



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

**MARIA JORDANA DE BRITO GOMES**

**A LEITURA NEOPRAGMATISTA DE RORTY SOBRE FOUCAULT: RUPTURA OU  
CONTINUIDADE DA VISÃO DE SUBJETIVIDADE MODERNA?**

**TERESINA-PIAUÍ**

**2024**

MARIA JORDANA DE BRITO GOMES

A LEITURA NEOPRAGMATISTA DE RORTY SOBRE FOUCAULT: RUPTURA OU  
CONTINUIDADE DA VISÃO DE SUBJETIVIDADE MODERNA?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Linguagem, Conhecimento e Mundo

Orientadora: Profa. Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento

TERESINA-PIAUÍ

2024

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras  
Serviço de Processamento Técnico

G633I Gomes, Maria Jordana de Brito.  
A leitura neopragmatista de Rorty sobre Foucault: ruptura ou  
continuidade da visão de subjetividade moderna? / Maria Jordana  
de Brito Gomes. -- 2024.  
80 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,  
Centro de Ciências Humanas e Letras, Pós-Graduação em  
Filosofia, Teresina, 2024.

“Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Edna Maria Magalhães do  
Nascimento”.

1. Subjetividade. 2. Verdade. 3. Cuidado de si. 4.  
Neopragmatismo. I. Gomes, Maria Jordana de Brito. II. Título.

CDD 141.4

Bibliotecária: Amanda Maria Coelho Vieira Albuquerque – CRB3/1353



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga  
CEP 64.049-550 – Teresina - PI Fone/Fax: (86) 3237-1134

**ATA Nº 02/2024**

**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA, REALIZADA EM  
11/03/2024.**

Aos onze dias do mês de março de 2024, às 09h:00min, na sala virtual, através da plataforma goolge met no Centro de Ciências Humanas e Letras-CCHL/ UFPI reuniu-se em sessão pública a Banca examinadora da Dissertação de Mestrado intitulada "A LEITURA NEOPRAGMATISTA DE RORTY SOBRE FOUCAULT: RUPTURA OU CONTINUIDADE DA VISÃO DE SUBJETIVIDADE MODERNA?", de Mária Jordana de Brito Gomes, candidata ao título de MESTRE EM FILOSOFIA. A Banca examinadora foi constituída pelos Professores Doutores: **Edna Maria Magalhães do Nascimento (Presidente)**, **Heraldo Aparecido Silva (Examinador Interno do Programa)**, **Susana de Castro Amaral Vieira (Examinadora Externa ao Programa)** via vídeo conferencia. A sessão foi aberta pelo Senhor Presidente que deu inicio aos trabalhos convidando a candidata a fazer breve exposição sobre a Dissertação em julgamento, concedendo-lhe para isto o tempo máximo de trinta minutos. Findada a exposição, o Presidente passou a palavra aos membros da Banca Examinadora, esclarecendo que cada um dispunha de até trinta minutos para a arguição e a Candidata do mesmo tempo para respectivas respostas. A arguição foi iniciada pela Professora Dr.<sup>a</sup> Susana de Castro Amaral Vieira seguindo-se a este o Professor Dr. Heraldo Aparecido Silva e, finalizando, a Professora Dr.<sup>a</sup> Edna Maria Magalhães do Nascimento, orientadora da Dissertação. A mestranda respondeu a todos os questionamentos. A seguir, a Banca Examinadora pediu que os presentes se retirassem da sala para que a Banca analisasse e decidisse sobre a Dissertação apresentada. Em seguida, os examinadores deram conhecimento do julgamento para o público presente. A Senhora Presidente comunicou que a Banca Examinadora considerou a dissertação APROVADA. O Presidente congratulou-se com a Candidata, agradeceu a presença de todos e encerrou a sessão às 11h20 min. E para constar, foi lavrada a presente ata que, lida e aprovada, foi assinada por todos os membros da Banca Examinadora.

Teresina, 11 de março de 2024

Documento assinado digitalmente  
 EDNA MARIA MAGALHAES DO NASCIMENTO  
Data: 13/03/2024 17:30:38-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edna Maria Magalhães do Nascimento (UFPI/PPGFIL)  
Orientadora

Documento assinado digitalmente  
 SUSANA DE CASTRO AMARAL VIEIRA  
Data: 11/03/2024 11:09:26-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ)  
Examinadora Externa ao Programa

Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI/PPGFIL)  
Examinador Interno do Programa

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à Deus por ter me sustentado até aqui, por se fazer presente em todos os momentos sobretudo nos momentos mais difíceis, e pela saúde e vitalidade concedida durante esses dois últimos anos para que eu pudesse realizar este sonho. Agradeço também todas as pessoas que sonharam comigo e contribuíram para que eu permanecesse até o fim em busca deste objetivo, pois em muitos momentos pensei em desistir. Agradeço ao meu esposo André que sempre esteve ao meu lado me incentivando, apoiando e ajudando de forma muito especial todos os dias. Aos meus pais que plantaram em mim o desejo de estudar e de persistir nos meus sonhos. Aos meus professores do PPGFIL por terem compartilhado seus conhecimentos e experiências, especialmente aqueles que me inspiraram de forma direta e indireta: Professor Dr. Heraldo Aparecido Silva, Professor Dr. José Elielton de Sousa, Professor Dr. Gustavo Silvano Batista, Professor Dr. Maurício Fernandes da Silva e Professor Dr. Fábio Abreu dos Passos. Tenho um imenso carinho por todos esses e serei eternamente grata pela compreensão deles em relação ao momento delicado que foi a minha gravidez. Agradeço ainda à Professora Dra. Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ) e ao Professor Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI) pelas contribuições que fizeram no Exame de Qualificação as quais foram fundamentais para a finalização dessa pesquisa. Às minhas colegas de turma Izabel, Hesla e Ana pela parceria nos trabalhos e pesquisas. Ao meu amigo Bruno Alencar por contribuir nessa minha trajetória compartilhando suas experiências e pesquisas. Minha eterna gratidão à minha querida orientadora Professora Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento que sempre esteve a minha disposição, levando em consideração os meus argumentos e orientando da melhor forma possível. À minha pequena Maria Lis que me acompanhou no “forninho” durante todo o primeiro ano do mestrado e, posteriormente, em meus braços durante o segundo ano. Apesar de todas as dificuldades, ela foi a minha força em muitos momentos. Obrigada a todos que de alguma forma acrescentaram na minha trajetória como mestranda.

## A LEITURA NEOPRAGMATISTA DE RORTY SOBRE FOUCAULT: RUPTURA OU CONTINUIDADE DA VISÃO DE SUBJETIVIDADE MODERNA?

**Resumo:** O objetivo desta pesquisa é investigar a leitura neopragmatista de Richard Rorty (1931-2007) sobre a concepção de subjetividade em Michel Foucault (1926-1984). Rorty ficou conhecido como um celebre filósofo que se opôs à concepção moderna de sujeito, sobretudo, o excesso de antropocentrismo e cientificismo presente nesta tradição filosófica. Quanto ao filósofo francês Michel Foucault, pode-se constatar no terceiro domínio de sua produção teórica, a presença de uma investigação vigorosa sobre a constituição do sujeito. Inicialmente, percebe-se desde seus primeiros escritos, o papel que exerce o poder e a verdade enquanto mecanismos criadores de subjetividade, impondo aos sujeitos modos de ser e de relacionar-se consigo e com os outros. Todavia, a análise sobre a questão da constituição do sujeito se configura de forma mais delimitada nos cursos *Subjetividade e Verdade* (1981) e *A Hermenêutica do Sujeito* (1982). Foucault desenvolve uma investigação sobre a subjetividade a partir das noções de ética, filosofia, espiritualidade, sexualidade, arte de viver e cuidado de si, buscando compreender como o sujeito torna-se assujeitado pelo poder e saber, sugerindo novos modos de subjetividade, diferentes daqueles propostos pelo poder. Entretanto, contrariamente ao que propôs Foucault, o filósofo norte-americano neopragmatista Richard Rorty, conhecido por propor uma filosofia edificante, afirma na obra *Contingência, ironia e solidariedade* (2007) que as ideias do filósofo francês, embora tentem se desvencilhar da concepção moderna de subjetividade, ainda se mantêm atreladas a ela. Assim, a pesquisa pretende explorar os argumentos rortyanos que justificam às objeções a Foucault, e com base na análise de textos específicos de ambos os autores, busca identificar os argumentos usados por Rorty para acusar Foucault de permanecer no quadro teórico da modernidade.

**Palavras-Chave:** Subjetividade. Verdade. Cuidado de si. Neopragmatismo.

## **RORTY'S NEOPRAGMATIST READING OF FOUCAULT: RUPTURE OR CONTINUITY OF THE MODERN VIEW OF SUBJECTIVITY?**

**Abstract:** The objective of this research is to investigate Richard Rorty's (1931-2007) neopragmatist reading of Michel Foucault's (1926-1984) conception of subjectivity. Rorty became known as a famous philosopher who opposed the modern conception of the subject, especially the excess of anthropocentrism and scientism. As for the French philosopher Michel Foucault, we can see in the third domain of his theoretical production, the presence of a vigorous investigation into the constitution of the subject. Initially, we can see from his first writings the role played by power and truth as mechanisms that create subjectivity, imposing on subject's ways of being and relating to themselves and others. However, the analysis of the issue of the constitution of the subject is configured in a more limited way in the courses *Subjectivity and Truth* (1981) and *The Hermeneutics of the Subject* (1982). Foucault develops an investigation into subjectivity based on the notions of ethics, philosophy, spirituality, sexuality, art of living and self-care, seeking to understand how the subject becomes subjected to power and knowledge, suggesting new modes of subjectivity, different from those proposed by power. However, contrary to what Foucault proposed, the neo-pragmatist North American philosopher Richard Rorty, known for proposing an edifying philosophy, states in his work *Contingency, irony and solidarity* (2007) that the French philosopher's ideas, although they try to free themselves from the modern conception of subjectivity, still remain tied to it. Thus, the research intends to explore the Rorty arguments that justify objections to Foucault and based on the analysis of specific texts by both authors, it seeks to identify the arguments used by Rorty to accuse Foucault of remaining within the theoretical framework of modernity.

**Keywords:** Subjectivity. True. Take care of yourself. Neopragmatism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>2. SUBJETIVIDADE MODERNA E FOUCAULT .....</b>	<b>17</b>
2.1 A noção de sujeito moderno: um quadro histórico e conceitual .....	17
2.2 Crítica de Foucault à modernidade .....	22
2.3 Foucault e a estética da existência .....	30
<b>3 RICHARD RORTY: DA ESSÊNCIA ESPECULAR Á FILOSOFIA DA CONTINGÊNCIA .....</b>	<b>38</b>
3.1 A crítica de Rorty acerca do conhecimento como essência especular .....	38
3.2 A filosofia edificante de Rorty .....	44
3.3 A filosofia da contingência .....	50
<b>4 A CRÍTICA DE RORTY SOBRE FOUCAULT: RUPTURA OU CONTINUIDADE DA NOÇÃO DE SUJEITO MODERNO .....</b>	<b>60</b>
4.1 O Foucault americano e o Foucault francês: as duas perspectivas de Rorty .....	60
4.2 A leitura de Rorty sobre o Foucault francês: o desenho da figura do ironista não liberal .....	64
4.3 Continuidade da noção de subjetividade moderna: uma visão de Rorty sobre Foucault .....	69
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>76</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>78</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A discussão acerca da constituição do sujeito moderno iniciou-se a partir do século XVI quando o projeto sociocultural da modernidade começou a se consolidar no mundo, sendo inaugurado, sobretudo, a partir da filosofia de Descartes (1596-1650). Desde então, diferentes reformas sociais, culturais, políticas e econômicas foram estabelecidas, contribuindo, desse modo, para o surgimento de uma nova concepção de indivíduo. Diversas produções sobre subjetividades passam a ser engendradas no mundo e se fortaleceram no ideário do sujeito livre e igual, bem como em uma nova forma de constituição de sujeito individualizado, característico da modernidade. Somente no século XVII consolida-se de fato o projeto de modernidade onde a “ideia do indivíduo como centro microcômico do mundo é parte orgânica” (Mancebo, 2002, p. 105).

O liberalismo, uma corrente política e social baseada na liberdade, tornou-se, então, essencial para a elevação do “conceito de indivíduo ao nível de bandeira política e realidade econômica” (Mancebo, 2002, p. 105), delineando contornos de liberdade e igualdade do indivíduo. Diante disso, importantes filósofos direcionaram seus estudos para esse campo investigativo – a constituição do sujeito moderno – sendo Michel Foucault (1926-1984) e Richard Rorty (1931-2007) conhecidos como críticos da subjetividade moderna.

Embora ambos os filósofos compartilhem de muitos pensamentos comuns, Rorty identifica em Foucault uma contradição em sua concepção de subjetividade moderna, levando-o a acreditar que mesmo buscando romper com a noção de “sujeito moderno” Foucault, na realidade, estaria dando continuidade à essa noção. Diante disso, o tema da presente pesquisa é a crítica de Richard Rorty a concepção foucaultiana de subjetividade. Na obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* (2007), o filósofo norte-americano critica em Foucault aquilo que ele considera como sendo uma continuidade da visão moderna de subjetividade. E em sua obra seminal, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979) Rorty apresentou seu projeto de crítica à noção de sujeito da modernidade.

O interesse por esta tematização está relacionado às minhas experiências como pesquisadora do Programa de Iniciação Científica Voluntária – ICV e posteriormente com estudos realizados para o Trabalho de Conclusão de Curso – TCC, do curso de Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Federal do Piauí, os quais tinham como objeto de investigação a “Estética da Existência”, o terceiro domínio de Foucault concernido à uma proposta que o

filósofo faz de autoconstituição, uma constituição do sujeito diferente da que é imposta pela sociedade na modernidade.

A partir desses estudos a estima por essa temática floresceu. Ao realizar a leitura da obra de *Contingência, Ironia e Solidariedade* de Rorty, que assim como Foucault é crítico do pensamento moderno, observou-se que o neopragmatista tecia algumas críticas ao filósofo francês, por isso viu-se a necessidade de investigar uma dessas críticas, qual seja, segundo Rorty a permanência do filósofo francês no quadro teórico da modernidade, dando continuidade a noção de sujeito moderno. Todavia, Foucault é considerado um crítico dessa noção, por isso busca-se compreender o que fez Rorty chegar a tal conclusão.

Antes de nos aprofundarmos na principal discussão dessa investigação, iremos contextualizar a filosofia de ambos os filósofos. Richard Rorty foi caracterizado por muitos de seus estudiosos como tendo construído em sua obra um eixo duplo de propósitos que combina: primeiro, uma tarefa crítica de rejeição a uma forma tradicional de reflexão filosófica amparada no paradigma do mental e segundo a redescrição do cânone da filosofia tradicional tendo em vista a produção de um novo vocabulário voltado para o desenho de um projeto filosófico de cunho solidarista. Ele propõe levar às últimas consequências o projeto iluminista, através das rupturas inovadoras produzidas por seus "heróis" filosóficos particulares, uma galeria composta pelos pragmatistas norte-americanos clássicos como William James e John Dewey e, por expoentes da filosofia europeia como Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger.

Ao se opor à concepção de sujeito da modernidade, o antifundacionismo<sup>1</sup> de Rorty pode ser compreendido como motivos suficientes para propor uma reforma ou uma reconstrução da filosofia, uma vez que a filosofia tradicional tomou para si o papel de encontrar fundamentos últimos ou princípios primeiros tanto de caráter metafísico quanto epistemológico para dar a palavra final em todos os aspectos da cultura e da ação humana (Nascimento, 2020).

Por outro lado, Foucault acumulou em três décadas uma vasta produção teórica que é debatida nas mais diversas áreas como: história, direito, educação, sociologia e, principalmente filosofia. É importante notar que suas obras, embora dialoguem entre si, possuem especificidades temáticas e teórico-metodológicas, visto que contemplam três domínios denominadas por ele como Arqueologia do saber, Genealogia do poder e Estética da Existência. Tais denominações servem para identificar na obra do próprio Foucault, os principais temas por ele investigados em períodos distintos e que são, respectivamente, as relações entre: o sujeito e

---

<sup>1</sup> Dá-se o nome antifundacionismo à esta crítica elaborada contra as “teorias do conhecimento” baseadas em fundamentos últimos.

o saber, o sujeito e o poder; e o sujeito e as práticas de si. Portanto, nos três domínios foucaultianos, o francês “trata das formas de subjetivação como produções históricas”<sup>2</sup> (Díaz, 1995, p. 13, tradução nossa), a partir das quais a constituição do sujeito é determinada pela sua relação com o conhecimento, com o poder que uns exercem sobre os outros e com a moral, a partir de uma ontologia histórica.

A relação entre Rorty e Foucault é relativamente ambígua. Por um lado, o neopragmatista tem uma visão cética do filósofo francês quanto ao seu pensamento político e se contrapõe à “tentativa de Foucault de ser um ironista sem ser liberal”<sup>3</sup> (Rorty, 2007, p. 123), ou seja, o vê como alguém que apesar de enfrentar a contingência das suas próprias convicções e dos seus desejos e apresentar um desejo pela autocriação, o francês não se propõe a pensar sobre a crueldade e a humilhação, não se preocupa em achar razões importantes para se importar com o sofrimento do outro; mas por outro lado, Rorty “admira Foucault naqueles aspectos em que sua filosofia oferece um contraponto aos vocabulários que ele próprio desdenha”. Rorty encontra inspiração em aspectos da produção teórica de Foucault em que o francês se desvia das filosofias de cunho fundacionalistas e universais. Porém, “essas afinidades, contudo, não tiveram muito espaço na letra de sua filosofia, já que nela predominou o tom crítico dirigido a Foucault” (Almeida; Vaz, 2011, p. 194).

Por esses motivos, Rorty faz questão de evidenciar que o pensamento de Foucault pode contribuir para a esfera privada, porém é inútil para a sociedade, ou seja, para a esfera pública. Ele afirma que embora Foucault compartilhe com Mead, Sellars e Habermas que o eu humano é formado pela aculturação, ele insiste em pensar em algo situado em nosso interior que é modificado por essa aculturação, mostrando assim acreditar que há uma certa essência humana, dando continuidade a noção de sujeito que se perpetuou na modernidade (Rorty, 2007).

Tendo em vista essa crítica aponta pelo neopragmatista ao filósofo francês, o problema que conduz a presente pesquisa é o seguinte: que razões filosóficas levaram Rorty a declarar que Foucault não conseguiu romper com a subjetividade moderna? A partir desse problema surgiram questões correlacionadas que demandavam investigação: Que contexto filosófico concorre para a elaboração do conceito moderno de subjetividade? Qual é a concepção de

---

<sup>2</sup> Original: “[...] se ocupa de las formas de subjetivación como producciones históricas” (Díaz, 1995, p. 13).

<sup>3</sup> Rorty (2007, p. 18) define os ironistas liberais como “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”. Portanto, apesar de Rorty considerar Foucault um ironista, alguém que duvida do seu próprio vocabulário e que enfrenta a contingência das suas próprias convicções, ele não é liberal, pois esquece de propor a constituição de uma sociedade mais solidária e menos cruel.

Foucault sobre a subjetividade moderna? A partir de quais princípios o filósofo francês propõe uma subjetividade autônoma? Que críticas Rorty elabora quanto à noção de subjetividade moderna? Que argumentos Rorty elenca para justificar sua crítica à noção de subjetividade do filósofo francês e propor a desconstrução e substituição da noção de sujeito moderno?

Como o tema da pesquisa trata da leitura pragmática de Rorty sobre Foucault, é importante notar que as obras do filósofo francês serão contextualizadas conforme as citações feitas pelo filósofo norte-americano, que pode estar se referindo a um dos domínios teóricos foucaultianos especificamente, ou fazendo uma crítica geral ao conjunto de sua obra.

A pesquisa delimitou os seguintes objetivos: no objetivo geral, busca-se compreender a crítica do neopragmatista Richard Rorty à concepção de subjetividade de Foucault para discutir se o filósofo francês continua vinculado à configuração de sujeito moderno. E, quanto aos objetivos específicos, busca-se, em linhas gerais, apresentar o conceito moderno de subjetividade e a concepção de Foucault sobre a subjetividade moderna, assim como sua proposta de subjetividade autônoma com base nas práticas de si. Busca-se também descrever a crítica de Rorty à subjetividade moderna, presente em sua filosofia edificante<sup>4</sup>, e na ideia de uma filosofia da contingência<sup>5</sup>, para, em seguida, discutir a crítica que o neopragmatista faz sobre concepção foucaultiana de subjetividade e, por fim, identificar os argumentos usados por Rorty para acusar Foucault de permanecer no quadro teórico da modernidade.

A relevância dessa pesquisa está relacionada ao fato de abordar um tema comum a dois importantes filósofos contemporâneos, cujas produções teóricas convergem para os temas contemplados na Linha de pesquisa Conhecimento, Linguagem e Mundo do PPGFIL.

O presente estudo é, portanto, de caráter bibliográfico, pois trata-se de uma investigação realizada a partir do estudo e interpretação textos dos autores investigados e de autores secundários cujos textos tenham relação com o tema abordado. O método de abordagem designado dessa pesquisa qualitativa foi a hermenêutica, pois buscou-se a interpretação e a

---

<sup>4</sup> “[...] usarei ‘edificação’ para significar este projeto de encontrar novos, melhores, mais interessantes e mais fecundos modos de falar. (RORTY, 1994, p.359).

<sup>5</sup> A filosofia da contingência de Rorty é uma redescritção que o filósofo busca fazer da filosofia tradicional. Ele argumenta: “Na visão de filosofia que ofereço, não se deve pedir aos filósofos aos filósofos, por exemplo, argumentos contra a teoria da correspondência com a verdade ou a ideia da “natureza intrínseca da realidade”, em vez disso, essa nova filosofia “[...] 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-o buscar novas formas apropriadas de comportamento não linguístico [...] ela funciona, antes, de forma holística e pragmática” (RORTY, 2007, p.34). O seu intento é que a filosofia se envolva com as demandas sociais e, para tanto, propõe que a filosofia acompanhe as mudanças da sociedade e deixe de se preocupar com problemas que ficaram para trás e que nada contribuem para o progresso social.

compreensão dos textos e das obras filosóficas investigadas. Para isso, considerou-se elementos como a argumentação de cada autor, o contexto histórico e filosófico das obras, a conexão entre o tema investigado e outros tópicos filosóficos importantes para a discussão da problemática da pesquisa, além de outros pontos relevantes que foram descobertos no decorrer desse estudo.

Em relação a Rorty, a pesquisa tem como ponto de partida o estudo das obras *A filosofia e o espelho da natureza* (1994) e *Contingência, Ironia e Solidariedade* (2007), já que na primeira ele elabora uma crítica à filosofia moderna e na segunda concentra as principais objeções da leitura pragmática sobre a concepção foucaultiana de subjetividade. Também foram utilizadas outras obras, capítulos, artigos e ensaios nos quais o autor pragmatista aborda o referido tema ou tópicos a ele relacionados. Exemplos disso são: o ensaio “Método, Ciências Sociais e Esperança Social”, da obra *Consequências do Pragmatismo* (1982), no qual o Rorty compara criticamente Dewey e Foucault; e o capítulo “Identidade Moral e autonomia privada: o caso de Foucault”, da obra *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*; e de autores comentadores de Rorty como: Silva (2020) e Nascimento (2017).

Em relação a Foucault o estudo iniciou-se com a obra *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade e política* (1984), na qual o filósofo francês aborda a questão da subjetividade a partir da sua relação com a verdade e com o conceito de cuidado de si. Em seguida, a análise direcionou-se para a questão da constituição do sujeito a partir dos mecanismos de poder na obra *Vigiar e Punir* (1987) e, posteriormente, para a proposta alternativa de Foucault de constituição do sujeito ético a partir da obra *A Hermenêutica do Sujeito (1981-1982)*. Além disso, também foram consultadas obras e artigos de autores que comentam a filosofia de Foucault, tais como: Candiotto (2008), Castro (2015), Muchail (2011) e Esther Díaz (1995).

Outros comentadores contribuíram para que pudéssemos compreender a crítica de Rorty sobre Foucault como Longford (2001), que apresenta a preocupação de alguns críticos de Foucault quanto a sua inclinação excessiva para a autocriação, o motivo pelo qual o neopragmatista o acusa de virar as costas para a esperança liberal e assim permanecer apegado às filosofias do sujeito; e Araújo (2007) que faz uma discussão acerca da *intersubjetividade*, e contribuiu para compreendermos a proposta de substituir a noção de subjetividade pela noção de *intersubjetividade*, uma alternativa apresentada por Habermas e compartilhada por Rorty, as quais foram importantes para o desfecho dessa pesquisa.

