



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

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

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2024v25i1:e64392>

A leitura neopragmatista de Rorty sobre Foucault: ruptura ou continuidade da visão de subjetividade moderna

Rorty's neopragmatist reading of Foucault: rupture or continuity of the modern view of subjectivity

Edna Magalhães do Nascimento*

magaledna@yahoo.com.br

Maria Jordana de Brito Gomes**

jordanagomezz@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo foi 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. 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, pretende-se explorar os argumentos rortyanos que justificam às objeções a Foucault, e com base na análise de textos específicos de ambos os autores, se busca identificar os argumentos usados por Rorty para acusar Foucault de permanecer no quadro teórico da modernidade.

Palavras-chave: Cuidado de si. Neopragmatismo. Subjetividade. Verdade.

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 subjects 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: Neopragmatism. Subjectivity. True. Take care of yourself.

Recebido em: 23/11/2023.

Aprovado em: 29/04/2024

Publicado em: 24/05/2024.



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

* Universidade Federal do Piauí.

** Universidade Federal do Piauí.

1 Introdução

A noção de racionalidade que emerge nos tempos modernos relaciona-se com o princípio da subjetividade, o que dá base às categorias filosóficas, tais como: consciência, autonomia e liberdade. Em que pese às 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.

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 ideia de subjetividade moderna.

Michel Foucault é conhecido por apresentar uma crítica radical acerca da concepção de sujeito elaborada pela filosofia produzida a partir de Descartes. Se opõe, sobretudo, aos modos pelos quais o “sujeito moderno” é constituído. Nessa perspectiva, entende que esta constituição se dar a partir dos mecanismos de poder os quais são responsáveis por impor modos de subjetivação, atuando com o objetivo de moldar os indivíduos conforme a sociedade que os idealiza, fazendo deles “corpos dóceis”.

Rorty, por sua vez, declarava que preocupar-se com fundamentos e construir uma teoria do conhecimento com base na ideia do sujeito representacionista, não solucionaria os problemas sociais mais urgentes (Rorty, 1994). 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).

Embora ambos os filósofos compartilhem de muitos pensamentos em comuns, Rorty identifica em Foucault uma contradição em sua concepção de subjetividade moderna. Para o neopragmatista Foucault não rompe com a noção de “sujeito moderno”, na realidade, estaria dando continuidade a essa noção. Diante disso, o tema da presente pesquisa é a crítica de Richard Rorty a concepção foucaultiana de subjetividade. Em sua obra seminal, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), Rorty apresentou seu projeto de crítica à noção de sujeito da modernidade. Na obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* (2007), o filósofo norte-americano critica Foucault por ele permanecer dentro da visão moderna de subjetividade.

Desse modo, o problema que conduziu a presente análise 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: Qual é a concepção de Foucault sobre a subjetividade moderna? 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?

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 relacionadas com a constituição dos sujeitos, sobretudo na modernidade.

O filósofo 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 depende 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 descontinuidades 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 coincidido “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.

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

O método de correção desbancou outros dois dispositivos de punição – o corpo supliciado e a alma cuja representações são manipuladas sendo caracterizadas 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.

Na obra *História da loucura* (2005), o filósofo francês faz referências semelhantes a acerca das luzes, caracterizada como uma época histórica onde o conhecimento positivista e racionalmente fundamentado estava em evidência, tornando-se cada vez mais valorizado e almejado. Para Foucault, a busca por esse tipo de conhecimento resultaria na dominação dos sujeito. Portanto, para o filósofo francês, embora o iluminismo tenha surgido da tentativa de minar a obscuridade da desrazão, por outro lado estaria relacionado a ela. Não foi à 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”. 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).

A questão do sujeito e da subjetivação ganha ainda mais destaque nas investigações de Foucault realizadas a partir dos anos 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, 1984/2004). 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.

Todavia, a análise da subjetividade a partir dos jogos de verdade não foi um tema debatido 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 de 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, 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.

