

Genealogia, um modelo de teoria crítica?

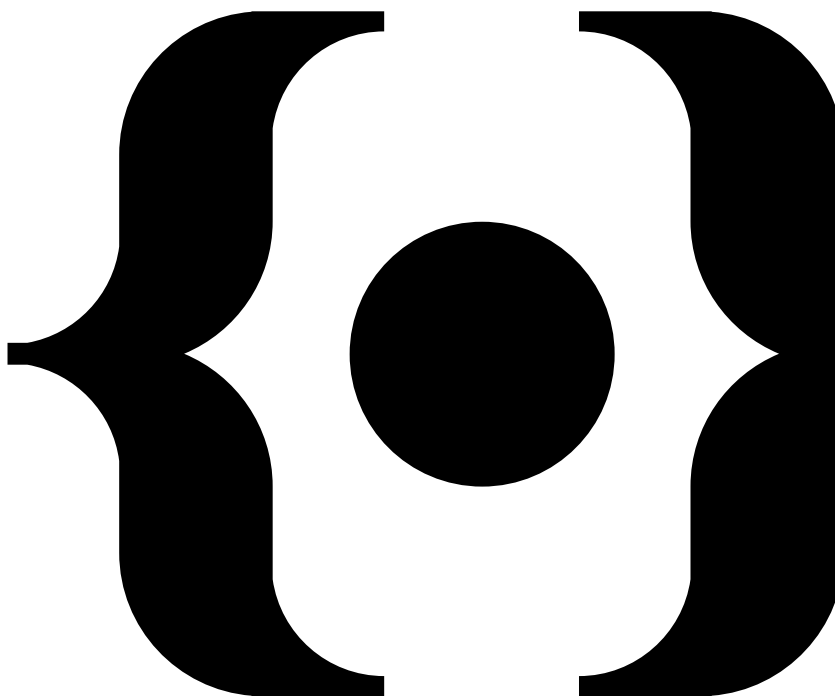
O debate Foucault-Habermas e o sentido da crítica social

Rodolpho Venturini

Genealogia, um modelo de teoria crítica?

O debate Foucault-Habermas e o sentido da crítica social

Rodolpho Venturini



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

EDITORIA PPGFIL -UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Anna Luiza Coli

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Jacques Poulain (Université Paris VIII)

José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)

Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)

Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)

Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)

Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)

Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Venturini, Rodolpho.

Genealogia, um modelo de teoria crítica? O debate Foucault-Habermas e o sentido da crítica social [recurso eletrônico] / Rodolpho Venturini. – Belo Horizonte: PPGFIL, 2025.

V469g

1 recurso online (190 p.): pdf

ISBN: 978-65-01-62931-5

DOI: 10.5281/zenodo.17032379

1. Filosofia. 2. Genealogia. 3. Crítica social. 4. Foucault, Michel, 1926 - 1984. 5. Habermas, Jürgen, 1929 -. I. Título.

CDD: 100

CDU: 001

PPGFIL-UFMG, 2025

Elaborada por Érica Conceição Cícero, CRB 8/8206

Copyright © Rodolpho Venturini

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: o autor

Diagramação: o autor

Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2025

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:
<https://editorappgfilufmg.com/termos-de-uso-e-politica-de-direitos-autorais/>

Sumário

Introdução	9
1. A genealogia como atividade de diagnóstico	19
1.1 A acusação de “adesão parcial” ao projeto da modernidade	19
1.2 As confusões normativas da crítica genealógica	28
1.3 Alguns antecedentes das críticas de Habermas a Foucault	33
1.4 O debate que nunca aconteceu	42
1.5 Três tentativas de responder a Habermas	46
1.5.1 A liberdade como fundamento da genealogia	47
1.5.2 Uma posição “sensitiva” em termos meta-éticos	50
1.5.3 A genealogia como procedimento descritivo	54
1.6 “Conhecimento e interesse” na crítica genealógica	58
1.7 A genealogia como diagnóstico	61
1.8 O intelectual específico e o uso público da razão	65
1.9 O diagnóstico como prática teórica	68
1.10 Afinal, de que justificação carece a genealogia?	77
2. A teoria do poder como filosofia social	83
2.1 Introdução	83
2.2 Uma leitura padrão das obras de Foucault?	85
2.3 A teoria da racionalização social como cerne da Teoria Crítica	88
2.4 A teoria do poder como teoria da ação	93
2.4.1 A dissolução da “Dialética do esclarecimento”	93
2.4.2 O problema hobbesiano	96

2.4.3 Foucault como “estágio reflexivo” da teoria crítica da sociedade	99
2.5 Sobre a interpretação de Honneth	101
2.6 A reinterpretação da teoria do poder	106
2.6.1 Amy Allen	109
2.6.2 Martin Saar	115
2.7 Teoria do poder e teoria social	120
2.7.1 Bourdieu e Foucault	120
2.7.2 Weber e Foucault	124
2.8 Dois conceitos de “poder” em Foucault?	128
2.8.1 A ideia de “conduta da conduta”	129
2.8.2 A ideia de “tecnologia política”	130
2.9 Conclusão	132
3. Genealogia e história da razão	137
3.1 Introdução	137
3.2 Divisão ou dispersão da razão?	140
3.3 História e racionalização do poder	145
3.4 Genealogia das formas de racionalidade	151
3.6 É possível criticar sem ter Razão?	164
Conclusão	175
Referências bibliográficas	179

Genealogia, um modelo de teoria crítica?