A metodologia utilizada para a realização desta pesquisa, portanto, contempla um estudo teórico de interpretação dos textos de Foucault, Rorty e seus principais comentadores. Assim, a dissertação se estrutura em três capítulos. No primeiro capítulo, será apresentado, em linhas

gerais, o conceito moderno de subjetividade por meio de um breve percurso histórico buscando compreender em que contexto filosófico foi elaborada a concepção do sujeito na modernidade. Para tanto, foram consultados textos de diferentes autores os quais abordam o contexto filosófico que a noção de sujeito moderno foi elaborada. Entender as linhas mestras da origem do pensamento moderno e como se configurou o conceito de subjetividade moderna é essencial para este trabalho, uma vez que, o intento é compreender as críticas dos filósofos referidos à noção de sujeito moderno.

Compreende-se que a filosofia moderna produziu uma configuração de sujeito a partir do modelo de racionalidade encabeçada por Bacon e Descartes. A noção de sujeito produzida na modernidade se dá sob os contornos de uma “crença no poder crítico da razão humana individual” (Marcondes, 2002, p. 165). O pensamento moderno, partindo da perspectiva cartesiana, é marcado, sobretudo, pela questão do sujeito e a descoberta do *cogito*, concebido por Descartes como uma categoria intelectual que nos faz alcançar uma autonomia e é responsável pelo nosso pensar e pela nossa existência. Posteriormente, Kant complementa essa noção destacando que a *res cogitans* situada dentro de nós é capaz de construir representações sobre os objetos observados. Para ambos os filósofos, nós possuímos uma consciência capaz de representar o mundo externo a partir da qual permite que nós sejamos responsáveis pela constituição do nosso ‘eu’, pois somos capazes de manipular e representar o mundo externo (Lima, 2016). Em contrapartida, Nietzsche e Heidegger, filósofos contemporâneos, sustentaram teses contrárias a essa noção de sujeito da modernidade e muito influenciaram o pensamento de Foucault.

Em seguida, será exposto a visão do filósofo francês Michel Foucault sobre a subjetividade moderna, uma vez que o mesmo se tornou um dos principais críticos desse campo investigativo. Em seguida, apresentar-se-á a proposta do filósofo de constituição de subjetividade autônoma com base nas práticas de si. Foucault é conhecido por apresentar uma crítica radical acerca da concepção de sujeito elaborada pela filosofia, “de Descartes a Sartre” (Revel, 2005). Se opõe, sobretudo, aos modos pelos quais o sujeito moderno é constituído. Nessa perspectiva, entende que esta constituição se dá a partir dos *mecanismos de poder*<sup>6</sup> os

---

<sup>6</sup> São mecanismos usados pela sociedade em relação aos indivíduos como ferramenta para subjetivá-los (FOUCAULT, 1987).

quais são responsáveis por impor *modos de subjetivação*<sup>7</sup>, atuando com o objetivo de moldar os indivíduos conforme a sociedade os idealiza, fazendo deles *corpos dóceis*<sup>8</sup> (Foucault, 1987).

Embora Foucault tenha investigado sobre o poder e o saber, o sujeito é o seu principal objeto de estudo a partir do qual investiga os modos pelos quais este sujeito é constituído na modernidade a partir da sua relação com a verdade (Foucault, 1984). Inicialmente, o filósofo francês buscou investigar as relações do sujeito com o saber e o poder no intuito de compreender de que forma o sujeito moderno é constituído a partir dessas relações. Foucault dirige as investigações a partir da “ideia de uma arqueologia dos saberes” e da “genealogia da sociedade e da política moderna”, onde analisa a criação dos saberes como verdades as quais constituem os sujeitos modernos; e observa “as prisões, o corpo individual, a sexualidade e a população” (Castro, 2015, p. 53), como objetos de investigação para compreender como o poder usa de mecanismos para subjetivar os indivíduos.

A parte final desse capítulo é marcado pela explanação do terceiro domínio de sua produção teórica, conhecido como o pensamento do último Foucault, onde apresenta a proposta de autoconstituição de si, com base numa perspectiva estética. Segundo o francês, a partir de uma estética da existência, o sujeito é capaz de tornar-se artesão de si, constituindo sua própria subjetividade com a mediação das técnicas de si. Tais técnicas propiciam a constituição do sujeito ético, direcionando o indivíduo para uma vida bela. A autoconstituição seria uma alternativa que se contrapõe os modos de subjetivação impostos pelo poder através das práticas coercivas de assujeitamento.

No segundo capítulo, será explicitado a crítica do neopragmatista Richard Rorty quanto a noção de subjetividade moderna, apresentado em sua *filosofia edificante e na noção de filosofia da contingência*. Rorty é conhecido por criticar a modernidade, sobretudo, as *teorias*

---

<sup>7</sup> Para Foucault (1984) os modos de subjetivação são os meios pelos quais os indivíduos tornam-se sujeitos. É importante destacar, ainda, que Foucault fez questão de esclarecer principal objetivo dos seus estudos, que seria “[...] criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 231). Revel (2002) destaca os dois tipos de análise que Foucault faz dos modos de subjetivação, ou seja, o francês compreende que há dois modos pelos quais o sujeito é constituído: em um deles, a constituição do sujeito se dá pelos modos de objetivação; no outro, o sujeito se autoconstitui a partir da sua relação consigo mesmo e através das práticas de si.

<sup>8</sup> Foucault usa esse termo para caracterizar a manipulação que os indivíduos se submetem. Nesse caso, “corpos dóceis” são corpos manipuláveis e suscetíveis a sujeição, disciplina e obediência (Foucault, 1987).

*fundacionistas*<sup>9</sup> e a *teoria da representação*<sup>10</sup>. Para Rorty, preocupar-se com fundamentos e construir uma teoria do conhecimento representacionista não solucionará os problemas sociais mais urgentes (Rorty, 1994). Isto porque Rorty acredita que a filosofia, ao invés de se preocupar com os problemas perenes e infinitos, poderia residir no campo cultural e social, sendo útil para as demandas da sociedade. Este filósofo argumentava que do século XVII, herdamos de Locke, a noção de uma ‘teoria do conhecimento’ baseada numa compreensão dos ‘processos mentais’, com Descartes herdamos à noção de ‘mente’ como uma entidade separada na qual ocorrem ‘processos’. Kant se apresenta no século XVIII com a noção de filosofia como um ‘tribunal da razão pura’, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura; mas essa noção kantiana pressupunha “aquiescência geral às noções cartesianas de substância mental” (Rorty 1994, p. 20).

Evidenciaremos que Rorty não propõe um novo modelo de subjetividade, ao contrário invoca a desconstrução do sujeito moderno, ao se contrapor à ideia de sermos dotado de uma essência e que através dela somos capazes de representar com precisão a realidade. Portanto, ele defende que essa ideia deve ser abandonada e usa o termo edificante para se referir a um determinado tipo de filosofia que busca encontrar novas, melhores e mais interessantes maneiras de falar de nós mesmos e dos outros. Trata-se de uma filosofia cujos pensamentos são originados da contingência das relações. Os pensadores edificantes nos mostram, conforme Rorty, a efemeridade humana em contraponto ao arcabouço metafísico que foram construídos ao longo da história (Rorty, 1994).

Rorty diz: “[...] usarei ‘edificação’ para significar este projeto de encontrar novos, melhores, mais interessantes e mais fecundos modos de falar. (Rorty, 1994, p.359). Ele prossegue abordando sobre a edificação ao dizer que: “A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de fazer conexões entre nossa própria

---

<sup>9</sup> Dá-se o nome fundacionista às filosofias que buscam por “fundamentos do conhecimento”, ou seja, são as teorias epistemológicas, ao construírem um conhecimento, se apoiam em crenças básicas ou em fundamentos. Segundo Rorty (1994, p. 168) os filósofos fundacionistas acreditam que “a filosofia é uma disciplina que toma como seu estudo os aspectos “formais” ou “estruturais” de nossas crenças, e que, ao examinar esses aspectos, o filósofo serve à função cultural de manter as outras disciplinas honestas, limitando suas afirmações ao que pode ser apropriadamente “sustentado””.

<sup>10</sup> A teoria da representação tem como base a ideia que Descartes elaborou sobre a mente ou substância mental separada do corpo. A mente, na visão cartesiana, é concebida como uma substância onde ocorrem processos. Essa ideia permitiu a formulação da teoria do conhecimento baseada na ideia de mente, portanto, segundo Rorty (1994, p. 20) essa teoria sustenta que “conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações”.

cultura e alguma cultura exótica ou período histórico” (Rorty, 1994, p.359). Deste modo, dando vazão para interconexões de filosofias e culturas unidas pela plausibilidade e versatilidade das ferramentas da linguagem.

Rorty poderia dizer que creditamos à razão uma supervalorização que desviou nosso entendimento daquilo que é realmente importante. Portanto, edificante é o pensar que se apoia em um projeto aberto ao diálogo com os vários ramos da cultura. Um pensador edificante, em sua opinião, seria um intelectual engajado em projetos culturais diversos e centrado na suspeita em relação às pretensões da epistemologia tradicional, opondo-se assim ao pensador sistemático ou epistemológico (Nascimento, 2020).

Na obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* (2007) Rorty propõe um outro tipo de filosofia e sugere a possibilidade de uma utopia liberal onde a solidariedade humana poderia ser alcançada e não reconhecida em nosso interior. Para tanto, desenha a figura do *ironista liberal*, alguém que teria o perfil ideal para atuar na comunidade liberal idealizada por ele. Rorty imagina uma sociedade menos cruel, com menos sofrimento, uma sociedade solidária. A filosofia poderia ser útil para este fim se os intelectuais se comprometessem com a cultura e com a resolução dos problemas sociais. A filosofia da contingência apresentada por Rorty daria conta das transitoriedades das demandas sociais, pois propõe uma transformação das coisas antigas por coisas novas de acordo com as necessidades de cada época (Rorty, 2007).

Por fim, no terceiro capítulo, buscar-se-á identificar quais argumentos Rorty utiliza para criticar a concepção foucaultiana de subjetividade, dado que, para o neopragmatista o filósofo francês mesmo sendo um crítico da subjetividade moderna, ao defender uma reflexão sobre si mesmo e autocriação de si estaria dando continuidade a uma filosofia da subjetividade permanecendo dentro do quadro teórico da modernidade.

Nesse capítulo, analisamos as duas perspectivas que o neopragmatista tem de Foucault, uma americana e outra francesa. Por um lado, Rorty assume ter afinidades com Foucault à medida que o francês se contrapõe aos seus próprios vocabulários, ignora os discursos fundacionistas e universalistas e por ter características similares ao ironismo. Mas, por outro lado, Rorty acredita que Foucault poderia ter ido além e se envolvido com a causa liberal, ao contrário, decidiu se apegar, de forma excessiva, a autocriação, deixando de considerar o que seria bom e útil para a sociedade (Rorty, 1999). Essa preocupação de Rorty é compartilhada também por outros pensadores, como vimos no texto de Longford (2001). Sendo assim, o denomina como ironista não liberal, não sendo útil para os propósitos públicos (Rorty, 2007).

Para responder a problemática da pesquisa, apresentamos a seguinte crítica proferida por Rorty à Foucault: “Foucault continua a pensar em algo profundo dentro dos seres humanos, que foi deturpado pela aculturação” (Rorty, 2007, p.122). Analisamos os argumentos usados pelo neopragmatista em contraposição ao que Foucault apresenta em seus escritos e ao pensamento de alguns intérpretes foucaultianos e notamos que diz respeito a uma crítica polêmica à medida que o desejo de Rorty era ver Foucault conciliar seu projeto de autocriação privada com os propósitos públicos, mas na sua concepção, Foucault se manteve firme na recusa às sociedades liberais e não foi capaz desse feito, pois permaneceu em busca de revelar os que estava por trás dessas sociedades e limitou-se a fazer apenas um diagnóstico da cultura e das suas instituições produtoras sem propor nenhuma resolução de alcance mais amplo, o que faz o neopragmatista pensar que o francês continua acreditando, assim como os filósofos modernos, na existência de algo dentro de nós que foi modificado pela aculturação.

Por fim, apresentaremos as considerações finais com as nossas descobertas teóricas sobre a problemática da subjetividade moderna em Foucault e Rorty, explorando a maneira como ambos partilham da crítica à tradição moderna, as distinções entre eles e, sobretudo, as peculiaridades da abordagem rortyana ao oferecer novos vocabulários que deixam mais espaço para a esperança social.

## **2. SUBJETIVIDADE MODERNA E FOUCAULT**

O presente capítulo apresentará, primeiramente, alguns aspectos históricos e conceituais sobre a noção de “sujeito moderno”. O esboço desse quadro histórico e conceitual se construirá a partir da síntese do pensamento desenvolvido pelos principais filósofos modernos, Descartes e Kant, conhecidos por elaborarem ideias a respeito da noção de subjetividade baseada no uso da razão. Posteriormente, será exposto brevemente a concepção de filósofos contemporâneos como Heidegger e Nietzsche acerca do “sujeito moderno”. Vale ressaltar que citar, mesmo que em linhas gerais, as ideias desses autores a respeito dessa temática do sujeito são fundamentais e complementares, uma vez que esses filósofos contemporâneos inspiraram Rorty e Foucault, respectivamente.

Como a leitura de Foucault sobre a subjetividade moderna é o alvo da crítica de Rorty, a qual é o objeto dessa pesquisa, o segundo momento desse capítulo mostrará como o filósofo francês desenvolve sua concepção e, sobretudo, sua crítica à noção de sujeito na modernidade. Para tanto, o tópico irá abordar a questão das epistemes concebida por Foucault como modos através dos quais, relacionados com o poder, formam o sujeito na modernidade. Será exposto como o filósofo elabora a noção epistemologia política centrada na construção de verdades que relacionadas ao poder são formadores de corpos dóceis.

O terceiro momento, trará o terceiro domínio de Foucault, a estética da existência. Neste tópico, será discutido os fundamentos que influenciaram o francês na construção de uma filosofia pautada na autoconstituição de um sujeito, sendo ele autor de si mesmo, posição esta alcançada através do “cuidado de si” e das práticas de si, as quais levam o indivíduo a praticar uma arte de viver. Esta autoconstituição do sujeito seria uma alternativa à constituição do sujeito imposto pela modernidade.

### **2.1 A noção de sujeito moderno: um quadro histórico e conceitual**

O conceito de modernidade surge no século XVII. A princípio, o termo “moderno” se configura como algo oposto ao antigo, o qual rompe com a tradição. Estão associadas, portanto, à ideia de modernidade a noção de “ideia de progresso”, onde o antigo se apresenta como ultrapassado e o novo é visto como melhor; e a noção “valorização do indivíduo”, a qual a subjetividade obtém proeminência, tornando-se lugar de verdade e de certeza. Os motivos pelos quais a filosofia moderna veio a surgir são diversos, dentre eles destacam-se: o humanismo

renascentista do século XV, a descoberta do ‘novo mundo’ em 1492, a reforma protestante do século XVI, a revolução científica do século XVII e o surgimento do novo sistema econômico que estabeleceu desenvolvimento do mercantilismo em detrimento da economia feudal (Marcondes, 2007).

A partir do século XVI, com as mudanças ocasionadas pelo Renascimento que interferiram desde as relações hierárquicas entre os homens até a orientação religiosa e política que deixou de ser central, o mundo passa a ser mais diversificado quanto às questões culturais e sociais. Os impactos dessas mudanças, ocasionadas pelas reformas consolidadas nessa época, atingiram as produções subjetivas dos indivíduos. A filosofia em si rompe com a concepção teológica medieval e passa a valorizar o homem. Na mesma direção dessas reformas, as quais foram implantadas no mundo nesse período, caminhou a consolidação de um novo sistema econômico, que não desencadeou mudanças apenas na economia. O capitalismo surge com a promessa de promover igualdade e liberdade, desenvolvendo um ilusório discurso de que as pessoas estariam finalmente livres do regime feudal e das leis de servidão estabelecidas por esse sistema, causando, da mesma forma, grandes efeitos nos processos de constituição de subjetividades (Mancebo, 2002).

A noção de racionalidade que emerge, nos tempos modernos, relaciona-se com o princípio da subjetividade, o que dá base para as categorias filosóficas: consciência, autonomia e liberdade. Em que pese as diferenças entre os propositores modernos sobre os processos de subjetivação do mundo, eles têm em comum a ideia de que através da racionalidade poderão projetar melhores modelos de homens e de sociedade. Assim, o elemento racional é o que indica o caminho seguro para afirmação do sujeito.

A filosofia moderna produziu a seu modo diversas configurações da noção de sujeito, o modelo de racionalidade representado por Bacon e Descartes, entre outros movimentos e reformas políticas, econômicas e sociais, são responsáveis pelo fortalecimento do modo de subjetivação moderno, uma nova concepção de indivíduo a qual estava sendo estabelecida. A compreensão das linhas mestras do pensamento de Descartes possibilita entender o real sentido do pensamento moderno, logo, ele é considerado o mais importante representante da modernidade. Em meio à crise propagada devido as grandes mudanças ocasionadas pela nova concepção de universo estabelecida no século XVI, a obra de Descartes é vista como uma extensa reflexão a respeito desse tempo e acontecimentos, e por isso o seu pensamento passa então a fazer parte da linha de frente dessa crise, tornando-se a grande referência para a

construção do pensamento moderno. O pensamento de Descartes relaciona-se com o pensamento moderno a partir dos seguintes aspectos:

A ideia de modernidade, como vimos anteriormente, está assim estreitamente relacionada à ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e a valorização do indivíduo, livre e autônomo, em oposição às instituições. Essas ideias terão uma importância central no desenvolvimento do pensamento de Descartes. A crença no poder crítico da razão humana individual, a metáfora da luz e da clareza que se opõem à escuridão e ao obscurantismo, e a ideia de busca de progresso que orienta a própria tarefa da filosofia são alguns dos traços fundamentais da modernidade de Descartes (Marcondes, 2002, p. 165).

Em linhas gerais, o projeto filosófico de Descartes foi visto como uma defesa do novo modelo científico que estava se instaurando naquela época. Esta defesa, por sua vez, pressupunha a possibilidade de mostrar um novo caminho que superasse as concepções falsas, um caminho certo que levasse à verdade, já que a ciência antiga havia estabelecido uma série de concepções errôneas acerca do universo. Para isso, Descartes questiona o fato de o homem cometer tais erros sendo ele possuidor da racionalidade. Partindo desses questionamentos, o filósofo conclui que o resultado desses enganos diz respeito ao mau uso da razão, portanto elabora um método que objetiva direcionar a razão para o bom caminho, o caminho que evita os erros e dá acesso ao conhecimento verdadeiro. O método cartesiano dispõe de quatro regras: evidência, análise, síntese e revisões; são diretrizes de procedimento onde todas as teorias devem passar para se ter a certeza de sua validade (Marcondes, 2002).

Com essas considerações pode-se afirmar que o pensamento moderno foi profundamente marcado pela questão do “sujeito”, isto significa que o *cogito* cartesiano foi apresentado como uma categoria intelectual por meio da qual chegaríamos a uma autonomia da consciência, responsável pela ação do pensar no homem. Dessa maneira, Descartes “em suas Meditações Metafísicas apresenta ao mundo uma *res cogitans* que, em oposição à *res extensa*, será responsável pela atividade do pensamento”. O sujeito moderno, caracterizado por Descartes, continua seguindo a dualidade socrático-platônica (sensível-inteligível), de tal forma que, “o pensamento moderno põe o homem numa situação cujo limite é marcado pela relação bipolar entre uma coisa que pensa e uma coisa palpável, que se mensura, que se observa e que possui extensão” (Lima, 2016, p. 197).

Posteriormente, Kant afirma que o sujeito pensante, ou melhor, essa o *res cogitans* situado no homem é capaz de construir representações sobre a extensão do objeto ao qual é conhecido. Com isso, o filósofo moderno quer dizer que existe uma consciência no homem e ela torna-o capaz de pensar o objeto e conseqüentemente “realizar representações do fenômeno

– mesmo que fique de fora o conhecimento sobre o *noúmeno*, a coisa em si” (Lima, 2016, p 198).

Desse modo, Descartes e Kant construíram a noção do sujeito moderno, ademais, “para ambos, o homem é possuidor de uma consciência capaz de representar o mundo externo. Essa consciência, portanto, permite ao homem a constituição do “eu”, pois enquanto sujeito, ele pode manipular o mundo externo e representar o fenômeno” (Lima, 2016, p 198). Logo, o pensamento cartesiano como precursor do pensamento moderno dispõe de dois grandes polos: o sujeito e o objeto. O sujeito caracteriza-se como substância ativa, ser pensante, autônomo e responsável por suas ações e, portanto, capaz de representar. Essa representação, ao que parece, é um direcionamento do “*cogito*” para si mesmo por meio do qual o objeto é reapresentado a partir do modo de ser do sujeito.

Kant produziu em sua obra a noção de um sujeito pleno de conhecimentos, segundo o qual a noção de razão autônoma o levaria a fase do esclarecimento, ou seja, a saída do homem da sua menoridade. A menoridade diz respeito a incapacidade do homem de usar seu entendimento sem a direção de outrem. Portanto, baseado no projeto iluminista, o indivíduo dotado de uma consciência autônoma deve ser livre da autoridade externa, seja ela política ou religiosa, aquela que oprime e domina. Ademais, deve ser livre também de suas próprias paixões e desejos, pois um homem livre é senhor de si ao passo que exerce controle sobre si através do uso da sua razão (Marcondes, 1953).

O filósofo Martin Heidegger (1889-1976) desenvolveu uma análise um tanto intrigante acerca dessa autonomia do sujeito moderno. Esta análise parte da reflexão a respeito do pensamento do sofista grego Protágoras onde ele afirma que “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, que elas são, das que não são que elas não são” (Protágoras *apud* Heidegger, 2007, p.100). O fato de Protágoras afirmar ser o homem “a medida de todas as coisas” não implica em dizer que Descartes foi buscar entre os antigos o sentido que deu a ideia de sujeito do conhecimento. Portanto, para Heidegger, seria um fatídico engano tentar compreender a sentença de Protágoras com similaridades ao pensamento cartesiano.

Este entendimento decorre do fato de que na modernidade acredita-se que o sujeito tem acesso ao *ente* (aquilo que existe) devido ao fato do *cogito* (“eu” pensante) ser capaz de representar o objeto. Por esta perspectiva, o homem é transformado em sua essência, “ele passa a ser concebido como sujeito que tem diante de si objetos, para os quais deve buscar um conhecimento objetivo” (Duarte, 2006, p. 100), sendo esse conhecimento atingido pela

capacidade da mente de representar, porém isto desconsideraria “aquilo que se encontra na dimensão do *desvelamento* do ente”. Lima (2016, p. 199) aponta:

[..] o ente, muitas vezes compreendido como objeto, está para o homem, enquanto Dasein, como aquilo que se desvela, aquilo que está no âmbito do aberto. Para que o homem consiga representar aquilo que está posto diante de si, é preciso, pois, um acontecimento mais originário, algo que pressupunha desvelamento.

Com isso, o homem não seria o responsável por medir todas as coisas como é definido na ciência moderna, ou melhor, não é o homem quem mensura ou quantifica todas as coisas, ao contrário, a sentença referida aponta “que o homem está na “medida” de todas as coisas, ou seja, pelo e através do desvelamento o homem é tocado por todas as coisas. A autonomia do sujeito aqui já é um evento secundário” (Lima, 2016, p. 199). Posto isto, não se encontra um sentido mediador de outros entes enquanto objeto e nem do sujeito enquanto possuidor de uma consciência autônoma. O “eu” o qual Protágoras refere-se, segundo Heidegger, define-se no seu pertencimento ao desvelamento do ente.

Em síntese, a posição de Heidegger é divergente da noção de sujeito cartesiano, agora o sujeito não é mais o nome nem o conceito para definir a realidade circundante. O sujeito é atribuição do homem enquanto fundamento de todo o representar.

Heidegger argumentou que o homem moderno não deve ser considerado como um mero “eu egoísta isolado”, mas um “sujeito” lançado a caminho do ente. Ele demonstra indicando duas formas distintas de metafísicas: Aquela defendida por Protágoras assegura que “o homem é determinado em seu ser-próprio por meio da pertinência à esfera daquilo que é desvelado” enquanto para metafísica de Descartes “o homem é determinado enquanto si próprio por meio da retomada do mundo no representar do homem” (Heidegger, 2007, p. 128).

Desse modo, pode-se concluir que a ideia de conhecimento adquire uma nova compreensão; conhecer é usar a existência do método ou procedimento assegurador e conquistador que se abate sobre o ente, a fim de assegurá-lo como objeto para o sujeito.