Na obra *A Hermenêutica do sujeito* (2010), 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 em práticas de si, praticando uma arte da existência.

Para elaborar a estética da existência, Foucault (2010) inspira-se na 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 (2010, p. 4) escreve que “para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção *epiméleia heatou* para qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância”.

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 a verdade. Mas, ele decide escolher a *epimeleia heatou* para elaborar a noção de estética da existência.

Em seus estudos sobre a constituição do sujeito, Foucault (2010) aborda o ponto de surgimento filosófico dos 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).

3 A crítica de Rorty acerca do conhecimento como essência especular

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 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 no qual 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”.

Suas investigações têm como pressupostos uma crítica à teoria do conhecimento que herdamos da filosofia moderna. 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 quer seja na empirista predomina a ideia de que o conhecimento verdadeiro deve corresponder fidedignamente à realidade, deve representar adequadamente a realidade (Rorty, 1994, p. 20).

Nesse sentido, 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).

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 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.

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.

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 supostamente a “mente” e a “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 desvincular 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. 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).

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).

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*

quanto à ideia da necessidade de fundamentos para o conhecimento. 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”.

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 argumentava 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.

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, na busca por fundamentos e, sobretudo 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 redescritção a filosofia deve abandonar esses espelhos (a teoria do conhecimento e a epistemologia) e seguir os filósofos edificantes os quais defendem uma filosofia social.

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.

Em relação ao debate sobre a contingência da linguagem, a sugestão de Rorty é que o vocabulário sobre a verdade que representa o mundo tal como ele é, deve ser descartado. 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 devemos 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).

Para Rorty, buscar “critérios” nos levam 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).

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 dos que já existiram (Rorty, 2007).

Quanto à 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. (Rorty, 2007, p. 63-64). Rorty entende que 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 de desdivinização do “eu”, o qual dar lugar a 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.

Em seguida 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 como um todo. Para Rorty, o vocabulário usado pelo racionalismo iluminista, mesmo tendo sido útil quando se originou a democracia liberal, com o tempo foi tornando-se um obstáculo “à preservação e o progresso das sociedades democráticas” (Rorty, 2007, p. 90).

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 neopragmatista, a literatura e a política são áreas para as quais devemos nos voltar se quisermos encontrar o caminho para a construção de uma sociedade liberal. Para esse propósito, o liberalismo precisa ser redescrito a fim de que toda a cultura seja “poetizada” e não “racionalizada” ou “cientizada” (Rorty, 2007, p. 103). O reconhecimento da contingência do vocabulário e da contingência da consciência é a principal virtude dos homens e mulheres 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[...]. 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 redescritão da cultura do liberalismo é que Rorty constrói sua utopia liberal, onde os integrantes dela seriam pessoas que enfrentariam as contingências da sua linguagem, da sua consciência e, portanto, da sua comunidade, e não indivíduos que estão em busca de 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, a política liberal se viu associada ao iluminismo. 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 a 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 a 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 finais¹ tomados como tal por pessoas ou livros com que ele deparou, e que, sobretudo, percebem que seu vocabulário não dar conta de suprir suas dúvidas e por isso estão sempre em busca de novos termos para se 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.

4 A crítica de Rorty sobre Foucault: ruptura ou continuidade da noção de sujeito moderno

O ponto principal de análise desta seção consiste em compreender o vocabulário produzido por Rorty para se opor a 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.

Em suas produções teóricas, Rorty busca dialogar com vários filósofos. Michel Foucault é um desses filósofos ao qual Rorty dialoga em seus escritos. Para tanto, o filósofo neopragmatista tem uma proposta inovadora, e, ao mesmo tempo edificante para observar a filosofia foucaultiana dentro de uma nova perspectiva, ou seja, ela pode ser lida à luz de *vocabulários alternativos*, que muitas vezes, são acusados de serem anormais, pois questionam alguns postulados da tradição filosófica (Rorty, 2007).