Introdução

Desde o início da década de 1980, tornou-se muito comum, no interior da tradição da Teoria Crítica alemã (Escola de Frankfurt), referir-se à obra de Michel Foucault, seja para criticá-la, seja para dela se apropriar. Notadamente, durante esse período, Foucault foi amplamente criticado por Jürgen Habermas e Nancy Fraser em razão daquilo que eles viam como as “confusões normativas” da crítica genealógica. Nesse sentido, esses autores buscavam traçar uma rígida linha entre sua perspectiva e aquela de Foucault. Mais recentemente, porém, é possível dizer que essa relação se alterou substancialmente. Ela começou quando, em seu livro *Crítica do poder*, Axel Honneth situou Foucault no interior da tradição da teoria crítica, apresentando seu trabalho como um dos “estágios reflexivos” do seu desenvolvimento. Para ele, mesmo que ainda carregada de confusões, problemas e déficits, a obra de Foucault representaria uma contribuição importante no caminho para a construção de uma teoria social crítica reflexivamente fundamentada. Na esteira de Honneth, autores como Amy Allen e Martin Saar buscaram se apropriar da obra de Foucault a fim de dar conta de problemas que, na sua visão, o arcabouço teórico da própria tradição teria se mostrado incapaz de resolver.

O que me pareceu interessante notar é que, mesmo que a relação com o pensamento de Foucault tenha passado do rechaço à apropriação, há algo de fundo que ainda permanece e que é compartilhado por esses autores no que diz respeito à maneira de lidar com a obra. A hipótese que guiou esta pesquisa foi a de que seria

possível identificar um certo *ponto de vista* único a partir do qual as interpretações que esses autores fazem do pensamento de Foucault, bem como as objeções dela derivadas, pudessem fazer sentido. A identificação desse ponto de vista permitiria não apenas dar conta da maneira como eles lidam com a obra de Foucault, mas, mais do que isso, revelaria algo acerca do modo como enxergam a si mesmos.

Na referência constante ao pensamento de Foucault no interior da tradição, me parece que se expressa um problema e uma questão que é incessantemente recolocada: afinal, a genealogia pode ou não ser compreendida como um modelo de teoria crítica coerente em si mesmo? Ela precisa ou não de uma complementação ou de uma fundamentação? Qual seria o papel desempenhado pela genealogia na elaboração de um discurso crítico? Em que medida ela seria de fato candidata a funcionar como um modelo para a crítica social? Aqui, procurei abordar o que está em jogo nessas questões a partir das três noções em torno das quais elas se organizam, quais sejam: as noções de crítica, poder e racionalidade. Partindo dessas três noções, procurei entender a maneira como a questão sobre a possibilidade ou não de se compreender a genealogia como um modelo de teoria crítica aparece no interior da tradição. O ponto de partida, como não poderia deixar de ser, é o chamado debate Foucault-Habermas.

As objeções dirigidas por Habermas a Foucault, especialmente em *O Discurso filosófico da modernidade* foram aquilo que deu ensejo ao problema aqui colocado. De fato, essas objeções não apenas lançaram dúvidas sobre a consistência interna da genealogia como procedimento crítico como tiveram por efeito uma espécie de giro a partir do qual a questão acerca da própria possibilidade da crítica social e de quais seriam os seus objetos passou a ser discutida de maneira incessante. A partir daí, é possível notar um progressivo

abandono da atividade de “diagnóstico” que, desde a fundação do Instituto de Pesquisa Social até a obra política de Habermas, foi, sem dúvida, seu aspecto mais central. Esse abandono da atividade de diagnóstico dá lugar à busca pelos fundamentos últimos da crítica social, sejam eles morais, sociológicos ou epistemológicos. É esse o campo problemático projetado sobre a obra de Foucault quando eles a abordam, seja para criticá-la, seja para dela se apropriar. Algo que chama atenção é a maneira como as teses históricas são amplamente ignoradas em prol de discussões que privilegiam a coerência metodológica do dito modelo. O conteúdo em grande medida não importa, apenas a forma. A questão sobre a possibilidade da crítica e sobre a sua consistência é posta, portanto, mesmo em relação à Foucault, de maneira a-histórica.

Ao interpretar as diferentes interpretações da genealogia elaboradas no interior da tradição, procurei também reinterpretar a própria genealogia com o objetivo de tentar reintroduzir e reforçar a sua dimensão “positiva”, substancial, de atividade cognitiva e experiência de conhecimento, como central e definidora. É possível dizer que a compreensão mais disseminada da genealogia, como atividade crítica, seria a de que ela seria sobretudo uma atividade “negativa” que procura “deslegitimar” práticas, valores e instituições atuais ao “desvelar”, por um lado, a sua historicidade contingente e, por outro, a sua imbricação em relações de poder. Essa caracterização não deixa de estar correta, mas me parece que ela é insuficiente pois deixa escapar algo fundamental: o fato de que a genealogia é antes de tudo *uma atividade de conhecimento da realidade*. Isso significa que ela não possui um mero caráter de deslegitimação, mas tem a pretensão de *informar* acerca da realidade, de produzir conhecimento. Ou seja, ela é, antes de mais nada, um esforço “positivo” de conhecimento da