Nietzsche (1844-1900), antes de Heidegger, também sustenta uma tese acerca desta noção de sujeito moderno. Para o filósofo alemão “é sob a sedução da linguagem que entendemos – ou mal entendemos – que em todo atuar há um atuante” (Lima, 2016, p. 201). A modernidade define o sujeito como um agente, como aquele que pratica ação. Porém, isto é um devaneio inútil acrescido à ação, pois a ação já é tudo. A modernidade trata a ação como causa e efeito, defende que o sujeito e um objeto reagem a ação. Para Nietzsche isso é ilusão, pois o sujeito que pensa e que age é constituído gramaticalmente pela linguagem. Com isso ele quer dizer que eu-sujeito é tão somente algo inventado.

Esta ação do sujeito sugerida pela modernidade é precisamente o pensar. Quando o homem pensa, acredita-se que ele faz isso devido a existência de um “eu” responsável por esse pensar. Nessa visão, este pensamento deriva, sobretudo, de uma autonomia da consciência. A consciência seria capaz de pensar, de decidir o que se pensa, como se pensa e quando pensar. Por outro lado, Nietzsche afirma que embora tal ilusão seja posta comumente isto não quer dizer que seja verdadeira, não prova seu caráter ilusório. Para ele, esse pensamento não passa de uma crença, “pelo caminho de *Cartesius* não se chega a algo absolutamente certo, mas só a um fato de uma crença muito forte” (Nietzsche, 2008, p. 261). Dito de outro modo, quando pensamos imaginamos a existência de algo anterior, *a priori*, uma substância que subjaz o pensar, nesse processo somos colhidos por uma nova crença.

Em síntese, o pensar e o agir para Nietzsche não se trata de uma autonomia da consciência que o sujeito possui. O pensamento se dá mediante o afeto que conduz o homem à obediência e esta, por sua vez, se dá na escuta. “Estar na escuta é estar disponível para a afecção, para o instante extraordinário em que a Vida nos toca e nos faz sentir como agentes causadores (Lima, 2016, p. 203). Somente a partir dessa afecção que é possível produzir pensamentos, agir com autonomia e até mesmo acreditar no “eu” como encarregado pela causa de tudo.

Heidegger e Nietzsche foram essenciais para que Foucault elaborasse seu diagnóstico crítico a respeito da noção de sujeito moderno. No tópico seguinte será exposto como o filósofo francês delineia sua crítica à modernidade.

## **2.2 Crítica de Foucault à modernidade**

A obra de Michel Foucault se divide em três domínios denominados de arqueologia do saber, genealogia do poder e estética da existência. Nessas categorias seu foco está no sujeito, em compreender como este é formado a partir dos mecanismos de saber e poder. Em sua arqueologia volta suas investigações para as epistemes e mostra que uma episteme histórica e a cultura de uma época estão intimamente relacionados com a constituição dos sujeitos, sobretudo na modernidade. Em seus estudos revela a passagem e as transformações ocorridas da Renascença à Idade Clássica, da Idade Clássica à Modernidade. Com isso, ele busca identificar os saberes que são estabelecidos como verdadeiros os quais são utilizados em forma de poder para constituir os sujeitos na modernidade.

Em sua Arqueologia, Foucault se esforçou em investigar os deslocamentos epistêmicos os quais determinam “os limites entre o que é pensável e o que é impensável, entre o que é

dizível e o que é indizível no âmbito histórico do conhecimento”. O filósofo francês vê a episteme como uma ordem, ou melhor, como um princípio de ordenação histórica o qual se encarrega de estabelecer saberes que antecedem as enunciações e visam a construção do conhecimento. Em resumo, ele não compreende a episteme como relativamente ligada ao saber. Vale destacar que sua maior preocupação não era construir uma história das ciências e tampouco uma história das ideias, seu intento estava em descrever “a configuração e as transformações históricas das diferentes epistemes, o que, por isso mesmo, não o torna um epistemólogo” (Duarte, 2006, p. 104).

Foucault aponta que as diferentes epistemes determinam as mais diversas possibilidades de conhecimento durante toda a história, e segundo Duarte (2016) isso não ocorre necessariamente seguindo uma linearidade progressiva na transição de uma episteme para outra. Uma vez que as epistemes determinam as possibilidades de todo conhecimento, haverá, portanto, somente uma episteme responsável por conduzir os discursos formadores do conhecimento em cada época.

Foucault identifica uma ordem por trás dos discursos do saber, uma ordem velada, que não se permite aparecer nesses discursos, embora seja em função dessa ordem que os indivíduos fazem o que fazem e o modo pelo qual compreendem o mundo dependa das articulações de uma determinada episteme ou daquilo que Foucault chama de “sistema”:

Em todas as épocas, a maneira como as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam (até as conversas na rua e os escritos mais cotidianos), e mesmo a maneira como as pessoas experimentam as coisas, como a sua sensibilidade reage, todo seu comportamento é dirigido por uma estrutura teórica, um sistema que muda com as épocas e as sociedades – mas que é presente a todas as épocas e a todas as sociedades. (...) pensa-se no interior de um pensamento anônimo e constringente que é o de uma época e de uma linguagem. Este pensamento e esta linguagem têm as suas leis de transformação (Foucault, 1994, p.515).

Ao que parece, Foucault define esse “sistema” como sendo responsável por usar de mecanismos de objetivação e subjetivação para constituir sujeitos e conseqüentemente o modo que estes vivem e entendem o mundo. A episteme, ou seja, o saber seria um desses mecanismos. Essa constituição de modos de subjetividades engendradas pelo “sistema” objetivava fazer do homem um mero objeto, tornando-o politicamente dócil e socialmente disciplinado, o que estaria na contramão da promessa de sujeito livre e autônomo elaborada pelo pensamento da modernidade.

Na obra *As palavras e as coisas* (1995), Foucault aponta para duas significativas discontinuidades na episteme da cultura ocidental. A primeira delas marca o fim da idade clássica e início da modernidade e a segunda inaugurando a idade moderna, no limiar do século

XIX. A episteme clássica, segundo Foucault é constituída por “uma análise de uma ordem lógica de representações no sistema de signos da linguagem” (Duarte, 2006, p. 106). Porém, com o início do projeto da modernidade a linguagem perde essa sua relevância tornando-se apenas instrumento, um espelho vazio:

[...] a partir do século XVII, a linguagem se torna instrumento, torna-se um espelho vazio que apenas reflete com precisão aquilo que representa, perdendo qualquer contato com as próprias coisas e deixando de pretender enunciar o seu ser primordial. A palavra deixa de ser a palavra de Deus, deixa de trazer consigo a marca ou os sinais que permitiriam ler o texto do mundo criado para tornar-se uma ferramenta da produção de novos conhecimentos (Duarte, 2006, p. 106).

Foucault defende a tese de que o rompimento da episteme clássica havia coincido “com a liberação da linguagem, do ser vivo e da necessidade da representação”, dando início à episteme moderna. A episteme construída na modernidade, em sua relação com o poder, teve o papel de constituição do sujeito moderno.

Partindo de duas hipóteses elaboradas pelo filósofo francês ele desenvolve, no início da década de 70, sua importante e transformadora produção teórica marcada, sobretudo, pela politização do campo do saber. Para Foucault (2009) o saber mantém relações direta com o poder. A primeira de suas hipóteses é sobre a concepção de saber onde o francês inspira-se em Nietzsche. Ela aponta que o saber é fundado a partir de uma relação que tem com o poder. A segunda hipótese apresentada é que o discurso não é livre, por trás dos discursos existem diversos mecanismos de produção e de circulação os quais buscam controlar e enquadrar os saberes na sociedade por meio dos quais constroem os sujeitos conforme o sistema almeja, corpos disciplinados e manipuláveis.

Portanto, compreende-se que para Foucault o sujeito moderno é na realidade constituído não a partir do exercício de sua autonomia e tampouco do uso de sua razão. Ele é constituído a partir dos jogos de saber-poder elaborados para tal fim, ou seja, com discursos velados e ilusórios de liberdade esses mecanismos epistemológicos buscam dominar a sociedade através da docilização dos indivíduos.

A crítica acerca desta noção do sujeito da modernidade ganha forças em sua genealogia. No livro *Vigiar e Punir* (1987), Foucault introduz seus estudos acerca do nascimento da prisão com a exposição dos suplícios, um modo de punir aqueles que cometiam algum tipo de crime no século XVIII. Em seguida, explana como as formas de punições foram mudando com o tempo, uma vez que os cidadãos acreditavam que uma justiça criminal bem elaborada não deveria apenas vingar-se dos condenados, mas puni-los. A partir dessa perspectiva, buscam-se

novas formas de disciplinar os indivíduos, as penas passam a ter uma certa conformidade com a natureza do delito, e o objetivo para a ser a correção dos indivíduos.

As mudanças ocorridas a partir da implantação de uma nova legislação criminal foram responsáveis por construir um aparelho de penalidade corretiva, que tinha por finalidade controlar os indivíduos, numa tentativa de manipulá-los e moldá-los conforme o sistema desejava, transformando esses indivíduos em “corpos dóceis”. Para tal fim, eram utilizados diferentes instrumentos tais como diferentes formas de coerção, esquemas de limitação, atividades e exercícios que os levassem a ter bons hábitos e serem disciplinados. Seguindo essa linha de pensamento, Foucault busca compreender estes processos que os transformam em sujeitos assujeitados, procurando compreender de que modo os métodos sujeição os tornavam submissos às redes de poder. Identificou assim, que os métodos de correção do indivíduo buscavam não só reconstituir socialmente um sujeito que cometeu um delito, para além disso buscava-se formar sujeitos obedientes, suscetíveis à manipulação e a submissão. Nas palavras de Foucault:

[...] o que se procura é construir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente, o indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele, e que ele deve deixar funcionar automaticamente nele. Duas maneiras, portanto, bem distintas de reagir à infração: reconstituir o sujeito jurídico do pacto social – ou formar um sujeito de obediência dobrado à forma ao mesmo tempo geral e meticolosa de um poder qualquer (Foucault, 1987, p. 106).

O método de correção desbancou outros dois dispositivos de punição – o corpo supliciado e a alma cuja representações são manipuladas – e é caracterizado por Foucault (1987) como uma “tecnologia do poder” que predominou na última metade do século XVIII. Ao que parece, esse modelo estende-se nas mais diversas instituições chamadas pelo filósofo francês de “instituições sequestros” – escolas, fábricas, hospitais, hospícios etc. Nesses espaços prevaleciam a imposição constante de disciplina e docilidade dos indivíduos. Embora os esquemas de docilidades tenham surgido ainda na época clássica, no século XVIII eles ganham novos aspectos. Para além do cuidado do corpo em um nível universal, preocupavam-se em trabalhar de maneira detalhada sobre ele, sob constantes coerções, sobretudo, com a finalidade de dominação.

Foucault (1987, p. 110) aponta: “O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano”, uma arte que objetiva não só o desenvolvimento das habilidades do corpo dos indivíduos e nem o aprofundamento da sua sujeição, mas “a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e

inversamente”. A partir de então é formada uma política de coerções voltadas para o corpo, onde o trabalho sobre ele é feito de forma minuciosa, moldando desde os gestos até os comportamentos dos indivíduos, entrando assim numa “maquinaria de poder”, a qual vigia, controla, domina, reconstitui o corpo humano. Na visão de Foucault, este seria o processo pelo qual os seres humanos passariam para tornar-se sujeitos assujeitados na modernidade, como ele afirma:

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para o controle e utilização do homem, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvidas, nasceu o homem do humanismo moderno (Foucault, 1987, p. 121).

Revel (2005) aponta que o pensamento foucaultiano é caracterizado, desde os primeiros escritos do francês, como uma crítica à noção de sujeito concebido desde Descartes até Sartre. Foucault se propõe a investigar a constituição do sujeito – ao contrário das filosofias modernas do sujeito que se respaldam na consciência solipsista e a-histórica, autoconstituída e absolutamente livre – a partir de uma trama histórica. Para tanto, faz uma genealogia onde considera fatores como o saber, o poder, os discursos etc., porém, ele procura fazer isso “sem ter de se referir a um sujeito, quer ele seja transcendente em relação ao campo de acontecimentos, quer ele seja perseguindo em sua identidade vazia ao longo da história” (Revel, 2005, p. 84). Isso quer dizer que Foucault busca compreender o sujeito tal como este é constituído a partir da história e através de estabelecimentos exteriores.

Nessas análises, Foucault deixa transparecer quais seriam as verdadeiras intenções de um movimento que, na modernidade, ficou muito conhecido por seu empreendimento na razão e oposição às sombras do dogmatismo. O Iluminismo surgiu com a promessa de promover a liberdade através das Luzes. Foucault, portanto, em suas reflexões, constatou intenções veladas que estaria por trás dessa bandeira de liberdade levantada pelo Iluminismo. Em seus estudos, expôs, de maneira breve e ilustrativa, suas preocupações com esse movimento. Em seus primeiros registros acerca disso ele “associa as Luzes à pretensão das ciências em determinar as leis gerais dos fenômenos da natureza. A psicologia influenciada pelo pensamento esclarecido visaria atingir o rigor da objetividade que gozam estes saberes” (Furtado, 2016, p. 57).

Na obra *História da loucura* (2005), o filósofo francês faz referências semelhantes acerca das Luzes, onde a caracteriza como uma época histórica onde o conhecimento positivista e racionalmente fundamentado estava em evidência e tornando-se cada vez mais valorizado e

almejado. Para Foucault, a busca por tipo de conhecimento resultaria na dominação dos sujeitos. Portanto, para o filósofo francês, embora o Iuminismo tenha surgido da tentativa de minar com a obscuridade da desrazão, por outro lado estaria relacionado a ela. Não foi á toa que se esforçou, em *Vigiar e Punir*, para mostrar “como, sob o aparente humanismo e liberdade conquistados pelo pensamento esclarecido, encontram-se práticas disciplinares e de controle” (Furtado, 2016, p. 58). As luzes que denunciam as crueldades dos suplícios é a mesma que refina as diferentes maneiras de assujeitar os indivíduos, como afirma Foucault “As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. [...] As “Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (Foucault, 1987, 183).

Foucault traça o surgimento de novas técnicas de poder criadas a partir do século XVIII, que tinham como foco o corpo dos indivíduos e eram capazes de ordená-los, submetendo-os a uma vigilância frequente. Essas práticas são denominadas por Foucault como disciplinamento e panoptismo. O panoptismo funciona como uma máquina óptica, permitindo que poucos supervisionem a ação de muitos, não interessando a instituição onde isso ocorre, visto que essa prática passou a fazer parte do funcionamento e comando delas. Tratando-se de espaço, o panoptismo é caracterizado por três elementos: um espaço fechado, dividido em celas e com uma torre central, funcionando de modo que o detento ou vigiado saiba que está constantemente sendo observado por quem está na torre e os que estão nas celas não se enxerguem (Foucault, 1987).

Essa mudança de olhares acerca da punição contribuiu então para o surgimento de duas novidades modernas interligadas entre si: o poder disciplinar e a sociedade estatal. A primeira, surgiu para substituir o poder pastoral, exercido de acordo com um conjunto de princípios onde o pastor depende do rebanho e vice-versa, e o poder de soberania, ligado ao poder político e que, ao contrário do pastoral, não era salvacionista, mas sim agia com impiedade sobre os servos. O poder disciplinar possibilitou que o pastoreio transcendesse da religião, apropriando-se também do âmbito sócio-político. Desse modo, o soberano não teria mais o seu papel controlador, já que as tecnologias disciplinares poderiam controlar a sociedade em seu lugar. Já a segunda, sociedade estatal, refere-se precisamente a sociedade que se livrou do poder soberano do rei devido a chegada do poder disciplinar. Através dessas tecnologias de vigilância o estado consegue controlar os indivíduos e assim fabricar corpos dóceis (Foucault, 1987).

Além do poder disciplinar, Foucault conceitua um novo tipo de poder, o biopoder, focado em um novo corpo, a população. Este não surgiu para substituir o poder disciplinar, já que ele usa de técnicas disciplinares também. Refere-se a uma biopolítica, pois o seu objeto de

saber pretende controlar a própria população. Ele atua através de mecanismos regulamentadores em favor do controle desse novo corpo e por isso investe política e ativamente sobre ele. Essa é a diferença entre o poder disciplinar e biopoder, enquanto o primeiro atua sobre a unidade por meio de técnicas disciplinares, o segundo atua sobre o conjunto através de mecanismos regulamentadores.

A questão do sujeito e da subjetivação ganha ainda mais destaque nas investigações de Foucault a partir de 1980. Através dos cursos lecionados pelo filósofo no *Collège de France*, ele conduz um deslocamento do seu pensamento a respeito da subjetividade. Por muito tempo, Michel Foucault manteve suas investigações atreladas às relações dos sujeitos e os jogos de verdade diante das mais diversas práticas de assujeitamento (Foucault, 1984/2004d). Portanto, inicialmente ele buscou entender a questão do sujeito a partir da sua relação com a verdade, construída a partir do estabelecimento da episteme de cada época. Neto afirma que:

Em uma entrevista Foucault explica que foi necessário recusar “uma teoria a priori do sujeito”, como possuem a fenomenologia e o existencialismo. Para ele o sujeito não é uma substância, mas uma forma, sempre diversa, e conclui: “o que me interessa é, precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas de sujeito, em relação aos jogos de verdade” (Foucault, 1984/2004, p. 275). Assim, não encontramos em Foucault uma indagação ontológica que busca construir uma teoria geral, mas uma analítica dos diferentes modos de subjetivação, forjada em pesquisas específicas (Neto, 2017, p. 9).

Todavia, a análise da subjetividade a partir dos jogos de verdade não foi debatida somente por Foucault. Desde Platão até Kant, mas especialmente com Descartes, tal relação é abordada a partir de questionamentos como:

Como e em quais condições posso conhecer a verdade? Como o conhecimento enquanto experiência própria de um sujeito cognoscente é possível? De que modo aquele que faz a experiência pode reconhecer que se trata realmente de conhecimentos verdadeiros? (Foucault, 2016, p. 11).

Diferentemente dessa vertente filosófica tradicional e moderna, Foucault formula a questão da subjetividade e verdade dando o seguinte sentido:

[...] que experiência o sujeito pode fazer de si mesmo, a partir do momento em que se vê na possibilidade ou na obrigação de reconhecer, a propósito de si mesmo, algo que passa por verdadeiro? Que relação o sujeito tem com si mesmo a partir do momento em que essa relação pode passar ou deve passar pela descoberta, prometida ou imposta, da verdade sobre si mesmo? A questão assim formulada é uma questão fundamentalmente histórica (Foucault, 2016, p. 11-12).

Analisando a abordagem da tradição filosófica sobre a articulação entre a subjetividade e verdade, observa-se que sem o sujeito a verdade é inexistente, ou melhor, não há verdade sem a existência de um sujeito que a considere como verdadeira. Para Foucault (2016, p. 12): “[...] certos discursos verdadeiros referentes ao sujeito que, independentemente de seu valor

universal de verdade, funcionam, circulam têm peso da verdade e são aceitos como tais”. Portanto, o seu objetivo era examinar os efeitos desses discursos verdadeiros sobre a subjetividade e experiência de si do sujeito.

A questão da subjetividade é concebida, nas análises de Foucault (2016), não por meio de uma teoria ou antropologia universal do sujeito, ao contrário disso, ela é contemplada na sua transformação e constituição a partir da relação que tem com a sua própria verdade. A verdade, por sua vez, não é apresentada como um conteúdo de conhecimento universal e válido, a verdade, é concebida como um conjunto de imposições, ou melhor, um sistema de obrigações que não se compromete em saber se tal discurso imposto pode ser realmente considerado verdadeiro ou não (Foucault, 2014).

Nessa perspectiva, o filósofo francês trata a questão da verdade relacionada com a existência dos discursos que se passam por verdadeiros, por meio de regras disciplinarizadoras, fazendo com que os sujeitos se submetam a elas, sendo essa verdade configurada como obrigação e não como conhecimento. A partir dessa alusão, o filósofo francês faz uma análise das subjetividades como experiências de si e dos outros, buscando saber como elas se constituem através dos sistemas de obrigações e verdades, bem como das ligações que ele chama de veridicção (Foucault, 2016).

Partindo disso, Foucault prossegue com a análise da subjetividade, porém agora ele faz um deslocamento e passa analisá-la partir da perspectiva da autonomia e das práticas de si. Vale lembrar que em suas pesquisas Foucault não objetiva desenvolver uma investigação sobre o sujeito como “substância essencial”, na verdade o seu intuito inicial era compreender os modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos na modernidade, e a partir disso propor um novo modo pelo qual o sujeito torna-se capaz de constituir sua própria subjetividade fundamentando-se nas práticas de si (Neto, 2017).

Em síntese, Michel Foucault apresenta dois modos de constituição de subjetividade, uma que é imposta e constituída por meio do assujeitamento e outra autônoma que é tomada como práticas de si:

Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Eu sou muito cético e hostil em relação a essa concepção de sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição (assujeitamento) ou, de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (Foucault, 1984/2004, p. 291).

Na seção seguinte serão discutidos o terceiro domínio da filosofia foucaultiana, através do qual ele apresenta uma forma do sujeito livrar-se das imposições e do estabelecimento dos modos de ser, tornando autor da sua própria subjetividade e construindo uma estética da existência.

### 2.3 Foucault e a estética da existência

Como abordado na seção anterior, para Foucault há dois modos de constituição de subjetividade: um que é imposto e constituído por meio do assujeitamento, a partir da qual se constitui o sujeito moderno; e outro, autônomo, constituído a partir do preceito *cuidado de si*, formando, então, uma estética da existência. O *cuidado de si* é, portanto, fundamental para a proposta de constituição de sujeito defendida por Foucault. Ela trata de uma alternativa, senão uma saída, dos modos de subjetivação imposto pela modernidade. Portanto, serão abordados nesta seção aspectos fundamentais que influenciaram o filósofo francês na elaboração dessa proposta de autoconstituição do sujeito.

Na obra *A Hermenêutica do sujeito* (2010) de Foucault, produzido a partir do curso no *Collège de France* em 1982, é apresentada a investigação realizada pelo filósofo francês acerca do sujeito e a sua relação com a ética do *cuidado de si*. Nesta obra é possível compreender como o filósofo constrói a noção de estética da existência, tomando como ponto de partida a noção de *cuidado de si mesmo*, uma forma do próprio sujeito constituir sua subjetividade com base em práticas de si, praticando, assim, uma arte da existência.

Para elaborar a noção de *estética da existência*, Foucault (2010) toma como ponto de partida e fio condutor a noção de *cuidado de si* dos antigos gregos. Retoma as práticas de si, sobretudo, a partir do estoicismo, epicurismo e cínicos, fundamentando-se em filósofos como Sócrates e Demetrius. Portanto, essa noção possui uma relação direta com os princípios délfico *gnothi seautou* (conhece-te a ti mesmo) e do ascético *epimeleia heatou* (cuida de ti mesmo) greco-romano. Foucault aponta que “[...] para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção *epiméleia heautoû* para qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância” (Foucault, 2010, p. 4). Percebe-se que a problemática de interesse de Foucault “[...] segue sendo a da relação entre o sujeito e a verdade, mas essa relação que inclui o conhecimento de si mesmo é enquadrada agora no contexto mais geral do cuidado de si mesmo” (Castro, 2015, p. 102).

A questão do sujeito, a partir do conhecimento de si mesmo, desde muito tempo foi

posta em uma fórmula totalmente distinta e em outro preceito que não era o cuidado de si, mas sim com o *gnothi seautou* (conhece-te a ti mesmo). Para Foucault, tudo indica que na história do pensamento ocidental o *gnothi seautou* foi a fórmula fundadora da questão das relações entre o sujeito e verdade. Mas, ele decide escolher a *epimeleia heatou* para elaborar a noção de estética da existência, embora não tenha sido “[...] o “cuidado”, mas o “conhecimento de si” que adquiriu importância na tradição historiográfica da filosofia” (Muchail, 2011, p. 45). O preceito délfico *conhece-te a ti mesmo*, escrito no templo délfico como um conselho de conduta, deixa de ser um preceito e passa ser um conceito quando Platão, na figura de Sócrates o integra à filosofia (Muchail, 2011).

Em seus estudos sobre a constituição do sujeito, Foucault (2010) aborda o ponto de surgimento filosófico desses dois conceitos: *cuidado de si* e *conhecimento de si*. Descreve-os apontando suas características e relata como se deu o privilégio concedido ao *conhecimento de si*, seguido da desvalorização do *cuidado de si*. Define que cuidar de si é modificar o olhar do exterior para si, ou seja, é enxergar a si mesmo, enxergar o seu interior, ou melhor, a sua alma e por meio das práticas de si mesmo constituir sua própria subjetividade. O conhecimento de si é o conhecimento da alma e concerne no olhar dirigido à alma, o qual só será possível se o olhar se voltar para um elemento da mesma natureza que a alma: o elemento divino. Voltando-se o olhar para o elemento divino é possível reconhecer a si mesmo (Muchail, 2011).

