aparentemente sem se preocupar com os limites de sua ação. Assim, muitas vezes, essa atitude de tal indivíduo acaba não considerando o solidarismo humano para um convívio mais agradável entre os membros de uma comunidade específica, conforme está expresso na utopia solidária de Rorty (LONGFORD, 2001).

[...] os heróis da sociedade liberal são o poeta forte e o revolucionário utópico. Tal síntese parecerá paradoxal, e fadada ao fracasso, se pensarmos no poeta ou no revolucionário como “alienados”, mas o paradoxo começa a desaparecer quando abandonamos um pressuposto que se esconde por trás de muitos usos recentes do termo “alienação”. Trata-se da ideia de que os alienados são pessoas que protestam, em nome da humanidade, contra restrições sociais arbitrárias e desumanas. Podemos substituí-la pela ideia de que o poeta e o revolucionário protestam, em nome da própria sociedade, contra os aspectos da sociedade que não são fiéis a sua própria autoimagem (RORTY, 2007, p. 115).

Para Longford (2011, p. 580, tradução nossa), “[...] o poeta forte é motivado por um desejo elitista e romântico de desiludir completamente curso e prática de seus antecessores [...]”. Nessa interpretação, a crítica que se faz ao filósofo francês é que ele fica confinado apenas sob o aspecto da autonomia privada que se concentra em mostrar como a prática de seus antecessores foram ruins, parecendo esquecer de como nos mostrar como poderíamos sair desse tipo de contexto filosófico em um futuro mais humano.

O ponto central dessa questão foi elucidar como essa tentativa de ser um *poeta forte* fracassa. Desse modo, Foucault se concentra em sugerir um contexto de perfeição privada através de um vocabulário que fixa apenas um ponto de vista egocêntrico para que os sujeitos possam ter para si mesmos (RORTY, 2007). De fato, esse não era o objetivo de Rorty ao tentar (re) descrevê-lo. De todo modo, devemos considerar tal ênfase excessiva na autocriação como o erro que o filósofo francês cometera e a partir do qual o neopragmatista procura (re)significar o seu postulado filosófico por meio de novas ferramentas linguísticas, com o objetivo de tornar suas narrativas úteis para a consecução de fins mutuamente compartilhados nas sociedades liberais (RORTY, 2007).

3.2.1 A deliberação neopragmática: o erro de Foucault

A reflexão filosófica deve ser avassaladora, ao ponto em que não devemos apenas ter consciência de como fomos frutos de manobras governamentais, mas sim que possamos deliberar o que é útil para a humanidade, frente a elas. O que é fundamental, independentemente do contexto, é que algo a ser realizado sirva para determinadas ações e não outras, como, por exemplo, mostrar que a formulação de novas verdades pode propiciar o vislumbre de um futuro melhor com base em nossas necessidades contingenciais e atuais, que sirva para alguns propósitos e não para todos (RORTY, 2007).

O que os pragmatistas desejam da reflexão filosófica são opções sobre como conceber a nós mesmos e nossas relações com outros e com o mundo; queremos reflexões desestabilizadoras, que perturbem esquemas estabelecidos e que desafiem convenções [...] em busca de mais verdades *possíveis* (RAMBERG, 1998, p. 113).

Diante dessa perspectiva, Rorty queria perceber esse projeto utópico em Foucault, no cerne do *ironista liberal* “O ironista liberal quer apenas que nossas probabilidades de sermos bons, de evitarmos humilhar o outro, sejam ampliadas pela redescrição” (RORTY, 2007, p. 162), mas não conseguia simplesmente porque o filósofo francês estava relutante em imaginar formas alternativas de democracias liberais, nas quais as formas de assujeitamentos não impedissem os sujeitos de se constituírem livremente (FOUCAULT, 2017). Nesse sentido, para tornar a conversação frutífera e alcançar o cerne do *ironista liberal*, o intento é trazer esperança social para evitar o sofrimento e aumentar a felicidade entre os seres humanos.