realidade, e não uma atividade meramente “negativa” de deslegitimação. Nesse sentido, argumento que a dimensão crítica da genealogia não está apenas no “choque” que ela produz quando, por exemplo, Foucault contrasta a imagem do suplício com a imagem do encarceramento nas páginas iniciais de *Vigiar e punir*. Sem dúvida esse gesto “iconoclasta” dá ensejo a uma reflexão sobre o estatuto das práticas sociais de responsabilização e punição por parte do leitor. Mas ele não esgota a dimensão crítica da genealogia. O fundamental, me parece, é antes o ganho de conhecimento proporcionado acerca da lógica de funcionamento dessas práticas. Em outros termos, é o processo de exposição da maneira como opera uma “tecnologia política do corpo” que é crucial. Sustento que é esse ganho de conhecimento que, potencialmente, permitiria algo como um realinhamento estratégico, ético e político, por parte do sujeito em relação às práticas sociais e políticas. Em suma, não se trata apenas de “demolir falsas crenças”, mas também de construir novos modos de compreender a realidade. Por essa razão, me parece que a dimensão crítica da genealogia está antes no “modelo de inteligibilidade” que resulta da pesquisa histórica do que no efeito de deslegitimação. Melhor dizendo, não me parece que ambos possam ser separados.

O reconhecimento dessa dimensão cognitiva, se quisermos, para mim é relevante pois ela impacta diretamente nas discussões acerca do estatuto “crítico” da genealogia. Enquanto atividade de conhecimento, ela é em si mesma interessada, e isso não é algo contraditório, inclusive do ponto de vista de alguém como Habermas. O esforço de estudar a forma de exercício do poder em uma sociedade, nos termos do próprio Habermas, pode ser pensado a partir de um interesse constitutivo do conhecimento em relação à liberdade. No entanto, se um conhecimento é verdadeiro ou não, não é algo que

possa ser deduzido a partir desse mesmo interesse. Dito de outro modo, que um discurso sobre a realidade explicita ou não os seus fundamentos normativos, não é relevante para o exame sobre se aquilo que ele diz sobre a realidade é verdadeiro ou não. Aqui, me parece, está o centro das incompreensões envolvendo o debate Foucault-Habermas. Habermas quer que Foucault explicita seus critérios de julgamento da realidade e acredita que isso é suficiente para rejeitar a genealogia como atividade crítica. No entanto, ele ignora completamente o valor de verdade dos enunciados genealógicos ao interpretá-los em chave puramente negativa. Na medida em que as obras genealógicas de Foucault são acessadas apenas no plano formal, as teses históricas não são elas mesmas atacadas e, portanto, a própria crítica da genealogia deixa a desejar. Dito de um modo talvez exageradamente simples, é como se Habermas (assim como Honneth) quisesse rejeitar um “diagnóstico” não porque ele diz algo *errado* sobre o quadro clínico, mas pelo simples fato de que o médico que o elaborou não apresentou o seu diploma no dia da consulta. Em outras palavras, a argumentação de Habermas parece se desenrolar *ad hominem*. O que estou argumentando é que mesmo a crítica da genealogia deveria focar antes de mais nada no diagnóstico em si, e não nas credenciais do crítico. Ou seja, uma crítica coerente da genealogia deveria levar em conta essa dimensão positiva constitutiva.

A fim de acentuar esse aspecto cognitivo da crítica genealógica, procurei aqui definir a genealogia do poder elaborada por Foucault, por um lado, como uma atividade de “diagnóstico” e, por outro, como uma *crítica da tecnologia política*. Tomo, nesse sentido, a expressão “tecnologia política” como sendo sinônimo de “poder”, ou melhor, como sendo um dos sentidos do termo “poder” em Foucault. Segundo

o esquema com o qual opera, ao contrário da visão “jurídica” predominante no âmbito da filosofia política tradicional, Foucault parece construir uma visão “técnica” ou “tecnológica” do poder, entendido, por exemplo, como *conjunto de meios empregados com uma finalidade* de condução da conduta, isto é, “tecnologia” de governo. Essa definição pretende ressaltar o fato de que o intuito de Foucault era dar conta da *objetividade* do “poder”, estudado e investigado, não *negativamente e genericamente*, como algo genérico que *afeta a subjetividade*, mas *positivamente*, como “objeto”, em seu caráter de “coisa”.

O reconhecimento desse aspecto “positivo” da investigação histórica pressuposta pela crítica genealógica implica que ela não pode ser tomada simplesmente como um brado sobre a ilegitimidade dos valores, práticas e instituições modernas. Ela pretende, na verdade, recompor a sua lógica histórica. Para tornar clara essa posição, afirmo, por exemplo, que a reivindicação da historicidade dos “universais” comumente apontada como um aspecto central da crítica genealógica não constitui o seu objetivo final, mas é, na verdade, antes o seu ponto de partida. Isto é, o ceticismo quanto aos universais antropológicos é o início do trabalho, o movimento que permite à crítica genealógica colocar de fato o problema que lhe é caro, que é o de como e por que eles emergiram historicamente e quais são suas implicações e efeitos. Afirmar outra coisa seria imaginar que todo trabalho de investigação histórica cumpriria o simples papel exemplificativo, ilustrativo, retórico, de provar algo que já está dado de antemão como condição de possibilidade da perspectiva genealógica: a historicidade daqueles objetos tidos erroneamente por necessários. Em outros termos, seria negar a dimensão positiva da investigação. Esse passo no qual se instaura a historicidade desses