Inicialmente esses dois conceitos eram articulados e se relacionavam, porém, quando isolados, abrangem duas formas distintas de articular o sujeito com a verdade. Essas duas formas são substituídas, posteriormente, por duas formas de pensamento: Filosofia e Espiritualidade. A filosofia seria “[...] a forma de pensamento que determina as condições cognitivas pelas quais o sujeito pode alcançar a verdade” e a espiritualidade está relacionada às “[...] práticas pelas quais o sujeito se modifica a si mesmo para ter acesso à verdade” (Castro, 2015, p. 102). Na filosofia, existe a necessidade de aplicação de um método, aprovação da ciência etc., na espiritualidade as práticas incluem a disposição do sujeito de buscar a conversão de si, seja pela *erótica* ou pela *ascese*, através das quais alcançam um determinado estado de espírito.

Na filosofia moderna a ética não é considerada quando é relacionado subjetividade e verdade. Conforme a modernidade, o modo de ser do sujeito é dispensado, dando lugar “[...] as regras de formação do método ou a estrutura do objeto a ser conhecido” (Candiotto, 2008, p. 90). Todavia, há exigência da ética quando a subjetividade é constituída a partir da *ascese*, ou seja, através de algumas práticas disciplinares de autocontrole, onde por meio da ética o sujeito

seria capaz de transformar seu modo de ser. A exigência da ética provém da filosofia antiga, especificamente dos estoicos e epicuristas. A espiritualidade é entendida por Foucault como uma série de práticas e experiências como “purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (Foucault, 2010, p.15).

Não se pode haver verdade sem uma transformação do sujeito. Por meio de um trabalho de si para consigo, uma *áskesis*, é possível, alcançar tal transformação e, segundo a espiritualidade ocidental, conceber as “modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade” (Foucault, 2010, p. 16).

A filosofia e a espiritualidade como continuidade das noções “conhece-te a ti mesmo” e “cuidado de si”, respectivamente, jamais estiveram separadas na Antiguidade, exceto para “aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo” (Foucault, 2010, p. 17), ou seja, Aristóteles foi o único para quem a espiritualidade foi menos importante. Essa separação responde “[...] a uma série de fatores históricos: a forma que tomou a moral com o cristianismo e a Modernidade e, em particular, o que se denomina o “momento cartesiano”” (Castro, 2015, p. 102). Na Modernidade, a evidência foi dada tão somente ao conhecimento de si. A idade moderna teve início quando o filósofo ou aquele que buscava a verdade tornou-se capaz de acessar à verdade, sendo esse acesso alcançado por si mesmo, por uma “autonomia” que lhe foi concedido, sem necessitar de uma transformação de si. Embora isso não signifique que a verdade pode ser obtida sem essa condição.

O filósofo francês afirma que tais condições na Modernidade são de duas ordens e nenhuma delas diz respeito à espiritualidade. Ao contrário disso, Foucault acredita que se pode ter acesso à verdade sob às condições as quais concernem ao sujeito no seu ser. O “cuidado de si” seria uma condição para o sujeito, enquanto autor de si mesmo, poderia obter a verdade:

Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguida para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer. De todo modo, porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade. As outras condições são extrínsecas. Condições tais como: “não se pode conhecer a verdade quando se é louco” (importância desse momento em Descartes). Condições culturais também: para ter acesso à verdade é preciso ter realizados estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum conseso científico. E condições morais: para conhecer a verdade é bem preciso esforçar-se, não tentar enganar seus pares, é preciso que os interesses financeiros de carreira ou de status ajustem-se de modo inteiramente aceitável com as normas da pesquisa desinteressada, etc. (Foucault, 2010, p.18).

Em seus escritos, Foucault se dispõe, inicialmente, em compreender as práticas de si a partir da sua história pré-filosófica para posteriormente investigar em que momento essas

práticas se aliaram às práticas filosóficas. E quando observa a época em que *cuidado de si* tinha a filosofia e espiritualidade incorporados na mesma prática, o filósofo passa a interpretá-los a partir de três momentos distintos:

[...] o momento socrático, em que a exigência do cuidado de si faz sua aparição na reflexão filosófica; a idade de ouro do “cuida-te a ti mesmo” nos séculos I e II (desde o estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, até Marco Aurélio); e, finalmente, a passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão nos séculos IV e V (Castro, 2015, p. 103).

O primeiro momento é marcado por um diálogo platônico entre Sócrates e Alcibíades onde o jovem ateniense e o filósofo dialogam sobre o futuro político do rapaz e Sócrates, analisando suas falas, ver a necessidade de propor ao jovem que cuide de si mesmo, pois para bem governar uma cidade é necessário governar a si mesmo (Foucault, 2010). Portanto, “Na cultura greco-romana, o cuidado de si é universalizado como princípio e posto em prática de modo particularizado” (Candiotta, 2008, p. 94). No segundo momento do cuidado de si, a época de ouro, houve uma reformulação desse conceito, ou seja, “[...] o cuidado de si deixa de ser referido apenas à situação daquele que pretende governar em virtude de privilégio estatutário, tornando-se preceito que envolve a plenitude da existência” (Candiotta, 2008, p. 93). E o último momento diz respeito a noção de cuidado de si relacionando ao cristianismo. Esse momento foi marcado pela sujeição dos indivíduos à “lei divina”, onde deveriam negar a sua “carne”, com a finalidade de alcançar a “salvação da alma” (Díaz, 1995, p. 142).

Foucault inspira-se, sobretudo, no segundo momento do cuidado de si, aquele marcado pelas técnicas de si praticadas pelos estoicos. Em linhas gerais, o cuidado de si trata-se de diferentes práticas realizadas pelos indivíduos a fim de transformar-se em um sujeito de uma conduta moral. Essas práticas se tratam do cuidado com o corpo e mente, leitura, domínio de si, exames de consciência etc., e objetivando o alcance de uma liberdade, pois para Foucault só é possível deixar de ser escravo dos próprios desejos aquele que cuida de si, sendo a *epiméleia heatoû* (cuidado de si) entendida como um exercício de liberdade, ou para o alcance dela. Sobre o cuidado de si Foucault afirma que:

A *epiméleia heatoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. [...] é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se conduza do exterior para... eu ia dizer “o interior”; deixamos de lado essa palavra [...] e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo etc. para “si mesmo”. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...] designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nós assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos (Foucault, 2010, p.11-12).

Ao descrever a estética da existência ele a define como o modo que cada indivíduo se autoconstitui como sujeito baseado em suas experiências consigo mesmo e com os outros ao longo de sua vida. Portanto, a estética da existência é concebida por Foucault como uma constituição de um modo de vida pelo próprio indivíduo, fazendo dele autor de sua própria subjetividade. Nesse caso, quem determina as regras de conduta, os desejos, as opiniões, a moral e os valores de um indivíduo, cujo a vida é baseada numa arte de viver, é próprio sujeito e não um “sistema”. Em outras palavras, a estética da existência “[...] remete à tarefa de ocupar-se da própria vida como se fosse uma obra de arte para dar-lhe uma forma bela, porém também à ideia de que o jogo de verdade em que se inscreve essa tarefa não tem a forma da norma ou da obediência (Castro, 2015, p. 105).

Mas, como é possível o indivíduo ser responsável pela constituição de sua própria subjetividade dentro da perspectiva da estética da existência? Ao longo de sua investigação do terceiro domínio, Foucault (2010) busca compreender de que forma o indivíduo pode se autoconstituir enquanto sujeito, ele procura definir o caminho que leva o indivíduo a alcançar essa posição de artesão de si mesmo, chegando à conclusão de que é na relação consigo mesmo, através das “técnicas do eu”, que o indivíduo pode tornar-se um sujeito ético e de uma conduta moral estabelecida por ele mesmo. As técnicas de si, portanto, conduz o indivíduo à modos diferentes de viver e o possibilita estilizar sua existência.

Segundo Foucault (2010), as “técnicas de si” são voltadas para aqueles que optam por livrar-se dos processos de assujeitamento dos indivíduos impostos pelo “sistema” e decidem por eles mesmos serem os autores de sua subjetividade, determinando para si um relacionamento consigo. Para tanto, precisam estabelecer um trabalho de si sobre si mesmo, ou melhor, um treinamento de si possível de ser praticado através de uma *askésis* (ascese), que são práticas através das quais o sujeito seria capaz de constituir-se eticamente como sujeito de seus atos. A ascese permite ao sujeito o autodomínio, uma “[...] ‘atitude’ necessária para se relacionar consigo mesmo através do trabalho autoimposto”<sup>11</sup> (Díaz, 1995, p. 138, tradução nossa).

A “arte de viver” sendo entendida a partir da noção do “cuidado de si” leva o indivíduo à uma transformação, o indivíduo torna-se alguém que nunca foi antes. Tal transformação é gerada pelas técnicas que o próprio indivíduo realizava em si mesmo, em seu corpo, sua alma, seus pensamentos e condutas. Seria uma espécie de correção dos seus males interiores, dos seus

---

<sup>11</sup> Versão original: “[...] ‘actitud’ necessária para relacionarse consigo mismo por medio de un trabajo autoimpuesto” (DÍAZ, 1995, p. 138).

erros, onde o homem aprende a livrar-se ou lidar com eles. Para Foucault, as práticas de si têm um importante papel nesse autoconstituição do sujeito:

A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. Trata-se da carta 50 de Sêneca a Lucílio, em que diz: ora, não se deve acreditar que o mal foi imposto a nós do exterior; não está fora de nós (*extrinsecus*), está em nosso interior (*intra nos est*). [...] na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar esse mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele (Foucault, 2010 p.86).

Com base nos princípios dos antigos gregos, Foucault apresenta algumas das técnicas antigas praticadas tanto na relação entre o mestre e os seus discípulos como na relação do indivíduo consigo mesmo. Dentre essas técnicas destacam-se: *as cartas aos amigos*, *os exames de consciência e ascese* (como domínio de si mesmo) e a *Parrhesía* etc. Em geral, todas essas práticas citadas referem-se à análise diária do sujeito sobre suas próprias ações, retiros espirituais, meditações, ginásticas, práticas de leitura, escrita, fala, escuta, etc. Essas técnicas eram, portanto, fundamentais para a realização de uma prática de si. Aqueles indivíduos cujo desejo era de autoconstituir-se, tornar-se artesão de si mesmo, estilizar sua existência, precisavam praticar tais técnicas.

É importante ressaltar que essas práticas não são impostas aos indivíduos como uma obrigação moral, ao contrário, o desejo de tornar-se autor da sua própria existência deve partir do próprio sujeito, pois a estética da existência é uma prática voluntária, é uma possibilidade de transformação do ser através do trabalho em si mesmo onde o sujeito toma as rédeas de sua vida ditando para si as regras de conduta, é, portanto, uma alternativa aos jogos de imposições.

As práticas de si preparam o indivíduo para enfrentar os problemas interiores, pessoais, sociais e afetivos. Essas dificuldades fazem parte do processo de vida do homem e são vistas como suporte para que o mesmo construa sua identidade e seu modo de viver pelo trabalho que realiza sobre suas imperfeições. Conforme o indivíduo vai adotando para sua vida essas práticas, ele molda-se e transforma-se em um ser melhor, consciente e racional, capaz de lidar com os problemas da vida cotidiana. A partir desse cuidado de si ele passa, também, a ser apto para cuidar e lidar com os outros:

Aquele que tiver se ocupado consigo como convém – isto é, aquele que tiver efetivamente analisando quais são as coisas que dele dependem e quais as que não dependem – ao ter cuidados consigo de tal maneira que, se alguma coisa vier à sua representação, saberá o que deve e o que não deve fazer, este saberá, ao mesmo tempo, cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Saberá cumprir seus

deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão, etc., precisamente porque terá se ocupado consigo (Foucault, 2010 p.177-178).

A título de exemplo das práticas de si apresentadas por Foucault, destaca-se a *parrhesía* que, segundo Foucault (2010, p. 153), é “uma noção que, ao meu ver, é muito importante na prática de si, na tecnologia do sujeito: a noção de *parrhesía*, que pode ser compreendida, genericamente, como franqueza, abertura do coração, abertura do pensamento”. A *parrhesía* é uma prática de si cujo objetivo é falar franco, falar com verdade e com sinceridade tanto consigo mesmo como com os outros.

A *parrhesía*, aparece nos escritos de Foucault para qualificar o discurso que o mestre direciona ao seu discípulo e consiste em “[...] falar francamente, com sinceridade, sem adulações e sem servir-se das técnicas retóricas que, em lugar de apontar a verdade, só buscam convencer” (Castro, 2015, p. 108). Portanto, falar franco se opõe à lisonja e a retórica. A lisonja seria o uso de belas palavras com o intuito de enaltecer o outro de forma exagerada em troca de favores ou privilégios, aumentando o ego daquele que o escuta e estabelecendo pra si uma posição inferior em relação ao outro. Quando se age com lisonja, ocorre de haver um bloqueio quanto ao conhecimento de si mesmo e cuidado de si por parte daquele que tem seu ego aumentado, uma que vez a atitude de lisonjear do seu amigo ou discípulo leva-o a crê em discursos não verdadeiros sobre si.

Já a retórica diz respeito a forma como o indivíduo utiliza da sua brilhante oratória para induzir as pessoas, tendo por trás dessas atitudes o foco de alcançar objetivos pessoais. O indivíduo que usa sua retórica visando seu próprio benefício não considera as pessoas que o cerca. Não se importa tampouco se o que transmite é verdade ou a mentira uma vez que seu discurso é usado tão somente para persuadir. Portanto, o que importa é apenas alcançar seus objetivos, mesmo que para isso tenha de abrir mão de seu caráter em benefício de uma retórica convincente (Foucault, 2010).

[...] a *parrhesía* (o franco-falar, a libertas) é exatamente a antilisonja no sentido de que, na *parrhesía*, há efetivamente alguém que fala e que fala ao outro, mas fala ao outro de modo tal que o outro, diferentemente do que acontece na lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória. A meta final da *parrhesía* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala – como é o caso da lisonja. O objetivo da *parrhesía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro (Foucault, 2010, p. 340).

Outra prática de si apresentada por Foucault (2010) é o *exame de consciência*. Essa técnica possibilita uma purificação do pensamento no fim de cada dia. O indivíduo realiza uma

reflexão do seu dia antes de dormir buscando identificar as cometidas, os erros praticados, e a partir disso procura lapidar a si mesmo, libertando-se dessas faltas ao buscar, no dia seguinte, ser uma pessoa melhor. Tal prática trata-se de uma antiga regra pitagórica e era vista como uma preparação do indivíduo para o sono sossegado, onde mesmo realizava um autoexame de todas as suas ações durante o seu dia. Nesse mesmo pensamento Brandão (2016 p. 40) afirma que *o exame de consciência* “Trata-se, portanto, não de buscar uma culpabilidade devido a um possível desvio da conduta, mas de observar a maneira pela qual o que se fez - suas ações - se ajusta àquilo que deveria ter sido feito”. Não se trata de buscar justificativas ou culpados para os erros, mas refletir sobre eles, procurando substituir as ações que direcionam os indivíduos para esses erros por ações corretas com base em seu caráter e conduta. Nesse sentido, Foucault fala:

O exame de consciência não é realizado para julgar o que se fez. Certamente não é destinado a reatualizar uma espécie de remorso. Pensando no que se fez, e conseqüentemente expulsando com esse pensamento o mal que pode residir em nós mesmos, nos purificaremos, tornando possível um sono tranquilo. Esta ideia de que o exame de consciência deve purificar a alma para alcançar a pureza do sono está ligada à ideia de que o sonho é sempre um revelador da verdade da alma: é no sonho que se pode ver se uma alma é pura ou impura, agitada ou calma. Essa é uma ideia pitagórica, que encontramos também na *República* (Foucault, 2010, p. 432).

As técnicas aqui apresentadas estão diretamente relacionadas com o “cuidado de si”. Por intermédio delas e de outras práticas de si é possível se autoconstituir enquanto sujeito de suas próprias ações, como propõe Foucault.

O cuidado de si é apresentado por Foucault como uma alternativa aos modos de assujeitamentos impostos pelo poder. O seu pensamento, a partir desse ponto de vista, está baseado no esforço de possibilitar aos indivíduos um olhar para si, a fim de fazê-los compreender que são bem mais livres do que pensam realmente ser. Seu propósito é mostrar o que está por trás da noção de liberdade promovida pela ideia de racionalidade, onde as verdadeiras intenções consistem em docilizar os corpos, uma maneira velada de sofisticar as práticas de controle. O cuidado de si nos leva a refletir sobre nossa real situação enquanto sujeito assujeitado e nos conduz a tomar as rédeas de nossa própria vida e das nossas ações.

### **3 RICHARD RORTY: DA ESSÊNCIA ESPECULAR Á FILOSOFIA DA CONTINGÊNCIA**

No decorrer desse capítulo serão apresentados os argumentos rortyanos sobre a crítica à filosofia da consciência presente na tradição clássica e, sobretudo, na modernidade. No primeiro momento, o objetivo é compreender as noções que levaram o filósofo neopragmatista a promover a ideia de superação da noção do conhecimento como essência especular que necessitaria de fundamentos. Para tanto, foi necessário identificar e resgatar as críticas que o filósofo faz às teorias do conhecimento as quais concebem o verdadeiro como algo que ocorre a partir dos processos mentais. Portanto, a crítica de Rorty recai, nos dualismos que remontam a Platão e estão presentes na configuração da subjetividade moderna.

No segundo momento serão apresentados os argumentos para uma redescritão da filosofia. Rorty propõe que saíamos do âmbito da epistemologia ou da comensuração; da defesa de uma suposta objetividade do conhecimento para o âmbito da conversação filosófica. Nesse intuito redescritivo, o autor caracteriza o que seria uma seria filosofia edificante na qual os filósofos devem adotar uma perspectiva social, histórica e cultural.

No terceiro momento serão discutidos os temas da filosofia rortyana que, inspirados no pensamento historicista, negam a existência de uma “natureza humana” ou de um “nível mais profundo do ser” porque não há nada de transcendente como pregava a metafísica clássica. Desse modo, Rorty pensa que no lugar da pergunta metafísica sobre “o que é o homem”, possamos perguntar sobre estes “seres habitantes de uma dada sociedade” e de que maneira se se constituem numa comunidade humana mais justa e livre. Rorty designa esta filosofia de contingência e apresenta a figura do ironista liberal como pessoas que enfrentam as contingências de suas convicções na esperança social de que “o sofrimento diminua e a humilhação dos seres humanos por outros possam cessar” (Rorty, 2007, p.18).

#### **3.1 A crítica de Rorty acerca do conhecimento como essência especular**

Richard Rorty foi um dos principais filósofos da contemporaneidade que produziu uma filosofia de caráter social e político resgatando as contribuições do pragmatismo clássico, sobretudo, as obras de William James e John Dewey. O neopragmatista se apresenta como um crítico radical da ideia de subjetivação moderna, sobretudo, a visão “redentora” atribuída na modernidade ao trabalho da razão. A Filosofia moderna, na visão de Rorty, ainda está presa à

imagem de uma consciência que funciona como um grande espelho capaz de refletir diferentes tipos de representações mais ou menos acuradas sobre a realidade. Ao rejeitar a filosofia especular moderna, o filósofo ataca os mentores dessa concepção afirmando que tal proposição constitui uma verdadeira “demissão por justa causa” (Rorty, 1994, p. 16).

Rorty é conhecido por não medir esforços ao atacar a filosofia tradicional, pois, segundo ele muitos filósofos estão preocupados com pseudoproblemas, apegados à problemas perenes e envolvendo-se com os “fundamentos” do conhecimento, enquanto há um campo cultural cujo a filosofia poderia residir (Rorty, 1994).

Sua tese seminal de contraposição ao paradigma da filosofia da mente foi exposta no livro “A Filosofia e o Espelho da Natureza” (1979). Nele, o filósofo norte-americano faz objeções à filosofia moderna e investiga, de modo crítico, alguns desenvolvimentos da filosofia analítica uma vez que, na pretensão de superar o paradigma moderno do sujeito do conhecimento, a filosofia analítica, priorizou a linguagem técnica da lógica, parecendo haver construído um aparente consenso de que a filosofia havia se tornado, nas últimas décadas do século XX, uma disciplina “científica e rigorosa”. Rorty, embora tenha iniciado sua carreira acadêmica como filósofo analítico, torna-se crítico dessa vertente por ela ter um caráter eminentemente técnico, desligado das preocupações reflexivas com a ordem social e política.

Rorty sustenta que tanto a tradição continental quanto os positivistas lógicos falharam em suas pretensões e que, portanto, ambas as tradições atravessam um período de dúvida quanto a seu próprio estatuto. O neopragmatista quer com isso dizer que ambas estão a viver entre um passado repudiado e um futuro pós-filosófico vagamente vislumbrado (Rorty, 1982).

Suas investigações têm como pressupostos uma crítica à teoria do conhecimento que herdamos da filosofia moderna. Nesse sentido, o autor argumenta:

Do século XVII, herdamos particularmente de Locke, a noção de uma ‘teoria do conhecimento’ baseada numa compreensão dos ‘processos mentais’. A herança continua no mesmo período com Descartes no que se refere à noção de ‘mente’ como uma entidade separada na qual ocorrem ‘processos’. No século XVIII, Kant nos brinda a noção de filosofia como um tribunal da razão pura, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura; mas essa noção kantiana pressupunha aquiescência geral às noções lockeanas dos processos mentais e às noções cartesianas de substância mental (Rorty 1994, p. 20).

Segundo Rorty, Descartes é um continuador da filosofia da introspecção e da intuição intelectual. Com John Locke, se inicia uma etapa importante para o reconhecimento da experiência e dos sentidos na produção do conhecimento. Entretanto quer seja na tradição

racionalista quanto na empirista predomina a ideia de que o conhecimento verdadeiro deve corresponder fidedignamente à realidade, deve representar adequadamente a realidade.

Segundo Rorty (1994) mesmo Kant se esforçando para admitir a importância do conhecimento derivado da nossa experiência ele conclui e admite que existem conhecimentos que não têm essa origem, portanto, o neopragmatista sustenta que: “Kant reconciliou, assim, a afirmação cartesiana de que apenas podemos ter certeza sobre nossas ideias com o fato de que já tínhamos certeza - conhecimento a priori - sobre o que não parecia ser ideias” (Rorty, 1994, p. 145).

Ocorre que Kant termina por privilegiar as categorias apriorísticas do conhecimento em detrimento da realidade sensível. Rorty afirma:

Kant colocou a filosofia na trilha segura de uma ciência colocando o espaço externo dentro do espaço interno (o espaço da atividade constituinte do ego transcendental) e, então, afirmando a certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo (Rorty, 1994, p. 145).

Rorty declara que, com a influência de Kant, a filosofia tornou-se uma profissão acadêmica, uma espécie de técnica auxiliar, com características normativas, limitando seu campo epistêmico. Ao criticar a filosofia como profissão e seu restrito caráter disciplinar, Rorty dirige-se à filosofia analítica, declarando:

A filosofia 'analítica' é mais uma variante da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por pensar em representação como antes linguística que mental; e antes em filosofia da linguagem que em 'crítica transcendental'; ou em psicologia como a disciplina que exige os 'fundamentos do conhecimento' (Rorty, 1994, 24).

O objetivo de Rorty com tais pesquisas seria o de minar a confiança que temos “[...] na ‘mente’ como algo sobre o qual se deveria ter uma visão ‘filosófica’, no ‘conhecimento’ como algo sobre o qual deveria haver uma ‘teoria’ e que tem fundamentos, e na ‘filosofia’ como esta foi concebida desde Kant” (Rorty, 1994, p. 22). Rorty deixa claro que a sua intenção não é propor uma nova teoria ou apresentar uma “teoria de referência”, ao contrário, ele pretende argumentar o porquê da busca por estas teorias não fazerem sentido.

Diante do cenário filosófico moderno centralizado na epistemologia, especialmente na filosofia de Descartes e Kant, a filosofia foi concebida como uma área que deveria se esforçar na busca por “fundamentos” e o conhecimento, concebido como representação. Por estas razões, predomina a noção de “mente” como espelhando a realidade. A tradição kantiana assegurou o caráter "fundador", puramente racional, no qual os processos mentais determinam

todas as experiências possíveis, revelando os fundamentos do conhecimento. Por esta lógica, o conhecimento acontece quando o que vem dos dados dos sentidos, por meio de processos interiores, é prontamente adequado à mente, criando uma representação acurada do mundo exterior, um verdadeiro espelho (Nascimento, 2020).