Estou bastante disposto a abandonar o ideal de entender as coisas direito e substituí-lo pelo da ampliação do nosso repertório de autodescrições individuais e culturais. O propósito da filosofia, sob essa perspectiva, não é descobrir como algo *realmente* é, mas nos ajudar a crescer – nos tornar mais felizes, mais livres e mais flexíveis. A maturação de nossos conceitos e a crescente riqueza de nosso repertório conceitual constituem progresso cultural (RORTY, 2009, p. 209).

Para Rorty, Foucault só adentra aos aspectos do desejo de autocriação, e, ao mesmo instante em que tentar propor o cuidado de si (*epiméleia* heautoû), parece ficar distante dos desejos de uma comunidade solidária, visto que afirma que os sujeitos devem se distanciar de instituições que são produtoras de *poder*, como no caso das liberais, e não elucidada como seria

essa relação consigo mesmo (*rapport à soi*)⁹ e com os outros, para distintos modelos de sociedade (RORTY, 1999). Por acaso, seria apenas cuidar de si, sem uma preocupação solidária com todas as comunidades, principalmente por já observarmos sua nítida falta de simpatia pelas comunidades liberais?

Concordo com Foucault em que a constituição de um novo “nós” pode resultar, com efeito de formularmos a pergunta certa [...] Ampliar o alcance de nosso “nós” atual, por outro lado, é um dos dois projetos que o liberal ironista toma como fins em si, sendo o outro a invenção de si mesmo. (Por “fim em si mesmo, entretanto, é claro que ele se refere a um “projeto que não posso imaginar defender com base numa argumentação não circular”) (RORTY, 2007, p. 121).

As ideias de Foucault ficam distantes da função social que ele espera da filosofia porque, recorrentemente, cai no erro da maioria dos filósofos de realizar estudos historiográficos e explicitar problemas filosóficos sem expor soluções satisfatórias e úteis. Essa presunção é observável em Foucault que, para o filósofo norte-americano, busca catalogar percalços de tudo que aconteceu no passado, envolvendo asserções e contextualizações via *biopoder* (RORTY, 2007).

Tal distância da função social que o neopragmatista desejaria ver para o progresso filosófico em Foucault, incorre na esperança de substituição de métodos filosóficos por *redescrições* alternativas (RORTY, 2009). Para tanto, o historicismo, enquanto um suporte linguístico filosófico que Rorty adota, numa perspectiva de não perceber o problema em sua essência, mas sim como uma sugestão imaginativa da filosofia, tem a presunção de dar mais suporte para seu propósito de redescrever Foucault.

Essa guinada historicista ajudou a libertar-nos, aos poucos, mas resolutamente, da teologia e da metafísica – da tentação de buscar uma fuga do tempo e do acaso. Ajudou-nos a substituir a Verdade pela Liberdade como meta do pensamento e do progresso social. Os historicistas em quem predomina o desejo de autocriação, de autonomia privada (por exemplo Heidegger e Foucault), ainda tendem a ver a socialização como via Nietzsche – como antitética a algo existente nas profundezas do nosso ser. Os historicistas em quem predomina o desejo de uma comunidade humana mais justa e mais livre (por exemplo, Dewey e Habermas) continuam inclinados a

⁹ Na descrição neopragmatista, a expressão francesa *rapport à soi* designa aquilo que é mais importante em Foucault, isto é, a “[...] sua busca privada por autonomia, sua recusa em ser exaustivamente descritível em palavras que se apliquem para qualquer outro que não ele mesmo” (RORTY, 1999, p. 257-258). Nesse sentido, Rorty dá ênfase ao modo como o *ironista* busca os meios mais insensíveis da autocriação, sem se preocupar com outros seres humanos.

ver o desejo de perfeição privada como algo contaminado pelo “irracionalismo” e pelo “esteticismo. (RORTY, 2007, p. 16).

Seria inútil, portanto, uma filosofia que não fizesse menção ao que os seres humanos poderiam discutir, a partir de um acordo linguístico específico, por meio de um acordo conversacional, dentro de um âmbito historicista. O que Rorty (1999) desejaria ver, seria uma nova *redescricao* para Foucault, na qual fosse perceptível um “cavaleiro da autonomia”, como um tipo de literato (RORTY, 1999).