objetos “sem história” é, rigorosamente, *fundamental*, porém, não é o objetivo final. O objetivo é compreendê-los a partir de suas condições de emergência, de sua lógica de operação e de seus efeitos políticos, epistemológicos e éticos. Ou seja, a instauração da historicidade (como “plano de imanência”) é um ponto de partida, e não um ponto de chegada. Um livro que apresente uma genealogia da prisão como prática punitiva não tem o objetivo de concluir que ela é histórica, mas de reconstituir a emergência de um objeto tendo já por pressuposto que ele é histórico.

Nessa linha, procurei definir a crítica genealógica como uma atividade de “diagnóstico”, isto é, como uma atividade propriamente teórica que tem por finalidade a construção de um modelo de inteligibilidade que dê conta da lógica imanente de certas práticas. Isso não significa reduzir a genealogia à “descrição” neutra, desinteressada. A opção pelo termo “diagnóstico” aqui não se dá apenas porque ele foi utilizado por Foucault, mas porque ele expressa de forma clara uma situação em que o “interesse” não distorce o conhecimento, mas exige justamente um rigor e uma precisão por parte daquele que conhece. Qualquer diagnóstico é interessado e carrega formalmente as marcas desse interesse. Que ele seja interessado, não é algo que o desqualifica, mas justamente aquilo que lhe dá sentido. A construção de um diagnóstico acerca das práticas de exercício do poder se dá assim pela recomposição das formas de racionalidade intrínsecas a essas práticas, algo que Habermas chama de “padrão de racionalidade”. Do ponto de vista da genealogia, essas racionalidades, porém, por serem imanentes às práticas e a seus contextos de aplicação, guardam uma certa “substancialidade” pois estão, pode-se dizer, diretamente e qualitativamente conectadas aos fins visados e, por isso, não podem ser reduzidos a padrões formais que

possam valer e operar independentemente do contexto. A “racionalidade política”, a “racionalidade punitiva” e a “racionalidade econômica” são, de um ponto de vista genealógico, substancialmente distintas ainda que, em um nível formal, possam ser definidas como formas estratégicas de racionalidade nas quais está em jogo uma relação de cálculo entre fins e meios. Essa dimensão substancial só pode ser acessada através da atenção aos contextos específicos de emergência e às suas transformações históricas. Para tanto, o esforço da genealogia seria o de fazer remeter essas práticas aos “problemas” para os quais elas querem dar uma resposta. É, em grande medida, o campo problemático por elas pressuposto e sobre o qual elas incidem que permite a passagem entre forma e conteúdo histórico. Compreender a lógica de uma prática, sua “racionalidade”, não é classificá-la no interior de um quadro previamente dado em que ela pode aparecer como estratégica, valorativa ou tradicional, como em Weber, mas o problema específico que ela pretende resolver e, correlativamente, quais outros problemas ela põe. É nesse sentido, por exemplo, que o “neoliberalismo” pode ser entendido por Foucault nos termos de uma “racionalidade governamental”. Ele se funda ao instaurar um campo de problemas que pretende resolver. Ao mesmo tempo, ele põe o campo no qual respostas possíveis podem aparecer. O jogo entre a formulação de problemas práticos e teóricos e o espectro de respostas aceitáveis e efetivamente é o que define uma “racionalidade”, como uma “ordem” que é “discursiva e não discursiva”.

Segundo minha interpretação, que o caráter teórico da crítica genealógica resida na sua forma de diagnóstico leva Foucault a uma compreensão específica da atividade intelectual. Ele não a concebe como esforço de fundação de sistema ou de elaboração de uma

“consciência coletiva”. O “intelectual” deveria se contentar em apresentar suas pesquisas de modo que permita que aqueles aos quais se dirige, para usar a expressão de Foucault, possam “fazer uso de sua liberdade” diante daquele discurso, ou aquele conjunto de enunciados, de conhecimentos, que lhes é apresentado.

Neste trabalho, portanto, ao invés de interrogar a relação entre Foucault e a tradição da teoria crítica alemã partindo das passagens de seus ditos e escritos em que ele faz referência à tradição, ou buscar definir, por uma operação comparativa muito artificial, o sentido de um determinado conceito, suas semelhanças e diferenças para cada um dos lados, procurei recompor o pano de fundo a partir do qual os teóricos críticos recorreram à obra de Foucault – como dito, seja para criticá-la, seja para dela se apropriar –, para tentar, assim, construir uma “comparatibilidade” em torno da interrogação acerca da possibilidade de se compreender a genealogia como um modelo de teoria crítica. Questão essa que imputo ser aquela à qual os próprios teóricos críticos colocam no momento em que recorrem ao trabalho de Foucault. Pode-se dizer que, deste modo, *à la* Foucault, procurei reconstituir o campo problemático à luz do qual as interpretações que os teóricos críticos fazem da obra de Foucault, bem como as objeções que eles lhe dirigem, podem fazer sentido.