Desse modo, a crítica rortyana se estabeleceu a partir de uma concepção de conhecimento como “representação precisa” da realidade, uma concepção de conhecimento que, conforme a interpretação rortyana, pressupõe que “mente” e “linguagem” desempenham um papel principal na construção de “representações” necessárias à compreensão da realidade. Rorty descreve a tese pela qual irá objetar assim: [...] conhecer é representar, acuradamente, o que está fora da mente, assim, compreender a possibilidade da natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir representações (Rorty, 1994, p. 19).

Não obstante, a crítica realizada por Rorty à tradição filosófica quanto à predominância do paradigma do mental, ele reconhece que autores como Wittgenstein, Heidegger e Dewey se esforçam para se desvencilhar da noção kantiana da filosofia fundacional e da concepção do conhecimento como representação acurada da realidade. Rorty apresenta esses três autores como vozes dissonantes em relação ao projeto moderno de teoria do conhecimento. Estes autores têm em comum a noção de que a *representação acurada da realidade* deve ser abandonada. Não há mais lugar para uma filosofia que fique gravitando em torno de respostas cartesianas às ofensivas céticas. Deve ser abandonada também a noção de *mente como algo interno* ou de uma *teoria do conhecimento*. Cada um deles se livrou das concepções ligadas a uma filosofia fundacional e dedicaram-se a prevenir-nos contra as tentações de realizar esse tipo de filosofia (Rorty, 1994, p. 21).

Em relação a Wittgenstein a contraposição à filosofia moderna está na ênfase deste autor à ideia de jogos de linguagem e, por sua vez, na substituição do paradigma da mente pelo da linguagem. Quanto a Heidegger e Dewey, Rorty pensa que esses filósofos partilham a mesma concepção histórica que leva à rejeição da ontologia ocidental, mas divergem quanto àquilo que deve sucedê-la. Os dois concordam nos seguintes aspectos: a) crítica à distinção entre *contemplação* e *ação*; b) crítica aos problemas cartesianos em torno do ceticismo epistemológico; c) crítica à distinção entre *filosofia* e *ciência*; d) crítica à distinção entre o domínio formado pela filosofia e pela ciência e domínio formado pelo “estético” (Rorty, 1982, p. 99).

Rorty argumenta que tanto Heidegger quanto Dewey rejeitaram a distinção grega entre *ação* e *contemplação*, que resultou nas “ninhadas” de dualismos que alimentaram todas as instituições e forneceram os problemas da filosofia para os filósofos modernos. Se, de um lado, Dewey identifica a cisão entre *ação* e *contemplação* como resultante da relação social desigual entre o homem livre e o escravo, de outro lado, Heidegger reconhece que o desmembramento da consciência originalmente unida provocou a *fatalidade do Ser* (Rorty, 1982).

Diante disso, a filosofia rortyana caracteriza-se por ser antirrepresentacionista, oposta aos temas metafísicos e epistemológicos. Ela é, portanto, de cunho político-social e cultural (Silva, 2020). Rorty defende uma filosofia cujo papel seria buscar soluções para os problemas mais urgentes e engajada na construção de projetos edificantes. Para ele, os filósofos contemporâneos deveriam estar imersos nessa tarefa de resolver as demandas imediatas da sociedade.

Entretanto, Rorty reconhece que muitos filósofos ainda continuam presos à busca por “fundamentos do conhecimento”, como se esses fundamentos revelassem algo sobre a mente. Por esta lógica, a filosofia torna-se uma disciplina a qual legitima ou supera as proposições construídas pela ciência, moralidade, arte ou religião. Tenta fazer isso a partir da sua compreensão acerca da natureza do conhecimento e da mente, ou seja, ela cede asserções de conhecimento às demais áreas por conhecer os fundamentos do conhecimento e acredita que esses fundamentos se encontram “num estudo do homem-enquanto-conhecedor de “processos mentais” ou da “atividade de representação”, as quais tornam o conhecimento possível” (Rorty, 1994, p. 19).

Segundo o neopragmatista, isso vinha sendo o foco da filosofia: “A preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral de representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representem bem a realidade, aquelas que não representam tão bem e aquelas que não representam de modo algum (apesar da pretensão de fazê-lo) (Rorty, 1994, p. 20). Em resumo, a filosofia estaria almejando tornar-se uma teoria geral de representação, onde o conhecimento seria uma representação, a mente como tendo capacidade de representar o que está fora dela, tal qual um espelho mental. A essência especular conforme Rorty é uma designação presente na filosofia tradicional de Platão aos escolásticos, fundada na analogia entre alma e espelho.

Rorty se opõe completamente à essas perspectivas cartesianas sobre a busca por “fundamentos” e “verdades irrefutáveis”, pois para o filósofo, “a questão da verdade está muito mais associada ao seu uso, sua aplicação e eficácia do que à sua definição *a priori*” (Nascimento, 2007, p. 108). Segundo o filósofo à ideia do homem como sendo possuidor de

uma essência, uma interioridade, uma mente capaz de representar, trata-se de um vocabulário produzido pela filosofia cartesiana e suas derivadas que pode ser abandonado. O filósofo expressa que a sua filosofia é uma tentativa de minar a confiança que se tem na mente como algo a partir da qual se deve ter uma visão filosófica (Rorty, 1994).

Neste esforço teórico de desconstrução do paradigma da mente, Rorty vai buscar inspiração na filosofia pragmatista, sobretudo a crítica que filósofos como James e Dewey fizeram aos dualismos da filosofia tradicional. Estes autores combateram duramente tanto o dualismo cartesiano, *mente-corpo*, como a ideia da necessidade de fundamentos para o conhecimento. Nascimento (2007, p. 104) aponta: “a crítica aos dualismos filosóficos, às teorias que separam as dimensões físicas e mentais ou, ainda, a crença de que o conhecimento possua fundação estáticas foi exaustivamente combatida pelos pragmatistas clássicos, e de forma mais precisa por Dewey”.

Nesse sentido, Rorty (1994, p. 31) explicava “as discussões sobre a filosofia da mente geralmente começam com a suposição de que todos sempre souberam como dividir o mundo em mental e físico”. Diante disso, o neopragmatista desenvolve nesta passagem a ideia comum presente na filosofia canônica sobre o que se entende por mental e não mental:

Parecemos não ter dúvidas de que dores, disposições de ânimo, imagens, e sentenças que “relampejam diante da mente”, sonhos, alucinações, crenças, atitudes, desejos e intenções, tudo isso conta como “mental”, enquanto as contrações do estômago que causam dor, os processos nervosos que a acompanham e tudo mais a que pode ser atribuída uma localização concreta dentro do corpo contam como não-mentais (Rorty, 1994, p. 31).

A conclusão que se faz disso aponta para uma nítida intuição do que é a mentalidade, sugerindo que a mente se associa à não-espacialidade, podendo as entidades mentais existirem independente do aconteça com o corpo. Nesse ponto é onde reside e se fortalece o dualismo cartesiano.

Pode-se observar que, esses aportes teóricos da filosofia sistemática são intuições que têm origem no senso comum. Ora, quando se sugere uma classificação entre entidades mentais e não-mentais, admite-se a possibilidade de uma dicotomia entre corpo e alma à maneira cartesiana, ou seja, admite-se manter vivo o dualismo cartesiano na distinção entre a res-cogitans e a res-extensa. Rorty argumenta que desde Descartes, com suas “ideias claras e distintas”, e desde Kant, com a tentativa de tornar nosso mundo adequado e seguro para as “verdades sintéticas a priori”, a ontologia foi sempre dominada pela epistemologia. Pensar outra perspectiva filosófica parecia impossível. As tendências de matrizes historicistas e o

pragmatismo, que ousaram caminhar numa outra direção, foram acusadas de se constituírem utilitaristas e não filosóficas. Portanto, Rorty demonstrou resistência à ideia dualista de sentido privado da mente, de algo racionalmente dado pelo mental sem relação com o ambiente.

A filosofia moderna reapresentou os temas clássicos da filosofia grega e da escolástica, instituindo novas dicotomias, desta vez com base na relação epistemológica entre *objetivo* e *subjetivo*. Assim, os problemas clássicos são transportados para a reflexão moderna à medida que a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento assume caráter ideal e racional.

Silva resume a concepção de conhecimento do filósofo neopragmatista da seguinte maneira:

Em sua perspectiva o conhecimento é concebido de maneira causal: como uma contínua interação entre os seres humanos e a realidade. Assim, diferentemente do que ocorre no modelo representacionista, não há um elemento intermediário – mente, razão ou linguagem – entre o “eu” e o “mundo”. Isto porque ele considera que conhecer é *lidar com* o mundo, ou seja, o conhecimento advém de um processo ininterrupto no qual os seres humanos (o organismo) recebem e reagem a informações e estímulos propiciados pelo ambiente (meio) (Silva, 2020, p. 397).

Portanto, essa noção de que a essência do homem é de espelhar o universo ao seu redor, não é aceita por Rorty: “além de se opor à metafísica clássica, não aceita a ideia de uma filosofia que pareça acima da história, e das práticas sociais e que tenha a função precípua de fundar o conhecimento” (Nascimento, 2007, p. 104).

Diante dessa perspectiva, é nítido que a filosofia a qual Rorty procura desenvolver através de seus escritos não é construtiva, mas terapêutica, embora esta terapia seja oferecida com base em esforços construtivos de filósofos analíticos, pois suas críticas contra a tradição filosófica são tomadas de empréstimos de filósofos sistemáticos como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn e Putman. Além desses, como já demonstramos, Rorty se inspirou em Wittgenstein, Heidegger e Dewey: filósofos edificantes, como ele mesmo denomina. Para o neopragmatista, tais filósofos não formam uma “tradição”, e seus pensamentos estão correlacionados à medida em que desconfiam “[...] da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências” (Rorty, 1979, p. 361).

Na próxima seção, serão apresentadas as noções de filosofia sistemática e filosofia terapêutica e, sobretudo a ideia produzida pelo filósofo de Filosofia edificante.

### **3.2 A filosofia edificante de Rorty**

Na obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), Rorty se concentra na produção de um vocabulário que deveria fazer frente à filosofia mentalista, entretanto, sabemos que nos

seus escritos seguintes este termo é deixado de lado em virtude do novo estágio de sua obra, ou seja, o neopragmatista vai além do diagnóstico do quadro deste modelo e os problemas que ele trouxe para a filosofia, propõe uma filosofia da contingência amparada na sua utopia liberal. Para os objetivos de nossa reflexão, iniciaremos com a caracterização da filosofia edificante.

Rorty tem como tarefa, nessa etapa da sua produção intelectual, fazer o trabalho de redescrição filosófica e caracterizar o seu conceito de Filosofia e a tipificação dos filósofos conforme um novo vocabulário. Inicialmente, ele distingue a filosofia, com inicial minúscula, entendida como o trabalho de análise das proposições, das ações e das situações, da Filosofia, com inicial maiúscula, entendida como representando uma noção platônica, traduzida na contemplação intelectual acerca da natureza, da verdade, da racionalidade e do bem. A Filosofia redescrita por Rorty, não tem a pretensão de ser, uma área sistemática nem uma atividade profissional e disciplinar, mas um campo de conhecimento que se constitua na contingência da linguagem, da identidade e de uma comunidade liberal (Rorty, 2007).

Em virtude disso, após apresentar os problemas da filosofia moderna, tecer críticas à filosofia da mente e à teoria do conhecimento, e abordar outras questões como a psicologia empírica, a hermenêutica e a filosofia da linguagem, Rorty (1994) chega à filosofia sem espelhos. A sua tese de filosofia edificante se dá sob os contornos de uma nova forma de reflexão, uma nova filosofia capaz de dar conta das mudanças sociais, uma filosofia não mais centrada na epistemologia e na busca por fundamentos, que não mais acredita na essência do homem como capaz de espelhar o universo. A filosofia sem espelhos é a contraposição rortyana à Filosofia moderna. Nessa redescrição a filosofia deve abandonar esses espelhos (a teoria do conhecimento e a epistemologia) e seguir os filósofos edificantes os quais defendem uma filosofia social.

Nesse sentido, Rorty prefere propor uma nova etapa da filosofia, uma etapa *pós filosófica*. O propósito de Rorty é superar as categorias clássicas da filosofia que, segundo ele, não encontram mais respaldo frente ao novo método disponível às ciências sociais, que é representado pela hermenêutica. Esse método favorece a possibilidade de ampliar a compreensão da realidade, uma vez que pretende sair do campo da *comensuração* e ingressar no da *conversação*. Assim, o neopragmatista oferece uma alternativa às categorias epistemológicas tradicionais; um método de análise dos discursos, oferecendo novas categorias, tais como: *conversação, diálogo, solidariedade, ironia, democracia e cultura*.

Rorty aponta que o papel do filósofo esteve constantemente relacionado à questão da epistemologia, como se não existisse filosofia sem a epistemologia. Isso se originou,

precisamente, a partir dessa noção de que o homem possui uma essência, e que tal essência torna o homem capaz de espelhar com precisão o universo ao redor. Para Rorty, essa imagem clássica do homem deve ser abandonada, portanto, aponta que a hermenêutica de Gadamer seria útil para o seu propósito.

A noção de *Bildung*<sup>12</sup> (educação, autoformação), encontrada em Gadamer, é escolhida por Rorty como fonte inspiradora para a elaboração dessa nova forma de filosofia.

O conceito de *Bildung* (...) é, sem dúvida alguma, a ideia mais importante do século XVIII e é precisamente esse conceito que designa o elemento aglutinador das ciências do espírito do século XIX. (...) O conceito de *Bildung* torna evidente a profunda transformação espiritual que fez do século de Goethe ainda um nosso contemporâneo, ao passo que o do Barroco nos soa hoje como antiguidade histórica. Nessa época, os conceitos e termos decisivos com os quais ainda hoje operamos adquirem seu significado (Gadamer, 1997, p. 141).

Gadamer (op.cit) cita termos como "arte", "história", "visão de mundo", "vivência", "expressão", "estilo", "símbolo" etc.; noções que lembram Rorty, quando propõe a conversação, a solidariedade, cultura e democracia. O propósito de Rorty mostra-se compatível com o conceito dessa noção, pois ele acredita que “os eventos que nos tornam capazes de dizer coisas novas e interessantes sobre nós mesmos são, nesse sentido não-metafísico, “mais essenciais” para nós do que os eventos que mudam nossas formas ou nossos padrões de vida” (Rorty, 1994, p. 353). Diante disso, Rorty aponta que o contexto cultural e educacional é mais apropriado sobre o modo como as coisas são ditas do que a posse de verdades. Este é campo do diálogo e da conversação.

Para tanto, Rorty decide usar “edificação” para representar o seu “projeto de encontrar modos novos, melhores mais interessantes, mais fecundos de falar” (Rorty, 1994, p. 354). Essa iniciativa, de edificar a si mesmo e os outros, corresponde a atividade hermenêutica realizada pelo homem com o intuito de estabelecer conexões entre a sua cultura e alguma outra cultura ou época. Ademais, consiste em uma atividade poética à medida que possibilita reflexões a partir de novas palavras, novos alvos e disciplinas. Viabiliza, sobretudo, a reinterpretção das cercanias familiares do homem através de termos que não são, costumeiramente, utilizados.

A filosofia proposta por Rorty trata-se de uma atividade edificante, mas não construtiva. É vista como anormal, conforme a aceção kuhniana, uma vez que está na contramão da

---

<sup>12</sup> *Bildung*, é um termo de origem alemã, utilizado para falar no grau de "formação" de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como processo.

filosofia tradicional e busca tirar dos indivíduos os velhos “eus”, possibilitando aos mesmos uma transformação de si em novos seres, que usam novas palavras e focam em novos alvos.

Em seu esforço de descrever uma filosofia da edificação, Rorty argumenta que o conhecimento objetivo é possível, porém ele possibilita apenas alguns modos de descrever a si mesmo, e esses podem servir de obstáculos para a edificação do indivíduo, além de não contemplar as mais diversas formas de edificar a si próprio. (Rorty, 1994, p. 354-335). Rorty explica:

[...] objetividade deveria ser vista como conformidade às normas de justificação (para asserções e para ações) que encontramos sobre nós. Tal conformidade torna-se dúbia e autofrustrante apenas quando vista como algo mais do que isso – ou seja, como um modo de obter acesso a algo que “baseia” as práticas correntes de justificação em alguma outra coisa. Tal “base” é considerada como não necessitando de nenhuma justificação, porque se tornou clara e distintamente percebida a ponto de contar como “fundamentos filosófico” (Rorty, 1994, p. 355).

Rorty considera que a busca por esses fundamentos se torna autofrustrante, pois para ele é um absurdo pensar no atual vocabulário da ciência, da moralidade ou de qualquer outra área como um vocabulário que mantém uma relação de privilégio com a realidade. Diante disso, o neopragmatista acredita, em concordância com os naturalistas, que a redescrição não é uma “mudança de essência”, mas, ao contrário, o próprio abandono da noção de “essência”. Seu projeto de edificação defende que deve ser abandonada também a noção de mente como algo interno ou de uma teoria do conhecimento. Rorty busca, portanto, através dessa nova filosofia, unificar os mais diferentes vocabulários e áreas da atividade humana com intuito de possibilitar possíveis explicações que contemplem os limites e as possibilidades sociais e históricos.

Parece que o autor quer revelar que o estatuto da tradição já não serve mais, está se delineando um futuro pós-filosófico que deve ser explorado por meio de novos expedientes culturais: no lugar da racionalidade, a imaginação, a invenção, o romantismo; no lugar da epistemologia, a hermenêutica; no lugar da experiência, a linguagem. Com base na cultura textualista Rorty mostra que não é necessário levar a sério a ideia de *verdade redentora*, mas a “colisão do bem com o bem, sem deixar de suspeitar da paixão”, de maneira que, assim como nos grandes embates, seja da história, seja da literatura, é preciso chegar a algum acordo<sup>13</sup>. Por meio da conversação podemos superar grandes obstáculos e resolver grandes dilemas. Rorty argumenta que o conflito intelectual/moral é uma questão de crenças adquiridas na tentativa de

---

<sup>13</sup> RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophy Papers*. Cambridge University, 2007, P. 142. v. 04.

servir a algum bom propósito enfrentando outras crenças que foram também desenvolvidas para servir a outro bom propósito (Rorty, 2007).

O papel da filosofia, segundo o neopragmatista, não deveria ser de uma disciplina técnica. Para além disso, a filosofia precisa ter uma função social. Portanto, o filósofo, de modo geral, teria como função não mais a busca por resoluções dos problemas eternos ou pelos fundamentos para legitimar o conhecimento, mas de articular as diferentes áreas do saber “que junta novos desenvolvimentos culturais com regras familiares aceitáveis, ou seja, que reúna perspectivas éticas, políticas e sociais com a ciências, por exemplo” (Nascimento, 2014, p. 105).

Vimos na seção anterior que a crítica à Filosofia moderna foi inspirada em autores como Wittgenstein, Heidegger e Dewey, agora Rorty acrescenta a aproximação desses filósofos com que o projeto de edificação, ou seja, eles compartilham das críticas à filosofia mentalista, à confiança excessiva na razão, aos dualismos da filosofia tradicional, mas concordam, sobretudo, com o novo desafio de uma filosofia da conversação e desse desafio frente ao contexto sociopolítico. O neopragmatista define tais autores como filósofos edificantes, pois rejeitam o projeto moderno de teoria do conhecimento, a qual trata a mente como capaz de representar acuradamente a realidade, “oferecem novos caminhos capazes de libertar a filosofia de uma interpretação técnica” e fornecem novos mapas do terreno em termos filosóficos (Nascimento, 2014, p. 105).

Partindo dessa perspectiva, Rorty caracteriza os filósofos edificantes em contraposição aos filósofos sistemáticos. Os primeiros são caracterizados como aqueles que desconfiam “da noção de que essência do homem é ser um conhecedor de essências” (Rorty, 1994, p. 360). São responsáveis por superar os pressupostos da metafísica ocidental e mediados pela conversação, serão capazes de promover uma nova cultura filosófica, permitindo o avanço da qualitativo da sociedade. Estes filósofos edificantes são, sobretudo, pragmáticos e, conseqüentemente, céticos quanto à filosofia sistemática. Na condição de filósofos edificantes, estes oferecem uma contribuição terapêutica, ou seja, um estudo que pretende minar qualquer confiança na dimensão unicamente do mental.

Os filósofos sistemáticos estão comprometidos com a elaboração de um sistema filosófico organicamente bem estruturado cuja finalidade é construir asserções sobre a verdade, a natureza, o bem, dentre outras categorias. Estes ainda se comprometem com o projeto da filosofia moderna cuja finalidade é o entendimento sobre o sujeito do conhecimento e a capacidade da razão de produzir a objetividade do conhecimento.

Os filósofos edificantes, ao contrário dos sistemáticos, temem que seus vocabulários sejam institucionalizados ou que suas ideias sejam encaradas como comensuráveis; enquanto os filósofos sistemáticos oferecem argumentos, os edificantes oferecem sátiras, paródias e aforismos, pois há neles a consciência de que suas ideias são temporariamente úteis, podendo não mais servir em períodos posteriores a elaboração delas. Logo, não elaboram ideias para a eternidade como fazem os sistemáticos, ao contrário, estão abertos às mudanças. Rorty completa:

Os filósofos edificantes desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem causar às vezes – admiração de que haja algo de novo sob o sol, algo que não é uma representação acurada do que já se encontrava ali, algo que (ao menos pelo momento) não pode ser explicado e mal pode ser descrito (Rorty, 1994, p. 363).

Por esses mesmos motivos, os filósofos edificantes são constantemente atacados pelos filósofos sistemáticos, que defendem o papel originário do filósofo que seria o de argumentar e construir teorias eternas. Logo, segundo os sistemáticos, o papel deles enquanto filósofos deveria ser o de oferecer argumentos e pressupostos universalmente válidos. Porém, os filósofos edificantes desejam não oferecer argumentos, mas um conjunto de termos, que não correspondem necessariamente às representações precisas das essências.

Desse modo, descumprem as regras da filosofia normal. Violam, ainda, a *metarregra*, que segundo Rorty é “[...] a regra de que alguém só pode sugerir mudar as regras porque notou que as antigas não se encaixam no assunto tema, que não são adequadas à realidade, que impedem a solução dos problemas eternos” (Rorty, 1994, p. 364). A *metarregra* propõe a substituição de regras da filosofia mediante a identificação de impasses para cumprir com os objetivos filosóficos tradicionais, ou seja, defende a substituição dessas regras antigas por outras mais adequadas à realidade, que contemplem, acima de tudo, a solução dos problemas eternos. Para os filósofos edificantes até mesmo essa regra deve ser também abandonada, (Rorty, 1994).

O filósofo edificante se reconhece dentro da contingência de seu vocabulário, de seu arcabouço moral, ou seja, de um repertório construído socialmente que representa um conjunto de palavras que justificam suas ações, suas crenças e sua vida. Rorty argumenta que esta filosofia será desenvolvida, primeiro, por alguém que tem dúvidas radicais e contínuas sobre o seu vocabulário final; segundo que, percebe que as argumentações contidas em seu vocabulário final não corroboram para desfazer tais dúvidas e, terceiro, esta pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que o de outra pessoa (Rorty, 2007, p. 134).

A filosofia edificante propõe um abandono das metáforas visuais e especulares das falas dos indivíduos. Isso só tornar-se possível quando se compreende que a fala não corresponde a “exteriorização de representação internas” ou até mesmo uma representação. Deve ser abandonada também a noção de correspondência com sentenças e com pensamentos. Ao invés disso, deve-se ver as sentenças não como conectadas com o mundo, mas conectadas com outras sentenças (Rorty, 1994).

Rorty aponta os filósofos edificantes como parceiros da conversação e vê-los dessa forma é ver que eles mantêm pontos de vistas muito comuns entre si. Rorty (1994, p. 366) afirma: “pensar em sabedoria como algo que o amor não é o mesmo que o da argumentação, e cuja realização não consiste em encontrar o vocabulário correto para representar a essência, é pensar nela como a sabedoria prática necessária para participar numa conversação”. Portanto, a filosofia edificante sendo vista como esse amor da sabedoria, se esforça para prevenir a que a conversação de caia na inquirição. Rorty afirma, ainda, que os filósofos edificantes não irão nunca terminar a filosofia, ao invés disso, se esforçarão para sempre a prevenir de se aproximar da trilha segura da ciência.