Nessa perspectiva, tal poeta ou romancista necessita de um valor inspirador para modificar a sua filosofia. Para Calder (2006), as metáforas servem para debater problemas ainda não compreendidos, mas quando bem trabalhadas ganham valor literal e são adotadas junto aos vocabulários existentes, que permitem modificar nossa *rede de crenças e desejos*, para proporcionar novos hábitos de ação que, por sua vez, afetem decisivamente a vida das pessoas, para que se preocupem com determinados problemas coletivos, embora não com todos (RORTY, 1998; 2007).

Depois de desgastado o frescor da metáfora, temos a linguagem clara, literal, transparente – o tipo de linguagem atribuído não a nenhuma pessoa em particular, mas ao “senso comum”, à “razão” ou à “intuição”: ideias tão claras e distintas que é possível enxergar através delas (RORTY, 2007, p. 253).

Para o neopragmatista, a metáfora atribuída ao pensamento de Foucault seria uma obstinadamente atraente para que pudéssemos pensá-lo como um grande literato que poderia dar uma justificativa plausível para ensinar todas as culturas, inclusive as liberais, a cuidarem de si mesmo e dos outros.

Sociedades não são quase-pessoas, são (em seus melhores momentos liberais, social-democratas) compromissos entre pessoas. A justificativa de uma sociedade liberal não é inventar ou criar o que quer que seja, mas simplesmente tornar tão fácil quanto possível para as pessoas alcançarem seus propósitos privados, radicalmente diferentes, sem ferirem umas às outras (RORTY, 1999, p. 261).

Esse sonho de as pessoas não ferirem umas às outras na sociedade liberal Rorty não constatou em Foucault. A utopia solidária do neopragmatista concentra-se numa solidariedade entre os seres humanos que compartilhariam de *redes de crenças e desejos* similares e, por isso, conseguiriam compreender-se mutuamente em prol da realização de ideias comuns. Todavia, na idealização foucaultiana de busca por uma forma de viver a vida de forma autônoma e bela, isso não seria possível no âmbito das sociedades liberais visto que, para ele, elas eram ruins (RORTY, 2007).

[...] Foucault e Rorty mantêm opiniões conflitantes sobre o escopo e a relevância de sua prática em relação às questões de justiça, política e solidariedade social. Enquanto Foucault endossou a estética da existência como tendo o potencial de infundir nossas relações com os outros com maior cuidado e preocupação, Rorty apoia os críticos de Foucault ao descobrir que a ética autoformação é, na melhor das hipóteses, irrelevante para nossas relações uns com os outros e, na pior, absolutamente perigosa, o que o leva a recomendar que sua prática seja confinada para atividades solitárias na vida privada (LONGFORD, 2001, p. 571, tradução nossa).

Nesse sentido, diante do incessante conflito de ideias entre ambos os filósofos, ganha relevo a crítica de Rorty em relação ao projeto de autocriação de Foucault, considerado pelo neopragmatista como um aparato exacerbado de autonomia privada e cuja idealização incorre num perigo para algumas sociedades, particularmente as liberais.

3.2.2 A falha de Foucault como *poeta forte*: o cuidado de si distante da solidariedade humana

Aqui mostraremos como Rorty expõe aquilo que seria o erro mais grave de Foucault: um equívoco descrito como a ação de um *poeta forte*, alguém com um intenso desejo para alcançar a autoperfeição privada.

Segundo Rorty, enquanto todos procuramos ser os "autores" de nossas próprias vidas ao longo da história, alguns sentem a urgência da tarefa de autocriação mais agudamente que outros. Tais indivíduos – poetas românticos, filósofos, gênios cientistas e revolucionários políticos – são obrigados a criar um vocabulário totalmente novo, metáforas, e formas de vida, pelo desejo de *desafiar* ameaças herdadas e maneiras tradicionais de ser, dizer e fazer as coisas. Rorty chama esses indivíduos de "poetas fortes", e os vê como exemplos da ética da autonomia e da autoformação que, no processo de se criarem com novas formas de ver, descrevendo e fazendo coisas, fornecem ao restante de nós, novos vocabulários, metáforas e práticas pelas quais permitem criar a nós mesmos (LONGFORD, 2001, p. 578, tradução nossa).