Escolhi privilegiar a expressão “crítica genealógica” ao invés de “genealogia” para acentuar que Foucault faz um uso muito específico da genealogia. A genealogia, em si mesma, me parece, é sobretudo uma perspectiva, um princípio de inteligibilidade histórica. Sob seu prisma, os objetos aparecem em uma historicidade radical que os lança em um “plano de imanência” governado pela contingência. O risco envolvido, porém, é o de se hipostasiar essa contingência. Mas se a crítica genealógica assume de bom grado que uma “crítica corajosa

do estado de coisas existente” depende da “exposição de uma melhor compreensão” da realidade (Kant, 1974, p. 115), e vice-versa, como crítica e como esforço de conhecimento, ela não deveria “arrancar” esses objetos da contingência ao expor a sua história? Se é possível escrever uma história, então necessariamente essa história precisa ser algo mais do que a declaração genérica da contingência. Ela precisa ser um conhecimento da realidade. O sentido “crítico” de uma genealogia, segundo minha interpretação, deveria então ser localizado nos efeitos práticos e políticos desse conhecimento.

1 A genealogia como atividade de diagnóstico

1.1 A acusação de “adesão parcial” ao projeto da modernidade

A existência de afinidades entre a obra de Michel Foucault e a tradição da Teoria Crítica alemã é uma questão que perdura já há quase 50 anos. Tal afinidade nunca cessou de ser objeto de discussão e disputa e é apontada de forma recorrente por comentaristas pelo menos desde o momento em que Duccio Trombadori colocou diretamente a pergunta ao próprio Foucault em sua entrevista de 1978. Ao ser interpelado sobre onde se situaria em relação à Escola de Frankfurt, Foucault expõe como, a partir do contato com o livro de Rusche e Kirchheimer (2004), ele reconheceu a proximidade que ligava seus trabalhos no esforço de colocar como problema “os efeitos de poder em sua relação com uma racionalidade que se definiu historicamente e geograficamente, no ocidente, a partir do século XVI” (Foucault, 1994a, p. 73). A convergência apontada por Foucault residiria, portanto, na tentativa de investigar os processos de racionalização que constituíram as sociedades ocidentais a partir de seus efeitos negativos. Dito de outro modo, tratava-se de questionar

as promessas do Esclarecimento e a possibilidade de sua conversão em efeitos de dominação. “Um problema fundamental com o qual todos nós ainda nos debatemos” (Foucault, 1994a, p. 73).

Ao mesmo tempo em que Foucault começava a explorar de modo cada vez mais frequente essa proximidade com a “Escola” alemã em entrevistas e conferências¹, Jürgen Habermas, então representante maior daquela tradição, procurava se distanciar veementemente daquilo que ele via, ao menos à época, como uma vanguarda anti-moderna que teria colocado para si o objetivo de minar as bases do racionalismo ocidental, visto como opressivo, através da negação radical da razão e do elogio da experiência de transgressão (Habermas, 1980). Para essa vanguarda, aquelas fronteiras entre as esferas de valor que caracterizavam a modernidade (isto é, a esfera cognitiva-instrumental, a prático-moral e a estético-expressiva, reconstruídas por Habermas a partir da teoria da racionalização social de Weber), teriam começado a se apagar. Caberia à arte, portanto, a tarefa de pressioná-las até um limite em que elas se apagassem definitivamente. Isso daria origem a uma situação que, na impossibilidade de ser expressamente nomeada, seria apenas indicada, pela adição de um prefixo, como “pós-modernidade”. A ideia de “pós-modernidade”, portanto, aponta para um suposto processo de dissolução das fronteiras entre as esferas de valor. O “pós-modernismo”, por sua vez, o movimento vanguardista que pretenderia levar a cabo essa dissolução.

Apesar de se conceber como progressista, essa vanguarda não seria mais do que a outra face de tendências neoconservadoras que

1 Cf. Foucault (1994a; 1994s; 1994p; 1994g; 1994e; 1994q; 2015, p. 99). Em todos estes textos, que datam do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, Foucault explora sua proximidade com a aqueles autores identificados à Escola de Frankfurt.

afloraram nos anos 1970 com a crise do estado de bem-estar social e do liberalismo político². O fim da utopia de uma “sociedade do trabalho”, que informou não só o reformismo socialdemocrata, como todo o espectro da política mundial, (Habermas, 2011a, p. 217), teria produzido uma perplexidade generalizada diante das dificuldades de se apontar rumos alternativos³. Como se não bastasse, no limiar do