Na próxima seção, será abordado o conceito de filosofia da contingência elaborado por Rorty, através da qual ele propõe uma nova visão de filosofia, de sociedade e do filósofo. Portanto, a seção discutirá o conceito de contingência, o papel do ironista liberal e a caracterização de sua utopia liberal.

### **3.3 A filosofia da contingência**

O intento de Rorty ao propor uma nova visão de filosofia a partir da noção de contingência, a qual foi elaborada em sua tese de utopia liberal, é defender, sobretudo, a narrativa em detrimento da exigência de uma teoria e da ideia de “natureza intrínseca”. Na obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* (2007) Rorty apresenta a ideia de contingência da linguagem, contingência da identidade e contingência de uma comunidade liberal como uma tentativa de escapar das teorias as quais buscam por estabelecer descrições universais do mundo e dos seres humanos.

No primeiro momento, Rorty (2007) observa e analisa as tentativas metafísicas e teológicas de unir o público e o privado, ou seja, “unir a luta pela perfeição ao sentimento de comunhão”. Todavia, segundo o neopragmatista, tais tentativas exigiriam de nós o reconhecimento de uma natureza humana comum, teríamos que reconhecer a existência de algo mais profundo do nosso ser, a partir do qual tornaríamos semelhantes uns com os outros. Em

conformidade com seus pensamentos, muitos pensadores historicistas, desde Hegel, buscam alternativas para superar este impasse, fazem isso negando qualquer argumento que defenda a existência de “uma natureza humana” comum.

A socialização e a circunstância histórica são apontadas por Rorty como estratégias dos historicistas contra esta noção de “nível mais profundo do eu”. Tais pensadores defendem que não há nada “por baixo” da socialização ou anterior a história que seja capaz de definir o ser humano. Portanto, sugerem a substituição da questão “Que é ser um ser humano?” por “Que é habitar uma sociedade democrática do século XX?”, e “Como pode um habitante de tal sociedade ser mais do que o encenador de um papel num roteiro previamente escrito?”. Eis as questões que conduzem Rorty em seus esforços de abandonar a epistemologia e a metafísica. O filósofo argumenta que os pensadores historicistas talvez não tenham obtido total sucesso em suas negações à noção de “natureza humana”, embora as substituições que tentaram realizar, foram úteis para fazer com que nós nos desvencilhemos da fuga do tempo e do acaso, pois nos ajudaram “a substituir a verdade pela liberdade como meta do pensamento e do progresso social” (Rorty, 2007, p.16).

Fica claro que para Rorty a filosofia não é capaz de abarcar em uma única visão o público e privado. O próprio neopragmatista propõe o abandono de uma teoria que tente unificá-los. Por isso, de um lado, ele aborda em seus escritos pensadores historicistas com predomínio no desejo de autocriação e autonomia privada, como Heidegger, Foucault e Nietzsche; e por outro lado, historicistas cujo interesse está em uma comunidade mais justa e livre, como Dewey e Habermas. Para Rorty, ambos os lados são válidos, ao longo de sua produção intelectual procura fazer justiça entre esses dois grupos de historicistas e, em seguida, utiliza suas concepções para fins diferentes.

Com isso, Rorty nos mostra como ficam as coisas quando nós abandonamos esta exigência de construir uma teoria que una o público e o privado e, ao invés disso, buscamos compreender as demandas de ambos os lados como válidas, na mesma proporção, ou seja, tanto a autocriação como a solidariedade humana são úteis para a sociedade. Para tanto, elabora a figura do ironista liberal, alguém que tem por desejo a esperança de que o sofrimento das pessoas e a humilhação, a qual passam no decorrer de suas vidas, acabem. Por meio de uma utopia liberal, sugerida pelo neopragmatista, a solidariedade humana seria vista não como algo a ser reconhecida no mais profundo ser do homem, mas uma meta a ser alcançado através da imaginação (Rorty, 2007).

No decorrer dessa seção, serão abordados mais profundamente estas noções de ironista liberal e solidariedade humana. Antes, é importante apresentar o percurso traçado por Rorty para chegar até estas noções. Ele inicia o percurso a partir da ideia de contingência da linguagem e busca, sobretudo, expor as consequências das suas afirmações: “só as frases podem ser verdadeiras” e “os seres criam verdades ao construírem linguagens com que enunciar frases” (Rorty, 2007, p. 35-36).

Por muitos anos, ao longo da filosofia ocidental, a verdade era encarada como algo a ser descoberto. Segundo Rorty, há cerca de duzentos anos, essa ideia foi contestada e outra ideia surgiu no imaginário europeu: a de que a verdade era produzida. A Revolução Francesa contribuiu com evidências de que os vocabulários instituídos em uma sociedade poderiam ser substituídos mais rápido que pudéssemos imaginar. A partir disso, Rorty afirma: “A política utópica deixa de lado as indagações sobre a vontade de Deus e a natureza do homem, e sonha criar uma forma de sociedade anteriormente desconhecida” (Rorty, 2007, p. 25).

Tais desdobramentos acerca da verdade levaram os filósofos a se dividirem entre: aqueles que permaneceram concordantes com o Iluminismo, identificando-se com ciência, e encaram a ideia de “verdade produzida” como sendo um engano; e aqueles cujo as ideias se alinham com utopista político e aos poetas românticos, eles encaram a ciência como refém da tecnologia, onde as descrições do mundo elaboradas por ela não oferecem nenhuma lição moral. Assim como os filósofos do primeiro tipo elaboram tais descrições úteis para a previsão e o controle do que acontece, os filósofos do segundo tipo também criam suas descrições para fins diferentes. A diferença é que tais descrições não se trata de representações exatas de como o mundo é (Rorty, 2007). Para Rorty:

A verdade não pode estar dada – não pode existir independente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo (Rorty, 2007, p. 28).

Para Rorty, essa sugestão de que a verdade existe e representa o mundo tal como ele é deve ser descartada. O mundo não é capaz de construir uma linguagem onde os seres humanos devem descobrir, ele não diz o que devemos falar, que jogos linguísticos usar. Quem faz isso são as próprias pessoas. Porém, reconhecer isso não quer dizer que a linguagem estabelecida para cada sociedade por meio de critérios objetivos deve ser substituída por critérios subjetivos, ou seja, não significa que a escolha desses jogos linguísticos deve ser feita de forma arbitrária,

representando o que há dentro nós (Rorty, 2007). Quando se trata de substituição de jogos de linguagem, tais critérios e escolhas não vêm ao caso.

Para Rorty, buscar por critérios nos leva a encarar o ser humano como possuidor de uma essência. Essa tentação é consequência justamente do que Rorty critica: do privilégio que se dá apenas a uma linguagem descritiva do mundo, abandonando tantas outras linguagens. Isso significa que enquanto estivermos apegados a noção de natureza intrínseca do eu, estaremos ligados a busca filosófica tradicional “de um critério que nos diga que vocabulários têm essa característica desejável” (Rorty, 2007, p. 2007). Mas, segundo o neopragmatista, se entendermos que a realidade não é compatível com a maioria das descrições que elaboramos dela e que nós somos criados pelo uso dos vocabulários, compreenderíamos a ideia romântica de que a verdade não é encontrada e sim inventada.

Em concordância com os românticos, Rorty aponta que a imaginação é a “faculdade humana central” e não a razão. A imaginação nos leva a construir coisas que nunca existiram, novas linguagens e novos vocabulários. Reconhecer que temos essa capacidade de criação para falar de maneira nova e diferente pode ser usado com um instrumento de transformação cultural. Consequentemente, tais mudanças culturais poderiam resultar na produção de seres humanos totalmente diferentes do que já existiram.

Na nova filosofia sugerida por Rorty, não devemos buscar argumentos contra essas ideias de “natureza intrínseca da realidade”. O seu objetivo difere do objetivo de filósofos tradicionais, que buscam apenas formular as ideias e teorias sem desapegar dos velhos vocabulários. Em sua visão de filosofia, o neopragmatista sugere a construção de novos vocabulários em detrimento dos vocabulários “arraigados” que com o tempo perderam seu valor e utilidade. O método dessa filosofia, nas palavras de Rorty é:

[...] 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 comportamento não linguístico – 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 o outro ou verificando hipótese após hipótese. Ela funciona, antes de forma holística e pragmática (Rorty, 2007, p. 34).

Isso quer dizer que os vocabulários instituídos na cultura de uma sociedade, com o passar do tempo, vão degradando-se e perdendo seus valores práticos. Ora, uma linguagem usada há vários séculos não poderia ser mais compatível com a realidade em que vivemos hoje, consequentemente ela não poderá mais ser útil para a resolução dos atuais problemas sociais, pois não dar conta das demandas atuais da sociedade. A construção de vocabulários alternativos

deve considerar a transitoriedade dessas demandas sociais. Com isso, a visão de filosofia de Rorty não dispõe de uma formulação das coisas antigas, como uma sugestão de um novo candidato que melhor representa as mesmas coisas. Ao contrário disso, defende a criação de coisas novas não mais baseadas em critérios comuns aos velhos jogos de linguagem.

Apoiando-se em Donald Davidson, Rorty sugere o abandono da ideia de “natureza intrínseca” e o enfrentamento da contingência da linguagem que usamos. Davidson exerce grande influência no pensamento de Rorty à medida que “não vê a linguagem como um meio de expressão nem de representação”. O neopragmatista aponta: “Davidson procura minar a concepção das línguas como entidades, desenvolvendo a ideia do que chama de “uma teoria passageira” sobre os ruídos e inscrições produzidos no momento por um semelhante humano” (Rorty, 2007, p. 42). A partir desse ponto de vista, Rorty esboça o que chama de história da metáfora. Para ele, ao relacionarmos a história da linguagem com a história da metáfora abandonamos a ideia da mente ou as línguas humanas como coisas que expressam e representam significados e fatos.

O próximo passo de Rorty após sugerir que enfrentemos a contingência da linguagem que usamos é apresentar a ideia de contingência da identidade. Nesses estudos, desenvolve reflexões acerca do indivíduo, mostrando a sua concepção de como se constitui o “eu”. Ao expor a sua compreensão de como o indivíduo é constituído, o neopragmatista faz referência à alguns autores cujo as ideias são compatíveis com a sua visão neopragmática do “eu”, dentre eles, destaca-se Freud. Segundo Rorty: “Começamos a compreender o papel de Freud em nossa cultura quando o vemos como o moralista que ajudou a desdivinizar o eu, ao rastrear a consciência até a sua origem nas contingências de nossa criação” (Rorty, 2007, p. 68).

A contribuição de Freud para a concepção de indivíduo neopragmática consiste no fato de que ele nos permite traçar nossas próprias narrativas e nos faz ir além do vocabulário moral oferecido pela tradição filosófica. Isso equivale a dizer que Freud nos ajudar a superar os dualismos das filosofias morais, como, por exemplo, a de Kant, que divide o sujeito entre razão e desejos, uma vez que, em sua visão a constituição de cada indivíduo se dá de forma alternativa e por adequação. Freud vê a racionalidade como um “mecanismo que ajusta contingências a outras contingências”, todavia, não a encara a partir de uma visão platônica-kantiana, uma vez que sua ideia de racionalidade é totalmente distinta da ideia de que devemos nos submeter aos princípios gerais se desejarmos ser morais. Partindo dessa perspectiva, esse modo de constituição do “eu” seria uma forma do indivíduo de enfrentar as suas contingências, voltar-

se para o particular ao invés de buscar um “eu” central ou descrições universais que possam o definir como ser humano.

Segundo a contingência da identidade apresentada por Rorty, não devemos tentar encontrar uma natureza humana comum a todos. Para compreender o sujeito e como este se constitui é necessário considerar suas experiências particulares. A descrição que cada pessoa faz de si mesmo não requer um valor universal no qual todos os indivíduos sejam contemplados. Nietzsche, segundo Rorty, foi o primeiro a sugerir que deveríamos abandonar essa ideia de descobrir um contexto único para todas as vidas humanas. Esta perspectiva de Nietzsche mostra que o mundo e o ser humano não dispõem de algo como uma essência a ser conhecida ou descoberta, por isso ele espera que busquemos consolo no fato de “sermos o tipo peculiar de animal agonizante que, por ter-se descrito em seus próprios termos, havia criado a si mesmo”. Com isso, ele quer dizer que ao construirmos nossa própria mente, criamos a nossa própria linguagem “em vez de permitir que a extensão da mente seja ditada pela linguagem deixada por outros seres humanos” (Rorty, 2007, p. 63-64).

A capacidade de criar metáforas é vista como uma possibilidade de autodescrição e autocriação do ser humano. A partir da concepção de Davidson sobre metáfora, o indivíduo poderia compreender sua própria existência através de uma descrição metafórica de si mesmo. Todavia, essa descrição requer o abandono de descrições já existentes que nos levam a acreditar na descoberta de algo no mais profundo ser do “eu” humano, ao invés disso nós deveríamos utilizar nossa própria linguagem para construir coisas novas e diferentes, inclusive novas descrições sobre nós mesmos.

Esse processo é o que Rorty chama por desdivinização do “eu”, a qual dá lugar à uma série de relações contingentes, deteriorando por completo às concepções pré-estabelecidas do “eu” e atribuindo valor ao acaso e a possibilidade de autocriação humana. Todavia, Rorty adverte que embora Freud nos leve a compreender o valor da autodescrição privada, não devemos deixar de considerar que nós somos seres sociais, interagimos uns com os outros através da linguagem, pois ela é um instrumento de comunicação. Portanto, o uso da linguagem totalmente metafórica e privada não seria uma linguagem, apenas balbucios que impossibilitaria as interações sociais. Para os propósitos de Rorty em sua nova filosofia, pelo menos algumas de nossas descrições e criações de metáforas precisam contemplar a sociedade em geral e a cultura.

Partindo dessa perspectiva, Rorty elabora a noção de contingência de uma comunidade liberal. Nesse momento de sua reflexão ele sugere a possibilidade de uma utopia liberal, e a

partir disso, esboça a figura do ironista liberal. Para tanto, Rorty inicia falando que o uso de um vocabulário de reflexões morais e políticas que evitasse distinções entre racionalidade e irracionalidade, absolutismo e relativismo, seria mais útil para as instituições e a cultura da sociedade liberal. Para Rorty, o vocabulário usado pelo racionalismo iluminista, mesmo tendo sido útil quando se originou a democracia liberal, com o tempo ela foi tornando-se um obstáculo “à preservação e o progresso das sociedades democráticas” (Rorty, 2007, p. 90). Suas noções de metáfora e autocriação desenvolvidas nas contingências da linguagem e identidade seriam bem mais úteis para esse propósito, mas isso não equivale dizer que estas noções seriam fundamentos filosóficos para a democracia. Isso iria totalmente contra ao pensamento de Rorty, uma vez que ele critica essa noção de “fundamentos” no iluminismo. Portanto essa ideia de “fundamento filosófico” desaparece quando ele propõe o abandono do vocabulário iluminista.

As noções de linguagem, de consciência e identidade apresentadas por Rorty não são tomadas como base para a democracia, porém elas permitem que as práticas e as metas da democracia sejam redescritas. Para o nepragmatista, a literatura e a política são áreas para quais devemos nos voltar se quisermos encontrar o caminho para a construção de uma sociedade liberal. Para esse propósito, o liberalismo<sup>14</sup> precisa ser redescrito a fim que toda a cultura seja “poetizada” e não “racionalizada” ou “cientizada” (Rorty, 2007, p. 103). Isso equivale dizer que para os propósitos de uma redescrição da sociedade liberal o conjunto de fundamentos dispostos como princípios gerais nada tem a acrescentar. O reconhecimento da contingência do vocabulário e da contingência da consciência é a principal virtude dos homens que fazem parte de uma sociedade liberal. Uma sociedade idealmente liberal seria para Rorty:

[...] aquela cujo herói cultural fosse o “poeta forte” de Bloom, e não o guerreiro, o sacerdote, o sábio, ou o cientista “lógico” e “objetivo” em busca da verdade. Tal cultura descartaria o vocabulário iluminista que venera os pressupostos das perguntas de Sandel e Aberlin. Já não seria assombrado por espectros chamados “relativismo” e “irracionalismo”. Tal cultura não presumiria que uma forma de vida cultural não é mais sólida que seus fundamentos filosóficos. Ao contrário, abandonaria a ideia de tais fundamentos. Veria a justificação da sociedade liberal como uma simples questão de comparação histórica com outras tentativas de organização social (Rorty, 1994, p. 104).

Partindo da busca pela redescrição da cultura do liberalismo é que Rorty constrói sua utopia liberal, onde os integrantes dela seriam pessoas que enfrentassem as contingências da sua linguagem, da sua consciência e, portanto, da sua comunidade, e não indivíduos que estão

---

<sup>14</sup> Segundo Rorty, o liberalismo trata-se de uma cultura na qual podemos perceber que a crueldade é a pior coisa que se pode pensar. Ele faz essa definição a partir de Judith Shklar (RORTY, 2009).

a buscar por fundamentos para a comunidade liberal. O ponto de vista de Rorty sobre a contingência é compatível com os propósitos da política liberal uma vez que as sociedades liberais são responsáveis por produzir pessoas com a capacidade de reconhecimento das contingências dos vocabulários e da consciência.

Em um dado momento, especificamente no século XVIII, política liberal se viu associada ao Iluminismo. Ora, a ciência se apresentara como o avanço mais promissor da época, portanto, era esperado que da parte da política liberal houvesse a tentativa de associação. Todavia, isso resultou na ideia de que o pensamento político liberal necessitava de fundamentos. Segundo Rorty, o Iluminismo usou de sua retórica política “em torno de uma imagem do cientista como uma espécie de sacerdote, alguém que chegou ao contato com a verdade não humana por ser “lógico”, “metódico” e “objetivo”. Essa foi uma tática útil na época, mas é menos útil hoje em dia” (Rorty, 2007, p. 102). A imagem do cientista não é mais a mesma da época em que o Iluminismo estava em evidência e isso se deve as grandes mudanças que ocorreram no mundo ao longo do tempo, a partir das quais a ciência foi perdendo o seu posto de área mais interessante da cultura.

Partindo dessa perspectiva, o vocabulário Iluminista tornou-se um obstáculo para a conservação e progresso das sociedades democráticas. Isso porque esse vocabulário não era capaz de dar conta das várias linguagens a partir das quais ciência era praticada. Com isso, Rorty quer dizer que a imagem da cultura liberal precisa ser redescrita de modo que acompanhe as mudanças que acontecem no mundo e não esteja mais atrelada à um conjunto de princípios gerais. Por isso, Rorty sugere que substituamos a figura do cientista pela imagem de um “poeta forte”, abandonando completamente a ideia de “fundamentos”, de busca da verdade, e buscando trilhar o caminho da metáfora (Rorty, 2007).

Para a construção de sua utopia liberal Rorty apresenta a figura do ironista liberal como sendo alguém engajado na compreensão da contingência da sua linguagem, da sua existência e que busca constantemente redescrever a si mesmo e seus vocabulários. O *Ironista* seria essa pessoa que duvida dos seus próprios vocabulários, de *vocabulários finais*<sup>15</sup> tomados como tal por pessoas ou livros com que ele deparou, e que, sobretudo, percebem que seu vocabulário não dá conta de suprir suas dúvidas e por isso estão sempre em busca de novos termos para se

---

<sup>15</sup> Rorty chama de vocabulário final “o conjunto de palavras que empregam para justificar seus atos, suas crenças ou convicções e sua vida. Trata-se das palavras com que formulamos elogios a nossos amigos, e desprezo por nossos inimigos, bem como nossos projetos de longo prazo, nossas dúvidas mais profundas sobre nós mesmos e nossas mais altas esperanças. [...] Ele é “final” no sentido de que, se for lançada uma dúvida sobre o valor dessas palavras, seu usuário não disporá de nenhum recurso argumentativo que não seja circular” (RORTY, 2007, p.133).

redescrever. Esse tipo de pessoa é compatível com a linha de pensamento elaborada por Rorty ao propor o enfrentamento das contingências, isso quando além de ironistas, também são liberais e encaram a crueldade com a pior coisa que fazem.

Diante dessa perspectiva, a “cola social” que liga a sociedade idealmente liberal consiste na possibilidade de autocriação e autodescrição e para que essa meta seja alcançada é necessário que os assuntos públicos sejam tratados a partir de aspectos como: “1) como equilibrar as necessidades de paz, riqueza e liberdade, quando as condições exigem que uma dessas metas seja sacrificada a uma das outras, e 2) como igualar as oportunidades de autocriação e deixar as pessoas em paz para usarem ou desprezarem suas oportunidades” (Rorty, 2007, p. 152). Embora essa “cola social” da utopia de Rorty sofra objeções, como a de que essa cola não é o suficiente e que a retórica metafísica da vida pública se faz necessária nas democracias e que é impossível ser um ironista liberal e não acreditar em uma natureza humana comum entre todos; Rorty responde a primeira através de sua concepção de contingência e a segunda com a noção de redescrição.

Ao invés de Rorty investir nos temas de subjetividade ele propõe uma metafilosofia, segunda a qual novos vocabulários terão que ser produzidos para promover outros modos de pensar e praticar a própria filosofia. Desse modo, Rorty refuta os antagonismos entre sujeito e objeto, a ideia de uma mente ou consciência doadora de sentido e a ideia moderna de uma verdade objetiva. Rorty quer que a filosofia possa sair do campo da epistemologia e adentrar a hermenêutica, sair da objetividade para a solidariedade, da primazia de uma subjetividade individual para uma ética solidarista. Em virtude disso, o neopragmatista apresenta um outro vocabulário baseado na conversação, no diálogo, na redescrição e na contingência. Assim, apresenta a noção de ironistas liberais como sendo aqueles que refutam os padrões de uma ordem dada e que procuram entender a linguagem não mais como representação da realidade, mas como diversos jogos de linguagens, como *vocabulários alternativos*, e é através da linguagem que o ironista liberal conseguirá redescrever a si mesmo e o mundo.

Sob influência de James, bem como de Dewey, Rorty encaminha seu pensamento para a contingência. Rorty (2007) provoca questionamentos sobre a possibilidade da solidariedade, portanto, seu pensamento se desdobra em volta de uma ética solidária. Para tanto, ele aponta noções como a *redescrição* e apresenta concepções que podem conduzir à sua *comunidade liberal utópica*. O filósofo norte-americano faz esse esboço e desenha a figura *do ironista liberal* que, segundo ele trata-se de um pensador mergulhado em redesccrições, pois sua tarefa é “redescrever” seus passos, ou seja, é aquele que compreende que suas convicções e crenças

mais centrais são na verdade, contingenciais; são aqueles 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).

O compromisso da nova filosofia proposta pelo neopragmatista é com a solidariedade: “temos a obrigação moral de nutrir um sentimento de solidariedade com todos os outros seres humanos” (Rorty, 2007, p. 313). Para Rorty, a solidariedade não está dentro de nós para ser descoberta através da reflexão, ela é criada através do aumento de nossa sensibilidade em enxergar a dor de pessoas que não são próximas a nós. Nesse sentido, a solidariedade de Rorty está ligada ao seu entendimento de contingência da linguagem e de identidade, pois não se deve existir um vocabulário e uma noção de indivíduo que sejam tomados com referência para definir as nossas ações frente a outros indivíduos. Desse modo, a solidariedade não pode ser baseada em justificações, ao contrário, deve-se pautar na nossa capacidade de imaginar as pessoas que não conhecemos como alguém que compartilham do nosso mesmo sofrimento. Atingimos essa meta de ver o outro com “um de nós” quando buscamos alcançar, através da imaginação e não da reflexão, a solidariedade.

## **4 A CRÍTICA DE RORTY SOBRE FOUCAULT: RUPTURA OU CONTINUIDADE DA NOÇÃO DE SUJEITO MODERNO**

O presente capítulo trata, sobretudo, da crítica que Rorty faz à Foucault, onde procuraremos compreender os questionamentos de Richard Rorty sobre o legado filosófico de Michel Foucault, tendo o objetivo de verificar se a leitura neopragmatista em Foucault, propõe ou não, a ruptura com a visão de subjetividade moderna, idealizada pelo filósofo francês.

Para tanto, iremos apresentar as duas perspectivas de Rorty acerca do filósofo francês, o *Foucault americano e o Foucault francês*. De um lado, temos um Foucault compatível com alguns pensamentos de Rorty, alguém disposto a enfrentar suas contingências e que se opõe as filosofias fundacionistas e representacionistas. Do outro lado, há um Foucault obcecado pela autocriação privada e cego para a sociedade e suas demandas. Este segundo Foucault, é o que Rorty vai chamar de um ironista que não se propõe a ser um liberal (Rorty, 2007).