O que Rorty nos adverte é que Foucault simplesmente tenta nos mostrar sobre os perigos óbvios que o *poder* tenta nos impetrar; porém, segundo a definição de *poeta forte*: “Para Rorty, o modelo de autocriação adotado pelo poeta forte é formado por um mentiroso conjunto de medos e imperativos” (LONGFORD, 2001, p. 578, tradução nossa). Esses medos circunscritos por mecanismos historiográficos descritos por Foucault não nos permitem ver com precisão o real valor de uma “verdade” como um poema, e sim, de apenas uma “Verdade” por meio da razão sobre as peculiaridades da história (RORTY, 1994).

[...] a meta de uma sociedade justa e livre é deixar que seus cidadãos sejam tão privatistas, “irracionalistas” e esteticistas quanto lhes aprouver, desde que o façam em suas horas de folga – sem causar prejuízo a terceiros e sem usar recursos necessários para os menos favorecidos (RORTY, 2007, p. 17).

Nesse sentido, os ideais privados devem ser confinados a práticas particulares, sem causar dor ou sofrimento a outros seres humanos. A advertência recai para mensurar a *utilidade* de evitar a crueldade diante de projetos autocriacionistas, a julgar por ser um ato que pode trazer malefícios para a boa política liberal, aquém do que outrora Foucault havia enxergado em suas experiências na França.

[...] podemos pedir que esses homens *privatizem* seus projetos, suas tentativas de chegar à sublimidade – que os vejam como irrelevantes para a política e, portanto, compatíveis com o sentimento de solidariedade humana que o desenvolvimento das instituições democráticas facilitou (RORTY, 2007, p. 325).

O que afinal torna-se bastante sugestiva, do ponto de vista pragmático, é a linguagem que o filósofo francês se utiliza para nos mostrar como essa concentração de discursos e enunciados só possibilita uma maneira reservada para o agir ético (RORTY, 2007). Em conformidade com essa questão, podemos sugerir que o neopragmatista também nos mostra como esse erro de Foucault acaba incorrendo numa falha do ponto de vista de uma essência especular do espelho:

[...] a acusação de “subjetividade” é útil até onde alcança, mas não alcança o temor mais profundo por trás da acusação. É o temor de que realmente não haja nenhum terreno intermediário entre questões de gosto e questões capazes de ser assentadas por um algoritmo previamente formulável. O filósofo que não vê tal terreno intermediário, penso eu, está raciocinando mais ou menos como segue: 1. Todas as colocações descrevem seja estados internos do seres humanos (sua Essência Especular, O Espelho possivelmente embaçado), seja estados de realidade externa (natureza) [...] 3. Assim, a possibilidade de discordância perpétua é uma indicação de que, não importa quão racional pareça ser o debate, na realidade não há nada sobre que debater – uma vez que apenas estados internos podem ser o tema (RORTY, 1994, p. 331-332).

Após esse debate que prevê a falha foucaultiana dentro da construção da subjetividade dos sujeitos, o filósofo norte-americano demonstra a necessidade de um terreno intermediário que servisse para a interlocução e que, dentro da perspectiva do *ironista liberal*, proporcionasse um acordo entre o público e o privado. Para Rorty (2007), esse terreno é fundamental para que possamos deliberar sobre questões úteis e relevantes dentro do contexto comunitário.

Nesse sentido, o que percebemos como o erro de *poeta forte* em Foucault incorre numa certa anomalia da tentativa contingencial que o filósofo francês cometera para mostrar como os sujeitos poderiam cuidar de si mesmo e dos outros ao mesmo tempo. Nessa perspectiva, corroborando as críticas rortyanas, Longford (2001, p.570, tradução nossa) afirma que “[...] suspeita de que o trabalho de Michel Foucault abrigue ambições éticas e políticas, ilusões e perigos óbvios permeiam comentários críticos sobre o assunto”. Tais perigos são cada vez mais escusos e colocam em risco o progresso cultural contemporâneo. Daí partimos para o principal motivo com o qual o neopragmatista acaba tendo ressentimentos em relação ao que escreveu o filósofo francês.