2 Em O discurso filosófico da modernidade, Habermas irá reforçar, em uma nota de rodapé, o vínculo entre os topoi do pós-modernismo e do neoconservadorismo. Segundo ele: “Embora 1968 assinalasse apenas uma revolta, e não uma revolução como 1789 ou 1917, as síndromes dos renegados de esquerda assemelham-se e talvez expliquem também a circunstância surpreendente de que os novos filósofos na França tratassem de topoi similares àqueles que, no mesmo período, tratavam os discípulos neoconservadores de uma geração anterior de comunistas desiludidos. Dos dois lados do Atlântico, encontram-se os mesmos topoi do contra-esclarecimento, da crítica às consequências aparentemente terroristas e inevitáveis das interpretações globais da história, da crítica ao papel do intelectual universal que fala em nome da razão humana e da crítica à conversão das pretensões teóricas das ciências humanas em uma práxis de técnica social ou terapêutica que despreza o indivíduo. A figura do pensamento é sempre a mesma: no universalismo do esclarecimento, no humanismo dos ideais de emancipação e mesmo na pretensão racional do pensamento sistemático está contida uma vontade de poder estreita que, tão logo a teoria se disponha em prática, lança fora sua máscara, atrás da qual se revela a vontade de poder dos filósofos mestres-pensadores, dos intelectuais, dos mediadores de sentido, em suma, da nova classe. Foucault parece não apenas defender esses conhecidos motivos do contra-esclarecimento com um gesto radical, como de fato os agudiza por meio de uma crítica da razão e os generaliza por meio de uma teoria do poder. Por trás da autocompreensão emancipatória dos discursos das ciências humanas espreita a tática e a tecnologia de uma pura vontade de auto-afirmação, a qual o genealogista extrai do fundamento semântico exumado de discursos auto-impostores, assim como Soljenitsyne encontra o Gulag na retórica hipócrita do marxismo soviético” (Habermas, 2000, pp. 360-361).

3 “Desde meados dos anos 1970, porém, tomou-se consciência dos limites desse projeto – sem que uma clara alternativa seja reconhecível até agora. Por isso, gostaria de precisar minha tese no sentido de que a nova obscuridade faz parte de uma situação em que o programa em termos de Estado de bem-estar social, continuando a nutrir-se sempre da utopia da sociedade do trabalho, perde a força de abrir

século XXI, mais precisamente nos anos 1980, delineava-se “um panorama assustador” no qual todos os “interesses universais” da vida humana pareciam estar ameaçados. Além das crises econômica e de legitimação política, tornava-se evidente que as forças produtivas que antes carream as expectativas de realização da liberdade material haviam se transformado, elas mesmas, em forças destrutivas, e que a progressiva racionalização da burocracia, que deveria servir para ampliar as capacidades de planejamento e controle dos riscos, se tornava ela mesma uma ameaça em potencial (Habermas, 2011a, p. 214). Espiral armamentista, corrida nuclear, empobrecimento generalizado, desemprego nos países centrais, catástrofes ambientais e tecnológicas; dificilmente alguém conseguiria vislumbrar centelhas de utopia diante desse panorama⁴.

O diagnóstico de Habermas era, então, bem claro. Segundo ele, “mais ou menos em todo o mundo ocidental desenvolveu-se um clima

possibilidades futuras para uma vida coletiva melhor e menos arriscada” (Habermas, 2011a, p. 218).

4 “Hoje parece que as energias utópicas foram consumidas, como se tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro se encolheu e alterou a fundo o espírito do tempo, assim como a política. O futuro é negativamente investido; no limiar do século XXI, delineia-se o panorama assustador da ameaça mundial a todos os interesses universais da vida: a espiral da corrida armamentista, a difusão descontrolada de armas nucleares, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos, os problemas da danificação ambiental, as tecnologias de grande alcance operadas na proximidade da catástrofe, tudo isso oferece as palavras-chave que penetraram na consciência pública através das mídias de massa. As respostas dos intelectuais não espelham menos perplexidade que as dos políticos. De modo algum se trata somente de realismo se uma perplexidade resolutamente aceita entra cada vez mais no lugar das tentativas de orientação dirigidas ao futuro. A situação pode ser objetivamente obscura. Entretanto, a obscuridade é também uma função da disposição de agir que uma sociedade atribui a si mesma. Trata-se da confiança da cultura ocidental em si mesma” (Habermas, 2011a, pp. 212-213).

que favoreceu os processos de modernização capitalista e as tendências críticas ao modernismo cultural. A decepção com as falhas desses mesmos programas que clamam por uma negação da arte e da filosofia passou a servir como pretexto para posições políticas conservadoras” (Habermas, 1980, p. 13). Não seria coincidência, portanto, a proeminência que filósofos como Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche adquiriram. Sob o signo desses pensadores, os “jovens conservadores” franceses:

reivindicam como deles as revelações de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade, e com essa experiência eles saltam para fora do mundo moderno. Com base em atitudes modernistas, eles justificam um irreconciliável anti-modernismo. Eles removem para a esfera do distante e do arcaico os poderes da imaginação, da experiência de si e da emoção. À razão instrumental, eles justapõem de modo maniqueísta um princípio apenas acessível através da evocação, seja a vontade de poder ou soberania, o Ser ou a força dionisíaca do poético. Na França essa linha vai de Bataille até Derrida, passando por Foucault. (Habermas, 1980, p. 13)

Na clareza brutal com que a crise da civilização ocidental se apresentava, Habermas viu a emergência de uma “nova opacidade” (*Unübersichtlichkeit*) que estava na origem do diagnóstico bradado por aquela vanguarda estetizante acerca do fim das “grandes narrativas” e do advento da pós-modernidade (Habermas, 2011a, pp. 207-238), e que a levou a “denunciar como injustiça a irmanação supostamente inevitável da utopia com o terror” (Habermas, 2011a, p. 238). Foucault, ao radicalizar a dialética do esclarecimento com sua mensagem sobre

o eterno retorno do poder e associar os meios jurídicos-administrativos de execução do Estado de bem-estar “à práxis de isolar e tipificar, de normalizar e vigiar cujo poder reificante e subjetivante, ele perseguiu até chegar nas ramificações capilares mais finas da comunicação cotidiana” (Habermas, 2011a, p. 224), não faz outra coisa senão sufocar a “última centelha de utopia e de confiança da cultura ocidental em si mesma” (Habermas, 2011a, p. 214).