Por fim, iremos analisar a crítica de Rorty quanto a possível permanência de Foucault no quadro moderno de subjetividade. Analisaremos, sobretudo, o vocabulário que o neopragmatista utiliza para chegar a essa conclusão e apresentaremos como Foucault e seus intérpretes procuram se distanciar dessa noção de sujeito como sendo possuidor de uma essência, embora Rorty garanta que Foucault fracassou nessa tentativa. É importante ressaltar que ambos os filósofos não tiveram a oportunidade de realizar um embate em torno desse problema, o que apresentaremos são interpretações dos textos dos dois filósofos e seus comentadores.

Apesar de Foucault e Rorty estarem tentando fazer a mesma coisa, Rorty apresenta um melhor vocabulário quando deixa espaço para a esperança social e como declara o próprio neopragmatista é “preciso sair debaixo dos erros do passado” (Rorty, 1982, p. 286).

### **4.1 O Foucault americano e o Foucault francês: as duas perspectivas de Rorty**

Em suas produções teóricas, Rorty busca dialogar com vários filósofos. Entre concordâncias e críticas, o filósofo desenvolve sua investigação a partir de acessões e contrastes que faz da sua visão com a de outros. Michel Foucault é um desses filósofos a qual Rorty dialoga em seus escritos. Para tanto, o filósofo neopragmatista tem uma proposta inovadora para observar a filosofia foucaultiana dentro de duas perspectivas: uma em que pode ser lida à luz de *vocabulários alternativos*, que muitas vezes, são acusados de serem anormais, pois questionam alguns postulados filosóficos e são úteis aos objetivos da filosofia da contingência;

a outra acusa-o de antiliberal, porque seus vocabulários privados são tidos como obsoletos para debater problemas atuais, dentro de uma boa política cultural (Rorty, 2007).

Rorty e Foucault, portanto, possuem uma relação de ambiguidade. O próprio neopragmatista afirma ter concordâncias com Foucault em diversas áreas. Mas quanto às outras, tece duras críticas. Essa ambiguidade é motivada pelas contradições que o filósofo norte-americano constata nas investigações do francês. Assim, ele expõe sua gratidão e admiração quanto à questão política explorada por Foucault sobre os riscos que a sociedade democrática corre, em virtude de poderes de subjugação das pessoas, entretanto não deixa de revelar sua contrariedade com a concepção de poder do filósofo francês:

[...] Habermas, e eu, temos uma reação mista semelhante em relação a Foucault. Por um lado, **existe admiração e gratidão**, pois Foucault **sublinhou um novo conjunto de perigos para as sociedades democráticas**. Ele foi útil a essas sociedades ao apontar-lhes as tendências e padrões aos quais elas deveriam estar atentas[...]. Foucault apresentou à Escola de Frankfurt um relato da ligação interna entre o domínio da natureza e o domínio do homem que é bastante mais detalhado e mais convincente do que aqueles que eles [a Escola de Frankfurt] apresentaram. Por outro lado, nós reformistas liberais pensamos que o trabalho de Foucault **está impregnado por uma ambiguidade incapacitante entre <poder> como um termo pejorativo e como termo neutral e descritivo** (RORTY, 1999, p. 304, grifo nosso).

Observa-se que duas versões foucaultianas distintas são notadas e analisadas por Rorty, sendo uma delas útil para seus propósitos de enfrentamento das nossas contingências, portanto compatível com o pensamento rortiano, e a outra versão é um tanto desagradável para o neopragmatista, a medida em que Foucault se limita em pensar apenas sua autocriação, imaginando somente a sua própria constituição como sujeito de si mesmo, sem pensar nas consequências disso em num contexto social. Nesse sentido ele afirma:

Vincent Descombes salientou que as tentativas de se apropriar da obra de Foucault nos deram um Foucault americano e um Foucault francês. 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. (...) O Foucault francês é um Foucault *inteiramente* nietzcheano. Para esse Foucault, diz Desbombes, o projeto da autonomia requer de nós que tenhamos “pensamentos inumanos”, que não “tenhamos nenhuma preocupação quanto a compartilhar nossas crenças com nossos companheiros cidadãos” (Rorty, 1999, p. 257).

Essa dualidade notada por Rorty é apresentada através dos termos: “Foucault americano” e “Foucault francês”, tendo como referência Vicent Descombes. Enquanto uma dispõe de aspectos relacionados à identidade moral, a outra se relaciona com a autonomia privada. O “Foucault americano”, portanto, é a versão mais agradável para Rorty. Nessa interpretação, ele identifica uma certa conformidade entre Foucault e Dewey: “Rorty concebeu

a filosofia Foucaultiana como uma versão atualizada do trabalho de Dewey, pois o francês teria feito, após a virada linguística, o que o americano estivera fazendo da filosofia, antes desse movimento de inflexão” (Almeida; Vaz, 2011, p. 194).

Além disso, o modo como Foucault encara seus próprios vocabulários, sendo cético acerca de si mesmo, e a sua oposição aos discursos de cunho universalistas e fundacionistas, são motivos que fazem Rorty admirar o filósofo francês. Rorty, elenca uma série de similaridades entre Dewey e Foucault, por exemplo, ambos fazem exatamente a mesma crítica da tradição, concordam ser preciso abandonar as noções tradicionais de racionalidade, objetividade, método e verdade. Também concordam que a racionalidade é o que a história e a sociedade fizeram dela e partilham da visão kuhniana de ciência. Ocorre que Rorty, credita a Dewey um movimento para além do método, o que daria a humanidade uma possibilidade de crescer, de ser livre e autoconstruir (Rorty, 1982)

O neopragmatista declara que Foucault pode ser chamado de *cavaleiro da autonomia*, pois ele almejava inventar a si mesmo, como Nietzsche. Mas distintamente do que fez Nietzsche, Foucault não encorajou as pessoas a seguirem os seus passos e nem imaginava a autonomia privada como um dever moral onde todos os seres humanos tivessem de alcançar. Portanto, não tinha objetivo algum de estabelecer uma moral aceitável onde todas as pessoas deveriam se submeter, pois algo desse tipo estaria completamente contra toda a sua análise crítica sobre a constituição do sujeito moderno. Nesse ponto, Rorty o considera como um bom liberal e diz: “A maioria das vezes, a sua única política era a habitual tentativa liberal de aliviar o sofrimento desnecessário”. Porém, em outras vezes o francês aliava identidade moral à ética, “o seu sentimento de responsabilidade com os outros e seus *rappart à soi*”. Nesse aspecto, é onde Foucault falha, na perspectiva de Rorty, pois o francês almejava o alcance de sua autonomia “no espaço público” (Rorty, 1999, p. 303).

O que parece, é que o Foucault tenta conciliar o seu desejo como cidadão com o do filósofo, isto é, o desejo de fazer o bem aos seus semelhantes era latente e simultâneo ao desejo de alcançar uma certa identidade que não correspondia com a identidade e nem com os vocabulários dos outros. Essa tentativa de fusão, na visão de Rorty, é até possível, mas muito difícil:

[...] podemos fazer ambas as coisas que Foucault estava a tentar fazer, poder ser *um cavaleiro da autonomia*. No entanto, gostaria que Foucault tivesse mais disposto a separar os seus dois papéis – mais disposto a separar a sua identidade moral, como um cidadão da sua busca pela autonomia. Deste modo, poderia ter resistido mais à tentação à qual Nietzsche e Heidegger sucumbiram – a tentação de tentar encontrar um oposto público e político desta última demanda privada. Penso que esta foi a

tentação que o levou ao seu quase-anarquismo, à sua recusa de ser cúmplice do poder mesmo quando o poder é esticado ao ponto de perder toda a força contrastante e se torna vazio (Rorty, 1999, p. 305).

O ponto crucial da divergência de Rorty em relação ao Foucault consiste em sua visão negativa e depreciativa do poder, causando um certo imobilismo de ação. A referência ao anarquismo apresentada por Rorty se justifica pelo fato de Foucault se opor a toda forma de dominação da sociedade. É o que notamos, por exemplo, quando Foucault utiliza o mecanismo de vigilância panóptico como modelo para explicar de que forma somos submetidos a práticas coercitivas de assujeitamento, uma vez que o panoptismo diz respeito a um sistema de vigilância contínua e individual que tinha por objetivo corrigir a conduta dos presos, bem como puni-los e controlá-los (Foucault, 1987). Foucault foi seduzido pela necessidade de se buscar se buscar um adversário para autonomia privada, e encontrou nas sociedades modernas motivos para acusá-las de impedir a demanda privada.

O propósito de autocriação e autodomínio de Foucault, segundo Rorty, parece ser [...] um bom modelo (um entre muitos outros bons modelos) para um ser humano individual, mas um péssimo modelo para uma sociedade” (Rorty, 1999, p, 306). A sociedade liberal imaginada por Rorty não permite a invenção ou criação de algo como Foucault procurava fazer consigo, ao contrário disso, pretendia facilitar o processo das pessoas de alcançarem seus objetivos privados sem fazerem mal uns aos outros. Numa sociedade liberal o vocabulário não pode ser privado, mas comum a todos. Ele deve ser capaz de descrever as *identidades morais* “que uma sociedade liberal exige que seus cidadãos possuam. Requerem-se que eles possuam esta identidade moral para fins públicos e que a tenham independentemente de quaisquer outras identidades que também possam possuir” (Rorty, 1999, p. 306).

Essas observações levam Rorty a enxergar uma outra visão de Foucault, o “Foucault francês”. Esta interpretação que o neopragmatista faz de Foucault o faz concluir que, para fins públicos, o pensamento de Foucault não é útil, pois não dispõe de nenhuma proposta de diminuição do sofrimento dos seus semelhantes ou de solidariedade humana. O Foucault francês está apegado à sua auto invenção e não se permite olhar para o outro e para as necessidades sociais. Portanto, não está envolvido com o compromisso de contribuir com os propósitos liberais, apesar de ser um ironista.

Na seção seguinte, iremos nos debruçar sobre essa observação realizada por Rorty, de que Foucault, apesar de ser um ironista que muito contribui para uma filosofia da contingência e para autonomia privada, não se dispôs ser um liberal.

## 4.2 A leitura de Rorty sobre o Foucault francês: o desenho da figura do ironista não liberal

Nessa seção trataremos da leitura que Rorty faz de Foucault, destacando principalmente a acusação que na filosofia foucaultiana não há espaço nem desejo de uma autocriação coletiva e que, por isso, Foucault é uma *ironista não liberal*. A presença da figura do *ironista liberal*, na perspectiva de Rorty, é fundamental para a construção de sua *utopia liberal*. Pessoas as quais incluem entre os seus desejos pessoais a vontade de ser solidário, que acreditam na atenuação do sofrimento do outro e que são sensíveis para, não só vislumbrar as humilhações sofridas pelas pessoas, mas fazer algo para mudar isso; têm um papel expressivo em uma *comunidade liberal* idealizada pelo neopragmatista. Esse é um dos pontos mais importantes para dessa pesquisa, um divisor de águas, pois estremera a afinidade entre Rorty e Foucault, já que ele não identifica no francês essa sensibilidade de perceber o sofrimento do outro e a disposição de construir uma comunidade democrática e solidária (Rorty, 2007).

Para Rorty, “devemos ver Dewey e Foucault como diferindo não sobre uma questão teórica, mas sobre aquilo que devemos esperar” (Rorty, 1982, p. 281). Nesta expressão fica evidente que segundo Rorty, Foucault não nos dá o que Dewey nos queria dar, ou seja, uma espécie de esperança de que não necessitamos do reforço de uma ideia de sujeito transcendental ou perdurável, além disso, “em Dewey a vontade de verdade não é o impulso de dominar, mas o impulso de criar, de atingir uma harmonia que funciona entre desejos diversos” (Rorty, 1982, p. 284).

Embora o filósofo americano encontre no francês inspiração quanto ao desvio que faz das filosofias de cunho fundacionalista e universais, por exemplo, Rorty destaca suas diferenças ao afirmar: “Michel Foucault é um ironista que não se dispõe a ser liberal” (Rorty, 2007, p. 117). Quando Rorty diz que Foucault é um ironista sem ser liberal ele parece identificar em Foucault um filósofo preocupado em produzir um diagnóstico da cultura e de suas instituições produtoras de relações de saber e poder, sem indicar uma ação prática social, no âmbito da democracia liberal, para desconstruir os modelos institucionais repressores. Para ele, a proposta de Foucault, apesar de ter grandes contribuições para a filosofia, em sua crítica da modernidade, na atualidade nada contribui para os avanços de uma política liberal promissora, já que ainda está atrelada às discussões perenes e dentro de um âmbito de uma filosofia analítica ou estruturalista (Rorty, 2007). Nascimento afirma:

Rorty acreditava que a filosofia analítica estava tomando os supostos “pseudoproblemas” filosóficos e diluindo-os na análise linguística. Portanto, ele

argumentava que a filosofia deveria revelar os pressupostos por trás dos vocabulários do que propor sua reformulação. Em vez de preocupar-se com os temas centrais da epistemologia como “Verdade” e “Sentido”, Rorty acreditou que estes assuntos não estão à espera de esclarecimentos analíticos, mas de confirmação de sua relevância (Nascimento, 2017, p. 176).

Assim, para o filósofo norte-americano, Foucault apesar de contribuir para uma ética do *cuidado de si*, ainda fica apregoadado aos velhos vocabulários filosóficos, mensurando conceitos, análises e historicidade, que nada contribuem para o bom andamento de debates emergenciais da humanidade. Rorty nota em Foucault uma acentuada disposição em alcançar uma autocriação e compreende que o francês está preocupado tão somente com o sujeito ao buscar atingir a perfeição privada. Desse modo, enquanto ironista, “não vê sua capacidade de contemplar e querer prevenir a humilhação real e possível de outrem – apesar das diferenças de sexo, raça, cor, tribo e vocabulário final – como mais real ou central, ou “essencialmente humana”, do que qualquer outra parte dele” (Rorty, 2007, p. 165).

Ao sugerir o abandono das questões obsoletas que envolvem a metafísica e a epistemologia, que giram em torno de debates sobre mente, a verdade e a linguagem, e propor o enfretamento das nossas contingências, e, para além disso, sugerir que fizéssemos de nossa imaginação uma ponte que nos conduz à uma cultura solidária, Rorty estaria delineando um caminho que nos levaria para uma comunidade pluralista, democrática e progressista, assim como pensou Dewey (Silva, 2019). E, para tais propósitos, Foucault, sendo um *ironista*, apenas, não estaria suficientemente apto a fazer parte desse projeto de Rorty. O francês decide percorrer pelas veredas da tradição filosófica e se engaja numa investigação historiográfica e, excessivamente, voltada para a idealização de um sujeito não assujeitado. Enquanto isso, Rorty pontua:

Os cidadãos da minha utopia liberal seriam pessoas com uma ideia da contingência de sua linguagem de deliberação moral e, portanto, de sua consciência moral e, portanto, de sua comunidade. Seriam ironistas liberais – pessoas que atenderiam ao critério schumpeteriano de civilização, que combinariam o compromisso com o sentimento de contingência de seu próprio compromisso (Rorty, 2007, p. 117).

Contrariamente, a estratégia de Foucault para enfrentar os códigos morais universais e práticas coercivas de assujeitamento impostos pelo *poder* não envolve a proposição de uma reforma social, mas a apresentação de uma resposta ética através da *estética da existência*. Essa estratégia é considerada por alguns filósofos muito perigosa, pois tende a privilegiar somente a

si mesmo, não se preocupando o com os outros. De acordo com Longford<sup>16</sup>, Wolin e outros críticos como Jürgen Habermas, Charles Taylor, Nancy Fraser e Thomas McCarthy “argumentam que o interesse na auto-modelação e na estetização da ética muitas vezes esconde uma preocupação elitista subjacente consigo mesmo, que presta atenção inadequada às nossas obrigações para com os outros” (2001, p. 570, tradução nossa<sup>17</sup>).

Nesse sentido, a autocriação privada, em uma busca pela estética, acima de tudo, e cada vez mais longe de incluir as obrigações com os outros como uma prioridade, estaria ignorando, então, a crueldade, a humilhação, o sofrimento e a injustiça sofrida pelo outrem, pois segundo os críticos citados por Longford (2001, p. 571, tradução nossa), “a busca da boa vida estetizada e pós-estruturalista de autocriação entrará inevitavelmente em conflito com os ditames da justiça”<sup>18</sup>.

A fim de situar tais críticas direcionadas à Foucault pelo fato de a *estética da existência* ser assimilada a uma ética elitista, a qual não compactua com os princípios da justiça e não se preocupar com pautas sociais de cunho solidarista, destacaremos, as percepções negativas que alguns desses filósofos tiveram dos últimos escritos do francês. Essas críticas são importantes para corroborar a nossa interpretação da leitura que Rorty faz sobre Foucault.

Habermas demonstrou preocupação quanto a uma aparente inclinação de Foucault para o “modernismo estético” de “escritores niilistas da burguesia”, fazendo referência a Nietzsche. Sendo assim, Habermas equipara os últimos escritos éticos de Foucault ao “irracionalismo, ao niilismo e ao amoralismo”. Além disso, Richard Wolin e Allan Megil afirmaram que o pensamento ético foucaultiano causaria implicações negativas para a solidariedade humana, uma vez que comparam Foucault ao “pan-esteticismo” de Nietzsche, onde a noção de estética se transporta da esfera privada em direção de uma “estetização de toda existência”, e esta posição permite a constituição de “formas de vida que são manipuladoras e predadoras”. Assim, a ética da auto-modelação de Foucault “favorece uma atitude de auto-absorção narcisista ou

---

<sup>16</sup> Longford (2001) discute em seu artigo as preocupações de alguns críticos de Foucault no que se refere à excessiva inclinação do francês a autocriação em detrimento da preocupação com os propósitos públicos. O autor faz uma tentativa de mostrar que esses autores se equivocaram em suas colocações, apresentando argumentos em favor de Foucault.

<sup>17</sup> “Along with Wolin, critics such as Jürgen Habermas, Charles Taylor, Nancy Fraser, and Thomas McCarthy argue that an interest in self-fashioning and the aestheticization of ethics more often than not belies an underlying elitist preoccupation with the self which pays inadequate attention to our obligations to others”

<sup>18</sup> “[...] poststructuralist good life self-creation will inevitably conflict with the dictates of justice”.

uma atitude de auto-engrandecimento agressivo e dirigido para fora” (Longford, 2001, 574, tradução nossa<sup>19</sup>). Além desses, Foucault também é atacado por comentadoras feministas que:

[...] preocuparam-se com o androcentrismo implícito da ênfase de Foucault nos perigos da formação da identidade e do subsequente interesse em práticas do self orientadas para o auto-apagamento. Jana Sawicki argumentou, por exemplo, que tal interesse “pode tornar-se-ão facilmente a base para o repúdio das lutas das mulheres para alcançar um sentido de identidade não definido por interesses patriarcais” (Longford, 2001, p. 574, tradução nossa<sup>20</sup>).

Em suma, em todas essas críticas há uma preocupação predominante com a busca excessiva de Foucault de estetizar a ética. Nessa busca incessante, de voltar -se para si mesmo e cuidar de si mesmo, o francês assume uma postura absolutamente egocêntrica, narcisista e insensível, o que nada contribui para a vida em sociedade e, tampouco, possibilita uma reforma social voltada para a solidariedade humana.

Rorty demonstra compartilhar desse mesmo pensamento dos críticos de Foucault por não identificar em seu no projeto de autocriação privada contribuições as quais contemplam positivamente a relação com os outros, uma vez que o francês se concentra em suas obrigações consigo mesmo e não se preocupa com os efeitos das suas ações sobre os outros.

Rorty é um filósofo adepto a um certo tipo de autocriação, embora o modelo apresentado por ele seja completamente distinto da autocriação foucaultiana, uma vez que o filósofo norte-americano abre um caminho para a justiça, a esperança social, a solidariedade e conseqüentemente para a política. Em relação as esferas da vida privada e pública, a autocriação apresentada por Rorty honra os propósitos públicos e não permite que uma dimensão prevaleça em detrimento da outra. Com base na adoção de *vocabulários alternativos*<sup>21</sup> e baseado na noção de *redescrição*<sup>22</sup>, Rorty imagina a progressão humana a partir dos desdobramentos de práticas

---

<sup>19</sup> Original: “[...] favors either an attitude of narcissistic self-absorption or one of outwardly directed, aggressive self-aggrandizement “.

<sup>20</sup> Original: “[...] worried about the implicit androcentrism of Foucault’s emphasis on the dangers of identity formation and subsequent interest in practices of the self oriented toward self-erasure. Jana Sawicki has argued, for example, that such interest “can all too easily become the basis for repudiating women’s struggles to attain a sense of identify not defined by patriarchal interests “.

<sup>21</sup> Rorty apresenta *vocabulários alternativos* como sendo uma proposição aos vocabulários universais, ditos como únicos e verdadeiros. Para o neopragmatista, a construção de vocabulários deve considerar a transitoriedade das demandas sociais, pois considerando essas contingências, não correremos o risco de depender dos vocabulários “arraigados”, os quais perderam sua utilidade com o passar do tempo e hoje não nos serve mais (RORTY, 2007).

<sup>22</sup> Para Rorty, a *redescrição* é uma forma de fazer nova todas as coisas, isso não preconiza na substituição de todos os vocabulários existentes, mas significa a construção de “apenas um vocabulário a mais, um projeto humano a mais, a metáfora favorita de uma pessoa” (RORTY, 2007, p. 83).

sociais as quais são desenvolvidas baseadas numa perspectiva contingencial e não universal. Por isso, considera a importância da autonomia privada, mas não desiste de pensar nos propósitos públicos (Rorty, 2007).

Para Rorty, Foucault não foi capaz de apresentar uma alternativa circundante à uma comunidade liberal a qual daria conta de amparar não só dos desejos da autonomia privada, mas de construir uma sociedade mais justa e solidária. Ele “[...] não crê que a sua conduta em relação a outros seres humanos é a coisa mais importante sobre si. O que é mais importante é o seu *rapport à soi*, a sua busca privada pela autonomia” (Rorty, 1999, p. 302). Foucault falha em não acreditar na possibilidade de uma redefinição da cultura do liberalismo, a partir da qual promoveria uma reforma social que atendesse as demandas sociais mais necessárias. Ele acredita que ao imaginarmos um outro sistema, estaríamos apenas ampliando a nossa participação no sistema atual, o que mostra sua total incredulidade à uma esperança liberal (Rorty, 1999). O francês é cético à uma reforma liberal, pois acredita que a nossa imaginação e socialização foram limitadas demais para tanto.

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).

Fica evidente o desejo de Rorty e de outros filósofos liberais estadunidenses, de ver Foucault desenvolver “aquilo a que Walzer correctamente diz que ele sempre resistiu *Uma avaliação positiva do estado liberal*. (Rorty, 1999, p. 303). Mas o que parece é que o francês é relutante em sua visão negativa das sociedades liberais, portanto toma uma posição unilateral e opta por sua autocriação privada.

Ao focar na caracterização da figura do ironista liberal enquanto aquele/a com tarefa “redescrever” seus passos, Rorty faz isso contrastando a sua visão com a Michel Foucault e Habermas. Ambos os filósofos são influenciados por Nietzsche. No que tange sua influência à Foucault, Nietzsche o ensinou duas formas de olhar para o liberalismo: “olhar para o que está atrás das novas liberdades trazidas pela democracia política, para as novas formas de coerção impostas pelas sociedades democráticas” (Rorty, 2007, p. 117). Foucault, portanto, se apega à essa visão nietzschiana de liberalismo a partir da qual o faz ter um olhar pessimista quanto à uma reforma do liberalismo, e por isso, é considerado por Rorty um *ironista não liberal*. Por outro lado, Habermas, apesar de concordar em muitos aspectos sobre as críticas que o filósofo tece à “razão centrada no sujeito”, quando percebe a influência que Nietzsche exerce sobre

Foucault, argumenta que ele “nos conduz a um beco sem saída” (Rorty, 2007, p. 118). Isso porque Nietzsche acaba por declarar a falência da subjetividade:

Habermas considera que Nietzsche deixa clara a falência para fins da “emancipação” humana, do que chama de “filosofia da subjetividade” (resumidamente, a tentativa de extrair a obrigação moral de nossas entranhas, de descobrir em nossas profundezas, além das contingências históricas e dos acidentes da socialização, a origem de nossa responsabilidade para com o semelhante). Com Nietzsche, diz Habermas, “a crítica da modernidade [isto é, a tentativa de nos havermos com a perda dos tipos de coesão social encontrados na sociedade pré-modernas] prescinde pela primeira vez de sua retenção de um conteúdo emancipador (Rorty, 2007, p. 118).