Minha discordância com relação a Foucault resume-se na afirmação de que essa redução efetivamente compensa tais limitações. Concordo com Habermas em que a descrição foucaultiana de como o poder moldou nossa subjetividade contemporânea “exclui todos os aspectos em que a erotização e a internalização da natureza subjetiva também significaram um aumento da liberdade de expressão”. E, o que é mais importante, creio que a sociedade liberal contemporânea já contém as instituições para seu aprimoramento – um aprimoramento capaz de mitigar os perigos vistos por Foucault (RORTY, 2007, p. 120).

A ideia segundo a qual podemos nos amparar em ações comunitárias e mais justificadas socialmente, atenta-nos aos perigos vistos por Rorty em relação a Foucault. Não obstante, é exatamente isso que chama nossa atenção para o seu projeto denominado de ética do *cuidado de si* e que constitui o objetivo central da nossa pesquisa, que visa responder se a crítica de Rorty a Foucault consiste em erros conceituais ou distorções propositais.

Rorty mostra erros fulcrais que Foucault cometera, tentando servir ao público e ao privado adotando apenas um único vocabulário, privado e não compartilhado “O vocabulário da autocriação é necessariamente privado, não compartilhado e impróprio de argumentação” (RORTY, 2007, p. 17), sem expressar quais *vocabulários alternativos* poderíamos adotar para mencionar o quão importante poderia ser essa busca pelo público e privado, isto é, o cuidado de si e dos outros (RORTY, 1999).

Minha opinião é a de que esse é um projeto, apesar de difícil, exequível: que é *possível* fazer essas duas coisas que Foucault estava tentando fazer, é *possível* ser “um cavaleiro da autonomia”. Mas eu gostaria que Foucault tivesse sido mais propenso a *separar* seus dois papéis – a separar sua identidade moral como cidadão de sua busca por autonomia. Então, ele poderia ter mostrado maior resistência diante da tentação à qual Nietzsche e Heidegger sucumbiram – a tentação de procurar encontrar um correlato público, político, dessa busca privada (RORTY, 1999, p. 260).

O que constatamos, portanto, é uma espécie de *assassino sensível* de si mesmo, alguém que aos poucos nos mostra apenas os perigos da manipulação estética de si mesmo, sem se importar com os outros (LONGFORD, 2001).

Na visão do poeta forte, o fracasso pessoal e estético consiste em não aceitar a descrição de outra pessoa no mundo, além de si mesmo, e na execução na vida "de um programa cuidadosamente preparado [...] variações elegantes de poemas escritos anteriormente.". Como resultado, o poeta forte adota um modo obsessivo de autorrelação em que trata ele próprio como objeto de manipulação estética. O sucesso na poesia forte é marcado pela capacidade do indivíduo de se reconhecer como sua própria criação, de olhar para trás o que ele se tornou e disse "assim eu quis" [...] O modelo de autoformação do poeta forte, no entanto, coloca problemas em termos da questão da solidariedade social e da preocupação com os outros (LONGFORD, 2001, p. 579, tradução nossa).

Assim, vimos o quão anarquista é essa postura foucaultiana aos olhos de Rorty, impedindo os sujeitos de terem um posicionamento relevante sobre si mesmos e adequado para seu modo de autocriação (RORTY, 1999). Rorty mostra como isso é flácido para uma utopia solidarista, não engendrando o que seria efetivamente uma forma de acordo linguístico entre os pares sociais: “[...] a ética de Foucault da autoformação favorece uma atitude narcisista de autoabsorção, ou um autoengrandecimento [...]” (LONGFORD, 2001, p. 574), o que de fato não corroboraria a utopia solidária que Rorty sonha para a comunidade liberal.