Entretanto, Rorty e Foucault possuem uma relação de ambiguidade. O neopragmatista afirma ter concordâncias com Foucault em diversas áreas. Embora o filósofo americano encontre no francês inspiração quanto ao desvio que este faz das filosofias de cunho fundacionalistas e universais, por exemplo, Rorty destaca suas diferenças afirmando: “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 a ser desenvolvida no âmbito da democracia liberal cujo fim seria desconstruir os modelos institucionais repressores. Para ele, a proposta de Foucault, apesar de ter grandes contribuições para a filosofia, em um contexto de crítica da modernidade, na atualidade nada contribui para os avanços de uma política liberal promissora, já que ainda está atrelada às discussões perenes de uma filosofia puramente estruturalista e analítica (Rorty, 2007).

Dessa forma, na obra *Contingência, ironia e solidariedade* (2007), 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).

1 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).

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. Mais adiante na referida obra, 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 se restringe à crítica aos modelos das instituições, na apresentação do diagnóstico das relações de poder e seus mecanismos opressores, sem assumir o compromisso da contingência de seu próprio compromisso. 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 tornou a reflexão filosófica irrelevante para a esperança liberal, e na melhor das hipóteses, antagônica a ela” (Rorty, 2007, p 117).

A resposta de Foucault, conforme Rorty, quanto às tentativas de filósofos como Habermas e Dewey acerca da possibilidade de erigirem uma filosofia em torno de uma sociedade democrática, é muito mais de assinalar as deficiências dessa sociedade, ou seja, ele não se dispõe em admitir que os ‘eus’ moldados pelas sociedades liberais sejam melhores que os ‘eus’ criados pelas sociedades anteriores. 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 é vista por Habermas como uma herança deixada por Nietzsche a Foucault e outros filósofos como Heidegger, Adorno e Derrida. Portanto, Rorty afirma que segundo Habermas tal legado nada contribui para a esperança liberal e por isso propõe a substituição da “filosofia da subjetividade” por uma “filosofia da intersubjetividade”, ou melhor, a “razão comunicativa” seria considerada mais eficaz em detrimento da “razão centrada no sujeito” (Rorty, 2007).

Enquanto Habermas procura interpretar a razão como a “internalização de normas sociais”, não considerando-a 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).

Observa-se que os intérpretes de Foucault não 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”.

5 Considerações finais

Rorty acusa Foucault de ser 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 está disposta ao enfrentamento das contingências, isso quando além de ironistas, também são liberais e encaram a crueldade com a pior coisa que fazem. Rorty ao criar o vocabulário do ironista liberal, imaginou o ironista com alguém consciente de suas limitações e contingências e liberal dada a sua preocupação com a diminuição da dor e do sofrimento de outros.

Embora os dois filósofos compartilhem de muitos pensamentos em comuns, Rorty identifica em Foucault uma contradição em sua concepção de subjetividade. Para o neopragmatista Foucault não rompe com a noção de “sujeito moderno”, 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.

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 vê com desconfiança as instituições e é cético quanto à esperança social. O ironista liberal, ao contrário, articula as dimensões privadas do “eu” e públicas do “nós” em torno da produção de uma utopia liberal.

Referências

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

DUARTE, André. *Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica*. Trans/Form/Ação, v. 29, n. 2, p. 95-114, 2006. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732006000200008>

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ética, sexualidade, política: Ditos e escritos V*. Trad. E. Monteiro e I. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1984/2004. p. 264- 287.

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

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

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

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

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

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

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

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

ROCHA, Maria José. A crítica de Richard Rorty à Teoria do Conhecimento e uma possibilidade de Redescritção. *Revista Redescritções – Revista online do GT de Pragmatismo*. v. 3, n. 3, p. 71-80, 2012.

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

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


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



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

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

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2024v25i1:e64392>