Rorty escreve que essa visão negativa da emancipação produzida por Nietzsche, influenciou sobretudo, no pensamento Foucaultiano, o que resultou em um trágico legado, tornando a reflexão filosófica “irrelevante para a esperança liberal, na melhor das hipóteses, e antagônica a ela, na pior” (Rorty, 2007, 118). Habermas, por sua vez, considera que Foucault, assim como Heidegger, Adorno e Derrida, assumem uma filosofia da subjetividade que não se sustenta por apresentar inconsistências e falhas quanto à uma resposta pública. Em função disso, propõe que essa filosofia da subjetividade seja substituída.

O foco da discussão recairá agora sobre como Rorty interpreta a visão de subjetividade moderna de Foucault. Iremos apresentar os argumentos proferidos pelo neopragmatista para acusar Foucault de não romper com a subjetividade moderna.

### **4.3 Continuidade da noção de subjetividade moderna: uma visão de Rorty sobre Foucault**

O ponto principal de análise deste seção consiste em compreender o vocabulário produzido por Rorty para se opor à concepção moderna de sujeito e ao mesmo tempo compreender como a sua descrição se distingue daquela produzida por Foucault, bem como indagar sobre a pertinência ou não da crítica feita pelo neopragmatista ao pensador francês, sobretudo a acusação deste permanecer dentro da configuração teórica produzida pela modernidade.

O contraste que Rorty faz da sua visão com a visão de Foucault e Habermas na obra *Contingência, ironia e solidariedade* (2007) é fundamental para compreendermos a crítica do neopragmatista. Rorty considera Foucault um ironista não liberal, e considera Habermas um liberal que não se propõe ser um ironista. Portanto, a observação feita por Habermas quanto a noção de subjetividade de Foucault é interessante a medida que dispõe de uma perspectiva liberal, aspecto destituído da filosofia foucaultiana, segundo Rorty.

Considerando que Foucault, e outros pensadores influenciados por Nietzsche, na interpretação de Rorty, sustentam uma filosofia da subjetividade inconsistente e irrelevante para a esperança liberal, Habermas procura arruinar as críticas de nietzschianas sobre questões religiosas e metafísicas “substituindo a “filosofia da subjetividade” por uma “filosofia da intersubjetividade” - substituindo a antiga “concepção da ‘razão’ centrada no sujeito”, compartilhada por Kant e Nietzsche, pelo que Habermas denomina “razão comunicativa” (Rorty, 2007, p. 118-119). A tentativa de Habermas é de interpretar a razão de modo que esta seja uma incorporação de normas sociais, ou seja, não se trata de um elemento inerente ao ser humano, nem situado no mais profundo ser dos indivíduos, mas uma razão histórica e intersubjetiva.

Quanto aos objetivos de Habermas de instituir a filosofia a partir das demandas sociais de uma comunidade democrática, Foucault o contrapõe denunciando os déficits de tal sociedade, acusando-a de não considerar a importância da autocriação privada. Segundo Rorty, na concepção foucaultiana, o eu humano trata-se meramente de uma criação humana, porém, Foucault se recusa aceitar que “os eus moldados pelas sociedades liberais modernas sejam melhores do que os eus criados por sociedades anteriores” (Rorty, 2007, p. 119). De fato, Foucault não abre mão de seu pessimismo em relação as sociedades liberais; ele critica ferreamente a forma como os sujeitos são constituídos nessas sociedades, pois compreende que o fim da era da representação indica uma inclinação do pensamento para a linguagem, e, nessa perspectiva, o sujeito cognoscente desaparece, abrindo caminho para a linguagem e cultura constituírem os indivíduos. Portanto, presume que não há no eu humano uma essência capaz de driblar essa aculturação, não há uma consciência subjetiva (Araújo, 2007).

Os estudos arqueológicos e genealógicos de Foucault, tendo como principal inspiração o pensamento de Nietzsche, é uma tentativa de revelar que, na realidade, o que está por trás das coisas é uma essência que foi fabricada e tem, portanto, uma origem obscura, ligada ao poder e ao objetivo de apenas controlar a massa a partir dos discursos criados para tal fim. O homem não controla nada, nem o seu corpo. Não é capaz de escapar da aculturação, mas pode especular se desviar das práticas coersivas advindas do saber-poder, se autoconstituindo enquanto sujeito de si mesmo (Longford, 2001).

No entanto, Rorty encontra brechas nesse pensamento de Foucault e ousa apontar uma imprecisão no conceito foucaultiano de subjetividade moderna, uma vez que, embora o francês tente romper com a noção de sujeito da modernidade, ele fracassa e parece fomentar ainda mais as filosofias do sujeito, dando, assim, continuidade a elas, enquanto continua acreditando na

existência de algo no interior do ser humano, algo que é manipulado pela interiorização da cultura. O filósofo norte-americano escreve que:

Foucault não apreciaria a minha sugestão de que os seus livros podem ser assimilados a uma cultura liberal reformista. Penso que parte da explicação para a sua reação seria que, apesar da sua concordância com Mead, Sellars e Habermas quanto ao fato de o eu, o sujeito humano, ser simplesmente aquilo que a aculturação faz dele, continua assim a pensar em termos de algo de profundo no interior dos seres humanos, algo que é deformado pela aculturação (Rorty, 2007, p. 122).

Rorty argumenta que Foucault continua preso à noção de sujeito que a modernidade produziu, a diferença posta é que este ‘sujeito’ foi deformado pelas relações de saber e poder que se consolidaram nas instituições sociais modernas, isto é, ele ainda pensa, como afirma Rorty, em termos de algo profundo no interior dos seres humanos. O neopragmatista argumenta que, diferentemente de Habermas que, propôs uma “filosofia da comunicação intersubjetiva”, Foucault e outros críticos do Iluminismo, como Adorno, continuaram “agarrando-se a uma filosofia da subjetividade” (Rorty, 2007, p. 148).

Ocorre que, para Rorty, Foucault poderia ter ido muito além, mas optou por se restringir à crítica aos modelos das instituições, na apresentação do diagnóstico das relações de poder e seus mecanismos. Por isso, Rorty invoca filósofos liberais como Habermas para dizer que a crítica da modernidade esboçada por Foucault, isto é, fundada na perda de coesão social encontrada nas sociedades pré-modernas, não precisaria de um conteúdo emancipador, ou seja, Habermas, quer dizer que o legado, sobretudo de Foucault, foi desastroso, e por isso tornou “a reflexão filosófica irrelevante para a esperança liberal” (Rorty, 2007, p. 119). Nessa direção, Rorty pontua:

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 desta, certos tipos de limitações com que as antigas sociedades pré-modernas não haviam sonhado[...] Ele não se dispõe a ver estas limitações como algo compensado pela redução do sofrimento[...] (Rorty, 2007, p 119).

Rorty acredita que a sociedade liberal contemporânea já contém instituições aprimoradas e tais aprimoramentos são capazes de mitigar os perigos visto por Foucault. O avanço das práticas republicanas pode favorecer a imaginação e a construção de uma sociedade livre da opressão e da crueldade. “As descobertas sobre quem é levado a sofrer podem ficar por conta da imprensa livre, das universidades livres e da opinião pública esclarecida, e, por exemplo, por livros como *História da Loucura e Vigiar e Punir*” [...] (Rorty, 2007, p 120).

Rorty argumenta que Foucault não acredita nessa reforma social, na visão do filósofo francês nossa imaginação e nossa vontade estão tão limitadas pela socialização que recebemos que somos incapazes de propor alguma alternativa. Rorty diz que Foucault já declarou: “Creio que imaginar outro sistema é ampliar nossa participação no sistema atual (Foucault *apud* Rorty, 2007, p. 121).

Segundo o neopragmatista, essa rejeição da tentativa de emancipação deve ser abandonada. Quando Habermas propõe uma substituição da “filosofia da subjetividade” por uma “filosofia da intersubjetividade”, ele quer dizer que a “razão comunicativa” é considerada mais eficaz em detrimento da “razão centrada no sujeito” (Rorty, 2007). O significado das coisas “não deriva de propriedades intrínsecas dos objetos nem da mente pensante [...] Rorty concorda com Quine, não há como escutar a mente, não há o que escutar” (Araújo, 2007, p. 98), isto é, não há o que se investigar sobre a mente, sobre o mais profundo ser dos indivíduos, pois as pessoas são o que são devido a convivência em sociedade, as quais são expostas à diferentes culturas e linguagens.

As filosofias da subjetividade não são compatíveis com a interação comunicativa, pois elas estão impregnadas de um sentido de mente intencional. Por isso, Habermas nos propõe o deslocamento do campo da subjetividade para o da intersubjetividade, cujo a abordagem considera a capacidade discursiva. Nesse ponto, Araújo (2007, p. 99) afirma que “[...] a subjetividade, que após a virada linguística/pragmática fica absorvida pelas funções da linguagem, retorna sob outra forma, não a da consciência intencional, não a da mente cartesiana, não a das formas transcendentais, mas a de uma intersubjetividade”. A comunicação entra em cena com a função de “atos de fala” e “jogos de linguagem” e a maneira como a “realidade” é objetivada por meio de “significações” obedece às “formas gramaticais” e o contexto em que esses atos de fala são usados. Sob esse olhar, o sujeito é dotado de uma mente intencional, ao contrário, sua constituição se dá pela ação e pela fala. Portanto, a intersubjetividade:

[...] ao contrário do paradigma das filosofias do sujeito, vê a estrutura racional interna de ação comunicativa como fruto de uma razão “encarnada simbolicamente e situada historicamente (Habermas, 1987, vol I, p. 11). A *racionalidade comunicativa* conduz a entendimento, não coage, os falantes trocam atos de fala, e neles suas convicções asseguram a unidade do mundo objetivo e a intersubjetividade do contexto em que vivem. A racionalidade comunicativa não requer a apresentação do mundo como conjunto de estados de coisa, e sim a possibilidade de questionar, de problematizar (Araújo, 2007, p.100).

Enquanto Habermas procura interpretar a razão como a “internalização de normas sociais”, não a considerando como parte de uma essência do eu, Foucault, apesar de concordar

com a ideia do eu ser um produto da sociedade, insiste em acreditar em algo mais profundo no ser humano o qual é modificado pela aculturação e em apontar as falhas da sociedade no que se refere a apoiar ou promover a criação pessoal. Portanto, para Rorty, embora Foucault tente se desvencilhar da concepção moderna de subjetividade quando a crítica mostrando 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” (Rorty, 2007, p. 119), ele na verdade estaria dando continuidade a uma filosofia da subjetividade, portanto não estaria rompendo com a visão de subjetividade moderna.

No entanto, Foucault é considerado por seus intérpretes como um crítico da subjetividade moderna e não alguém cujas teorias dão continuidade à filosofia do sujeito. Como podemos constatar na seguinte citação:

Quando o discurso se desprende da representação, o pensamento caminha na direção da linguagem, de “seu ser único e difícil” (Foucault, 1966, p.317). O fim da era da representação é também o fim do sujeito cognoscente. Nessa nova ordem do saber o ser do homem é deslocado pela psicanálise, pela linguística e pela etnologia. O inconsciente, o sistema de signos e a diversidade de culturas “formam”, estruturam o homem. Toda “subjetividade” passa por esses filtros, quer dizer, pensar, falar e usar utensílios são atividades que constituem o homem. O pensamento resulta dessas possibilidades concretas e não de um princípio unificador, transcendental, fonte de identidade, reduto do “si mesmo”. Não há mais pensamento inocente ou primordial, fruto de uma consciência subjetiva livre para apreender, pensar, conhecer. Daí a crítica de Foucault às filosofias do sujeito: elas pressupõem que a subjetividade constitui o homem, que a consciência intencional é a fonte e a essência do conhecimento (Araújo, 2007, p. 88).

Embora Rorty e Foucault não tenham tido a oportunidade de enfrentar um embate acerca dessa problemática, observamos que o próprio Foucault procurou deixar claro que o seu pensamento não tinha nenhuma relação com a busca de algo situado no ser humano que iria além dos mecanismos de poder, contrapondo, desse modo, a acusação de Rorty:

Penso, efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma força universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônomas, através de práticas de liberação, de liberdade, como na antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras e estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (Foucault, 2004, p. 291).

A polêmica afirmação de Rorty sobre Foucault ganha relevo porque ela difere da visão que os estudiosos têm do filósofo francês acerca do tema da subjetividade moderna. Castro (2015), por exemplo, faz algumas referências à modernidade a partir da perspectiva crítica foucaultiana. O autor aponta que o filósofo francês, apesar de identificar dispositivos

disciplinares em épocas anteriores à modernidade, por questões políticas e econômicas, elas ganharam relevância e se ampliaram na sociedade moderna através de mecanismos de poder que objetivam a sujeição dos indivíduos e a condução de condutas. Através “[...] desses modos de relacionar-se com a salvação, com a lei e com a verdade, constitui-se um modelo de subjetividade que é “típico do sujeito ocidental moderno” (Castro, 2015, p. 96), constatando que Foucault vê a constituição do sujeito moderno, não a partir de algo presente no interior dos indivíduos, algo intrínseco do ser humano, mas sob os contornos de uma subjetivação imposta pelo poder-saber através de mecanismos de disciplinares que moldam esses indivíduos. Candiotti sustenta, ainda: “[...] a subjetividade problematizada no último Foucault distancia-se das filosofias do sujeito. Dentre elas, a fenomenologia principalmente” (Candiotti, 2008, p.100), isso porque, segundo esse autor, Foucault produz uma história das “práticas ascéticas” sem se comprometer com a revelação de uma verdade ou algo no interior do sujeito.

Observa-se que nem os intérpretes de Foucault, assumem uma perspectiva sobre o papel da filosofia da subjetividade foucaultiana na produção de outros mecanismos de interação da vida social. Sendo assim, deste ponto de vista, o filósofo francês contribuiu nas análises estruturalistas sobre os dispositivos opressores das instituições sociais da modernidade, mas não deixa margem para os vocabulários de progresso e esperança social.

Rorty tem deixado claro que concorda com Foucault sobre o diagnóstico realizado pelo filósofo acerca da ideia de sujeito transcendental e razão unificadora. Concorda com Foucault quanto a crítica sobre uma ‘razão centrada no sujeito’. Ele sabe que Foucault é um crítico das tentativas platônicas e kantianas tradicionais de isolar um componente nuclear do ‘eu’. Sabe que Foucault aprendeu com Nietzsche que devia evitar as explicações atemporais, supra históricas e se contentar com as narrativas genealógicas das contingências. Fica evidente que Rorty se incomoda com a falta de consequências práticas positivas na filosofia de Foucault capaz de fomentar novas sociabilidades, sobretudo o vocabulário de um novo ‘nós’.

Como destacou Rocha, Rorty “exercitou a liberdade de criar ou inventar melhores maneiras de viver e cultivou a coragem de desafiar os paradigmas de uma filosofia essencialista e apostou com criatividade no significado da contingência” (Rocha, 2012, p.72). Desse modo, procurou evidenciar que mesmo constructos metodológicos densos e excessivamente complexos, podem ser frutos da História, das contingências e não dotados de valor universal.

Rorty propõe uma nova forma de pensar a filosofia. Uma filosofia sem fundamentos, termo usado para se opor à filosofia canônica de tradição metafísica. Também se opõe ao modelo de filosofia representacionistas, aquela segunda a qual a mente tem a função de

representar fidedignamente a realidade. Diferentemente de pensá-la a partir dos fundamentos, sua proposta é fazer isso a partir da contingência. Para isso, ele baseia-se no pensamento de Davidson, a fim desenvolver sua concepção de contingência da linguagem, ao buscar sustentar que ela surgiria do acaso e de nossas necessidades. Portanto, Rorty não busca mais uma forma de representar a realidade por meio dos fundamentos filosóficos, ele desloca sua reflexão para a linguagem, as mudanças sociais e a cultura (Silva, 2008, p. 116).

Considerando este quadro teórico, Rorty elabora uma crítica a Foucault que reitera que este esteve preso a uma noção pessimista de poder e afastou-se de qualquer possibilidade imaginativa e criativa da produção de uma sociedade de cunho liberal ou se propôs a uma reforma das instituições. Embora Foucault se desloque para além dos ideais tradicionais de método e racionalidade, Rorty vê esse deslocamento em sua pretensão de compreender o conhecimento apenas como jogos de poder e, ainda, a ênfase excessiva numa visão negativa de poder realizada por Foucault, tem como consequência a desmobilização e o pessimismo, impedindo um comprometimento com um ideal humano mais solidário, criativo, democrático e imaginativo. Rorty deixa claro em seus escritos que não teve a intenção de rebaixar Foucault, “que parece ser um dos mais interessantes filósofos vivos, mas apenas a de insistir que andemos devagar acerca de assumir que a descoberta das coisas como “discurso”, textualidade”, “atos de fala”, mudaram radicalmente o panorama filosófico”. Rorty, quer dizer que este vocabulário tem os dias contados e é preciso tentar sair debaixo de alguns erros do passado (Rorty, 1982, p.286).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A acusação de Rorty contra Foucault tem como fio condutor a interpretação que o neopragmatista faz do francês especulando que o francês é ironista sem ser liberal. Para entendermos esta afirmação é preciso situar o vocabulário que o neopragmatismo produziu sobre o ironista liberal. Esse tipo de pessoa, além de estar disposto ao enfrentamento das contingências, isto é, além de ironistas, também são liberais e encaram a crueldade com a pior coisa que fazem. Rorty ao criar a figura do ironista liberal, imaginou o ironista com alguém consciente de suas limitações e contingências, e liberal como alguém preocupado com a diminuição da dor e do sofrimento de outros.

A partir dessa acusação, Rorty é ainda mais incisivo em suas críticas e observa em Foucault uma contradição quanto a recusa do francês às filosofias do sujeito, o que faz afirmar que Foucault continua a acreditar na existência de algo como uma essência humana que, por consequência das normas e padrões culturais da sociedade, é modificado. Essa crítica é justificada por Rorty através de argumentos como o obstinado desejo de Foucault de revelar algo que estaria por trás das sociedades liberais, da afirmação do francês de que não existe uma “linguagem do oprimido” e por seu trabalho sugerir uma revelação de “conhecimentos subjulgados”, conhecimentos disfarçados ou velados (Rorty, 2007). Mesmo que Foucault tenha deixado indícios da sua total rejeição de qualquer filosofia essencialista e que os seus intérpretes sustentem essa mesma postura em favor do filósofo francês, Rorty evidencia a sua relutância contra essa contradição observada por ele a respeito de Foucault.

Embora os dois filósofos compartilhem de muitos pensamentos em comuns, Rorty, definitivamente, deixa a entender que Foucault não rompe com a noção de “sujeito moderno”, mas, na realidade, estaria dando continuidade à essa noção. Ocorre que a perspectiva adotada por Rorty para realizar a interpretação de Foucault, é muito peculiar, tem como premissa o modelo de uma utopia liberal na qual Rorty concorda e Foucault a rejeita. Sendo assim, essa é uma das principais razões filosóficas da crítica de Rorty a Foucault. O neopragmatista tinha a expectativa de que o francês, ao invés de se limitar à causa privada, fosse capaz de harmonizá-la com a sua esperança liberal, mas Foucault foi incapaz disso por não acreditar nas sociedades liberais e enxergar elas como manipuladoras.

Enquanto Rorty se posiciona em defesa de uma utopia liberal em torno de uma sociedade mais humana e menos cruel, sobretudo com a possibilidade de unificar as pessoas identitariamente, ajudando-as na promoção e no desenvolvimento social, Foucault volta-se para o cuidado de si, para uma produção da diferença em relação ao poder, às técnicas de governar

do Estado, às maneiras de sentir e pensar. Assim, para o filósofo norte-americano, Foucault apesar de contribuir para uma ética do *cuidado de si*, ainda fica apregoado aos velhos vocabulários filosóficos, mensurando conceitos, análises e historicidade, que nada contribuem para o bom andamento de debates emergenciais da humanidade (Rorty, 2007).

A saída proposta por Foucault encerra-se no âmbito da vida privada, através da exigência de uma técnica do cuidado de si. O ironista que Rorty identifica em Foucault desconfia das instituições e é cético quanto à esperança social. Rorty articula as dimensões privadas e públicas do ‘eu’ e do ‘nós’ em torno da produção de uma utopia liberal.

Além disso, acreditamos que Rorty gostaria de ver Foucault tendo uma atitude como a de Habermas, embora não o apoie completamente por considerá-lo um liberal que não se propõe ser um ironista. Habermas propôs a substituição da “filosofia da subjetividade” por uma “filosofia da intersubjetividade”. A ideia seria a de minar qualquer concepção de razão humana centrada no sujeito e adentrar no campo de uma “razão comunicativa”. Esse feito arruína qualquer noção de essência humana ou “componente intrínseco do eu humano”, sendo a razão compreendida como “internalização das normas sociais” (Rorty, 2007, p. 118). Mas não foi isso que Foucault fez e a sua resposta, quanto à tentativa de Habermas de direcionar a filosofia para o campo das sociedades democráticas e as suas necessidades, foi a de continuar apontando os déficits da sociedade, acusando-as de produzir discursos velados, impedido, assim, a possibilidade da criação privada.

Por esses motivos, Rorty sugere tais contradições no pensamento de Foucault e, portanto, assinala o não rompimento deste com a noção de sujeito moderno, embora tenha sido esse um dos principais objetivos do francês.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. Q.; VAZ, A. F. **(Re)descrevendo Foucault:** com Rorty, contra Rorty. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 193-214, 2011.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Subjetividade e linguagem são mutuamente excludentes? **Princípios**, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun. 2007, p. 83-103.

BRANDÃO, Ramon Taniguchi Piretti. **Da estética da existência ao intolerável:** por uma ontologia do sujeito. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**, (São Paulo), v.31. 2008, p.87-103.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DÍAZ, Esther. **La filosofía de Michel Foucault**. 1ª. Ed.- Buenos Aires: Biblos, 1995.

DUARTE, André. **Heidegger e Foucault, críticos da modernidade:** humanismo, técnica e biopolítica. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 95-114, 2006

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits**, I. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade I:** A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade II:** O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito:** curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. RJ-RJ, NAU. 3ª ed. 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade:** curso no Collège de France (1980-1981). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In Rabinow, Dreyfus. **Michel Foucault:** uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). (V. Portocarrero, Trad.) (p. 231-249) Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Ditos e escritos V. (E. Monteiro e I. Barbosa, Trad.) (pp. 264- 287) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (Original publicado em 1984).

FURTADO, Rafael Nogueira. Entre o elogio e a suspeita: **considerações sobre o Iluminismo em Foucault e Kant**. Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v. 13, n.1, junho, 2016.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LIMA, Márcio José Silva. **O sujeito, a verdade e a crítica ao pensamento moderno**. Kínesis, Vol. VIII, nº 18, Dezembro 2016, p.197-207.

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.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2ª ed. rev. ampl. – Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MANCEBO, Deise. **Modernidade e produção de subjetividades**: breve percurso histórico. Psicologia: Ciência e Profissão [online]. 2002, v. 22, n. 1 [Acessado 23 outubro 2022], pp. 100-111. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1414-98932002000100011>>. Epub 10 Set 2012. ISSN 1982-3703. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932002000100011>.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, Mestre do cuidado**. Edições Loyola: São Paulo, 2011.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. **Dewey e Rorty**: da metafísica empírica à metafísica da cultura. Teresina: EDUFPI, 2014.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. **Pragmatismo, uma filosofia da ação**: de Dewey a Paulo Freire. Teresina: EDUFPI, 2017.

NASCIMENTO, Edna; SÁ, Júlio. Richard Rorty e a filosofia sem fundamentos. São Paulo. **Revista Cognitio Estudos**, v. 17 n. 1, 2020.

NETO, João Leite Ferreira. Rev. **A Analítica da Subjetivação em Michel Foucault**. Polis e Psique, 2017, p. 7 – 25.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. – São Carlos: Claraluz, 2005.

ROCHA, Maria José. A crítica de Richard Rorty à Teoria do Conhecimento e uma possibilidade de Redescrição. In: **Revista Redescições** – Revista online do GT de Pragmatismo. V.3, nº3, p.71-80, 2012.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. São Paulo: Relume Dumará, 1994.

RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

RORTY, Richard. Identidade Moral e autonomia privada: o caso de Foucault. **Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 1999. p. 257-264.

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

SILVA, Heraldo Aparecido. Richard Rorty: filosofia, linguagem e educação. In: Heraldo Aparecido Silva; Fernanda Antônia Barbosa da Mota; Edna Maria Magalhães do Nascimento. (Org.). **Filósofos e perspectivas educacionais: dos clássicos aos contemporâneos**. Curitiba-PR: CRV, 2018. p.135-153.

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

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 filosofia na perspectiva anti-representacionista de Rorty: da imagem mental especular à ênfase na linguagem como prática social**. Griot: Revista de Filosofia, vol. 20, núm. 3, pp. 392-403, 2020.