O fosso entre a poesia forte e a estética da existência aumenta ainda mais quando examinamos esses modos de autoformação em relação à questão da capacidade de resposta ética aos outros. Na medida em que a poesia forte abriga uma capacidade inerente por incuriosidade e crueldade em relação aos outros, como vimos, Rorty recomenda que sua prática seja estritamente limitada às atividades edificantes do indivíduo na vida privada, como ler ou escrever a teoria ironista (LONGFORD, 2001, p. 580, tradução nossa).

Por fim, torna-se fático que a filosofia *ironista* de Foucault, do ponto de vista de Rorty (2007), é uma pretensa e limitada versão para a consecução da vida privada.

Nesse contexto, tornou-se evidente que, ao final da investigação concernente ao debate que encerra a crítica do filósofo neopragmatista Richard Rorty a Michel Foucault, se constata uma série de divergências e alguns assentimentos que permitem indagar algumas questões sobre a ética da *cuidado de si*, proposta por Foucault, e que propiciaria uma forma de crueldade dentro de algumas comunidades culturais, como as sociedades liberais, algo considerado como extremamente ruim no ponto de vista de Rorty.

Ao tempo em que o diálogo foi estabelecido entre os filósofos, a ênfase recaiu objetivamente sobre os ensaios, artigos, livros e entrevistas, de forma que fosse esmiuçada toda a proposta rortyana acerca do que seria a autonomia privada para Foucault, segundo a qual seria fundada apenas nos desejos do *ironista*. O entendimento foucaultiano priva algumas sociedades, como as liberais, da solidariedade humana, não alcançando a ênfase do *ironista liberal*, ao tempo em que afirma que comunidades liberais só exortam o *biopoder* que modelam e causam assujeitamentos constantes (FOUCAULT, 2010).

Nesse sentido, o máximo que é possível extrair dessa proposta foucaultiana seria a primeva da conquista privada, do ponto de vista ético, que nada implicaria no cuidado com os outros, tendo em vista que Michel Foucault considera, como afirmamos anteriormente, que algumas sociedades liberais difundem o poder que gera coercibilidade para a conduta dos sujeitos, eximindo-os da possibilidade de se constituírem livremente.

Tal proposta de Foucault limita o âmbito do que Rorty preconiza por *ironista liberal*, aquele que propõe um modelo solidário para os seres humanos e que permite aos sujeitos iniciarem seus projetos autocrionista sem, no entanto, ferirem uns aos outros com tomadas de decisões incoerentes para subsidiar sua prática privada.

A ética do *cuidado de si* finda numa tentativa de difundir os ideais do *poeta forte*, como alguém capaz de ser tão autoinventivo que acabaria não considerando os outros no seu projeto pessoal. O que fica em evidência é que não consegue atribuir uma forma de valor inspirador para seu projeto ético, tal como um romancista tenta fazer ao criar metáforas para sua existência e a dos demais seres humanos; no máximo, cria um vocabulário perigoso para seu projeto de autonomia. O desejo de Foucault fica no limite de um esteta cruel e um assassino sensível, que ao esboçar um vocabulário para o desejo de autocriação, acaba não considerando os outros para se tornar um “cavaleiro da autonomia” (LONGFORD, 2001; RORTY, 1999).

Em contraponto, o neopragmatista edificou a filosofia autocrionista foucaultiana para que ela pudesse ser lida à luz de *vocabulários alternativos* e não conforme aquilo que o próprio Foucault propôs no seu modelo de ético. Considerando que o vocabulário utilizado por ele não permite que os sujeitos possam cuidar de si mesmos e dos outros ao mesmo tempo, o que Rorty faz é criar através da *redescrição*, uma nova imagem filosófica para Foucault.

Considerações finais

A crítica de Richard Rorty sobre o pensamento de Michel Foucault objetiva a *redescricao* de seu projeto autocriacionista em prol da política liberal. Nesse sentido, a análise partiu da investigação de artigos, ensaios e livros de ambos os filósofos, bem como de comentadores como Malecki (2011), Malachowski (2002), entre outros, que têm contribuições relevantes para a temática de pesquisa, com o objetivo de mensurar os principais debates. Assim, tornou-se possível chegar à conclusão que Foucault só poderia contribuir para uma filosofia edificante se fosse (re) descrito para comensurar seus ideais privados aos públicos, de modo que pudesse escapar dos desejos do *poeta forte*, trazendo sua ética do *cuidado de si* parase aliar ao progresso da política cultural.

Desse modo, a percepção que o neopragmatista tem da filosofia foucaultiana gira em torno de alguém que tem um incessante desejo por autonomia privada, chamado de *ironista*. Tal característica pressupõe, no entendimento de Foucault, um *cuidado de si* mesmo, e com os outros, tida como ambição política que propicia a ética do cuidado (FOUCAULT 2010). Rorty apropria-se dessa leitura filosófica notando uma estima grosseria de seu projeto de autonomia privada, momento este em que o ser humano entra em uma inútil relação consigo mesmo (*rappor a sói*), irrelevante para o progresso social, observando a política e a cultura de maneira distorcida, uma vez que ao estetizar esse modelo privado, Foucault analisa tudo como *poder*, que causa condutas docilizadas e gera assujeitamentos (LONGFORD, 2001).

Tal consideração inclui principalmente a política liberal. O fato de Foucault ter vivenciado vários embates políticos liberais na França fez-lhe considerar esse modelo como ruim para os desejos de ser autônomo (RORTY, 2007). Todavia, o pensamento rortiano aprecia que a atual e útil política liberal já é capaz de mitigar os perigos vistos por Foucault, permitindo que os humanos possam se constituir livremente, contanto que não causem dor aos demais cidadãos (RORTY, 2007).

Ao mencionar tal situação, Rorty preconiza que a *redescricao* filosófica é capaz de recontextualizar a proposta ética de Foucault. Nas palavras de Rorty, essa nova linguagem simplesmente “redescreve” a filosofia, de maneira útil e edificante, para tomar uma forma mais humana, não somente para consigo, mas para com os outros membros de uma cultura específica, na medida em que privilegia tanto os desejos públicos quanto os privados, de modo que o sofrimento entre os seres humanos possa cessar (CALDER, 2006).

Essa filosofia consiste numa maneira de pensar a favor da solidariedade para os propósitos humanos urgentes a serem debatidos, a partir da estratégia de deslocar tudo da epistemologia e metafísica para o campo da política cultural (RORTY, 2005). Para tanto, os aspectos irrelevantes do representacionismo filosófico devem ser substituídos por *redescrições*, através da adoção de *vocabulários alternativos*, para debater os problemas urgentes e úteis da política cultural.

Nessa perspectiva, o objetivo é que a filosofia foucaultiana possa servir aos propósitos do *ironista liberal*, aquele ser humano que inclui os desejos de ser autônomo, ou seja, aquela ser humano que detém de vocabulário privado e não compartilhado, com os da esperança social, isto é, seres humanos com vocabulários públicos e compartilhados. Rorty percebe a *utilidade* de redescrever Foucault, para ser comparado a Dewey, aquele que busca uma política social pública e compartilhada por meio de *vocabulários alternativos*.

Esse era o desejo de solidariedade humana de Rorty em relação aos escritos de Foucault. Para o neopragmatista, apesar de Foucault defender esse tipo de vocabulário, ele não conseguia externalizar porque exaltava o *cuidado de si* voltado a um visível projeto anarquista de autocriação, um ideal de perfeição privada inadequado para uma boa política liberal.

Na utopia de Rorty, para ser solidário, é necessário pensar numa política cultural voltada para todos os seres humano; e isso era algo que Foucault não se mostrava disposto a fazer, uma vez que ele não simpatizava com as democracias liberais, pelo fato de ter vivenciado um momento político turbulento na França.

Nessa perspectiva, o filósofo norte-americano apresenta a falha foucaultiana em assumir a característica de um *poeta forte*, isto é, alguém que tem um incessante desejo por meios de autoperfeição privada, que nada implica no cuidado com os outros, pois atenta apenas em buscar um ideal estético, com narrativas inúteis e que nada condiz com os desejos de uma política baseada na esperança social.

O desejo do neopragmatista era que Foucault pudesse ser lido com um verdadeiro *cavaleiro da autonomia*, assim como Dewey, o seu herói filosófico (RORTY, 2009). Este cavaleiro diz que ao tempo em que se busca por mais autonomia, existe uma preocupação com os demais membros concidadãos de uma determinada cultura, ao passo em que seria possível acreditar que as democracias liberais poderiam fornecer justificativas para experimentos sociais promissores (RORTY, 1999).

Diante o exposto, é perceptível que Foucault adota somente o vocabulário do *ironista* sem se dispor a ser um *liberal*, indo em desencontro ao projeto utópico de solidariedade que Rorty estende a todas as culturas. Para o neopragmatista, Michel Foucault falha ao tentar mostrar esse *cuidado de si* e dos outros ao defender que algumas democracias liberais exercem uma forma de *biopoder* que impede a constituição de si, fazendo com que seu projeto de autonomia privada seja inadequado para se tornar um *cavaleiro da autonomia* com inspiração deweyana.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Bruno, Araújo; SILVA, Heraldo Aparecido. Algumas considerações sobre a filosofia foucaultiana: da arqueologia do saber à estética da existência. **SYNESIS**. Petrópolis, v. 12, n.1, p. 1-16, 2020.
- CALDER, Gideon. **Rorty e a redescoberta**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio A. Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhte. 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- KUMAR, Chandra. Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left. **Contemporary Pragmatism**. v.2, n.1, jun, p. 5–93, 2005.
- LONGFORD, Graham. Sensitive killers, cruel aesthetes, and pitiless poets: Foucault, Rorty, and the Ethics of self-fashioning. **Chicago Journals**. v.33, n.4, p. 569-592, 2001.
- MALACHOWSKI, Alan. **Richard Rorty**. Princeton/Oxford. Princeton University Press, 2002.
- MALECKI, Wojciech. If happiness is not the aim of politics, then what is? Rorty versus Foucault. **Foucault Studies**, n.11, p.106-125, February, 2011.
- MOTA, Fernanda Antônia Barbosa da. **O ensino de filosofia da educação como arte da superfície**. Curitiba: CRV, 2017.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- RAMBERG, Bjorn, T. Rorty e os instrumentos da filosofia. Trad. Antônio Marcos Pereira. In: Paulo R. Margutti (Org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 81-119.
- RORTY, Richard M. **The Linguistic Turn**: essays in philosophical method. London: The University of Chicago Press. 1967.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RORTY, Richard. The inspirational value of great Works of literature. **Achieving our country**: Lefistist thought in twentieth-century America. London: Havard. University Press Cambridge, 1998. p. 125-140.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de janeiro: Relume-Dumará, 1997.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**: escritos filosóficos 2. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 1999.

RORTY, Richard. **Philosophy and Social Hope**. London: Penguin, 2000.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. 1ª ed. Barueri: Manole, 2005.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SILVA, Heraldo Aparecido. Pragmatismo, narrativas conflitantes e pluralismo. **Princípios**. Natal, v.15, n.24, p. 99-133, jul./dez, 2008.

SILVA, Heraldo Aparecido. Filosofia Literária: uma encruzilhada entre os caminhos de Harold Bloom e Richard Rorty. **Philosophica**. Lisboa, v. 1, p. 55-64, 2018.

SILVA, Heraldo Aparecido. Etnocentrismo e liberalismo no neopragmatismo de Rorty. **Griot: Revista de Filosofia**. Amargosa, v.19, n.3, p.145-155, out, 2019a.

SILVA, Heraldo Aparecido. A caixa de ferramentas conceituais de Richard Rorty: o uso de técnicas *ad hoc*. **Cognitio-Estudos**. São Paulo, v.16, n.2, p. 257-267, jul./dez, 2019b.

SILVA, Heraldo Aparecido; ALENCAR, Bruno Araújo. A interpretação neopragmatista de Richard Rorty sobre o pensamento político de Michel Foucault: um ironista liberal inconcluso. **Cognitio-Estudos**, v. 18, p. 115-125, 2021.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & Educação**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.