As respostas dos intelectuais para aquela situação de crise generalizada, como no caso de Foucault, vinham nos termos de uma “adesão parcial” ao projeto moderno, seja através do elogio da tecnociência e da denúncia da corrosão dos valores morais pelos neoconservadores, seja através da estetização da esfera moral e da rejeição da dimensão técnica e racional da modernidade pela vanguarda pós-moderna. A “nova opacidade” impedia o realismo falso e o cinismo – que se alastravam não apenas na “consciência pública” via comunicação de massas, mas também entre os intelectuais – de reconhecer que, longe de terem se esgotado, os “acentos utópicos” apenas haviam emigrado para a esfera da “comunicação”. Não era a modernidade que chegava a seu fim, mas aquela utopia da sociedade do trabalho que se materializou no Estado de bem-estar social. A modernidade, por sua vez, persistia sob a forma de um projeto inacabado que deveria ser protegido e legitimado. Nesse sentido, a posição de Habermas era tão clara quanto seu diagnóstico. Segundo ele: “uma prática cotidiana só pode ser curada através da criação da interação livre de coação entre os elementos cognitivo, prático-moral e estético-expressivo. A reificação não pode ser superada forçando-se

apenas uma dessas esferas culturais altamente estilizadas a se abrir e se tornar mais acessível” (Habermas, 1981, p. 117)⁵.

O diagnóstico e a caracterização do pós-estruturalismo feita por Habermas, assim como a condenação em bloco do que para ele era uma forma de pensamento que se arriscava perigosamente a se desdobrar em anti-modernismo e irracionalismo, gerou bastante polêmica. Habermas foi tomado como defensor apaixonado do universalismo, da razão totalizante e do consenso democraticamente alcançado e “repreendido por ter revertido de modo superficial a profunda análise das falhas do Esclarecimento realizada pela geração anterior da Escola de Frankfurt” (Jay, 1988, p. 102). Para alguns, isso era algo de se esperar em “um tempo em que virtualmente qualquer defesa do racionalismo é transformada automaticamente em supressão da alteridade, heterogeneidade e não-identidade” (Jay, 1988, p. 102). No entanto, é evidente que tomar qualquer defesa do racionalismo como potencial supressão da alteridade não é menos problemático do que tomar qualquer tentativa de crítica da racionalidade como potencialmente irracionalista e

5 Na continuação da citação Habermas volta a associar pós-estruturalismo e neoconservadorismo: “Ao contrário, nós vemos em algumas circunstâncias a emergência do relacionamento entre atividades terroristas e a extensão exagerada de uma dessas esferas aos outros domínios: exemplos seriam as tendências de estetizar a política ou de substituir a política pelo rigorismo moral ou submetê-la ao dogmatismo de uma doutrina. Esses fenômenos não devem nos levar, no entanto, a denunciar as intenções da tradição do Esclarecimento que ainda sobrevivem como intenções enraizadas em uma ‘razão terrorista’. Aqueles que associam o projeto da modernidade ao estado de consciência e à ação espetacular de um indivíduo terrorista não possuem uma visão menos distorcida do que aqueles que afirmam que o incomparavelmente mais persistente e extensivo terror burocrático praticado no escuro, nas celas militares e na polícia secreta, nos campos e nas instituições, é a *raison d’être* do estado moderno, apenas porque esse terror administrativo faz uso dos meios coercitivos da burocracia moderna” (Habermas, 1981, p. 117).

autocontraditória. Afinal, “ao igualar neoconservadorismo e pós-modernismo, Habermas não estaria reforçando estereótipos culturais ao invés de desafiá-los?” (Richters, 1988, p. 317). Se levarmos em conta sobretudo que o neoconservadorismo se nutre justamente da crítica à degradação dos valores morais, quem poderia tirar mais proveito daquela condenação em bloco senão as próprias tendências neoconservadoras que Habermas pretendia criticar? (Rajchman, 1988). Se é possível dizer que Habermas antecipou de forma notável, por um lado, a maneira como a crise do estado de bem-estar social parecia favorecer o desenvolvimento de tendências neoconservadoras que culminariam nos anos 1980 com a implantação do programa neoliberal e, por outro, o modo como a retirada da esquerda para o âmbito cultural e estético podia ser lida como sintoma de uma “capitulação da razão” diante da integração dos elementos centrais da revolução cultural dos anos 1960 pelo capitalismo (Boltanski e Chiapello, 1999; Jameson, 1984), é possível também dizer, como colocou Nancy Fraser, que ele perdeu a oportunidade de realizar sua crítica do pensamento francês de modo mais nuançado e analiticamente preciso (Fraser, 1989, pp. 36-37), algo que ele próprio admitiria décadas depois. Em uma entrevista posterior concedida a Jean-François Kervégan, Habermas afirma:

Eu admito que eu injustamente exagerei a mão com fins polêmicos qualificando Foucault e Derrida como ‘jovens conservadores’. Eu queria com isso chamar a sua atenção para o fato de que os autores alemães dos quais eles se reclamavam evoluíram em um contexto político deletério. Heidegger e Carl Schmitt se serviam de fontes profundamente germânicas, dito de outro modo, de fontes que se reivindicavam como antirrevolucionárias, que

estariam em ruptura com os objetivos de uma Aufklärung que refletia sobre si mesma e, mais ainda, com as tradições de esquerda. Na Alemanha, designou-se estes ‘jovens conservadores’ pela expressão ‘à esquerda da direita’, por que eles se queriam ‘modernos’. Na tradição burguesa anti-moderna, eles queriam impor sua concepção elitista de uma sociedade autoritária e indissolivelmente unida. Esse espírito militante se alimentou do ressentimento com o tratado de Versalhes, percebido como uma infâmia. Não é por azar que Carl Schmitt e Heidegger se tornaram no plano intelectual os precursores do regime nacional socialista, mas em razão de motivos profundamente ancorados em suas teorias. O contraste com Foucault e Derrida sempre foi claro para mim; minha mágoa se explica sem dúvida pelo fato de que entre todos, haveriam de ser os pensadores da esquerda francesa que depositariam seu interesse em tais pessoas. Eu deveria sem dúvida ter controlado melhor minhas emoções. (Habermas, 2015, pp. 44-45)

Esse diagnóstico e essa caracterização, apresentados na conferência *Modernidade e pós-modernidade* (Habermas, 1981) e na coletânea de ensaios sobre *A nova opacidade* (Habermas, 2015b [1985]), são o pano de fundo daquilo que viriam a ser as aulas ministradas na França e nos EUA, posteriormente editadas em formato de livro com o título de *O Discurso filosófico da modernidade* (Habermas, 2000 [1985]). Ali, Habermas desenvolve de modo mais detido seu argumento e apresenta a intenção de reconstruir o discurso que elevou a “modernidade” a tema filosófico, traçando, nesse

interstício, sua própria versão de uma “genealogia” da crítica da razão⁶. O pensamento de Nietzsche representaria um ponto de inflexão radical e negativo dessa crítica. Habermas irá localizar Foucault, ao lado de Bataille, Heidegger e Derrida, no interior de uma tradição que teria dele herdado a missão de criticar a razão e a modernidade, mas que terminaria por realizar uma “inversão da filosofia da consciência que nega a subjetividade” e que, “ironicamente, [seria] tão holística quanto a tradição logocêntrica à qual se opõe” (Jay, 1988)⁷.

1.2 As confusões normativas da crítica genealógica

Habermas dedicará então dois capítulos a Foucault em *O discurso filosófico da Modernidade*. Em linhas gerais, o primeiro deles trata de explicitar os fundamentos do método arqueológico aplicado às primeiras obras e as aporias que o teriam levado a abandonar o projeto de um “desmascaramento das ciências humanas”. O segundo se apresenta como uma refutação da “teoria do poder” de Foucault e

6 Duas questões costumam escapar aos comentadores desse texto: por um lado, o fato de estar ancorado em um diagnóstico de época acerca da situação “cultural” do capitalismo tardio e, por outro, o fato de que Habermas parece proceder “genealógicamente” e “reconstrutivamente” como indicam Janicaud (1986), Kelly (1994) e Conway (1999).

7 Nesse sentido: “a crítica nietzschiana da modernidade prosseguiu por essas duas vias. O cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault; o crítico iniciado da metafísica, que reivindica um saber especial e persegue a origem da filosofia do sujeito até os começos pré-socráticos, tem seus sucessores em Heidegger e Derrida” (Habermas, 2000, p. 141).

dos fundamentos e implicações de seus estudos genealógicos. Nesses capítulos, ele realiza uma leitura passo a passo do desenvolvimento da obra de Foucault tendo por fio condutor sua suposta cruzada nietzschiana contra a razão. Habermas parte da *História da loucura* (1961) e expõe suas aporias⁸, apresenta as dificuldades da crítica do pensamento moderno tal como levada a cabo em *As palavras e as coisas* (1966)⁹ e a conecta com a guinada de Foucault em direção a uma “teoria do poder” em *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976)¹⁰.

8 Segundo Habermas, a *História da loucura* (1961) recorrerá ao modelo da etnologia estruturalista e seus instrumentos de análise do discurso e distanciamento antropológico para ampliar a história da ciência em história da racionalidade e apresentar a constituição da loucura como fenômeno simétrico e complementar à constituição da razão. No entanto, ele acaba por se configurar como uma hermenêutica com motivos românticos que, como uma dialética negativa, procura acessar atrás da loucura a própria loucura (Habermas, 2000, pp. 337-338). Esse projeto teria sido prontamente reformulado tão logo os resíduos metafísicos contidos na expectativa de se alcançar a experiência autêntica da loucura foram reconhecidos (Habermas, 2000, p. 338).

9 Para Foucault, aponta Habermas, a modernidade estaria enredada em uma forma autocontraditória e antropocêntrica do saber. Nela o homem aparece ao mesmo tempo como fundamento e como objeto por excelência do conhecimento. Essa dualidade se expressará em três oposições que caracterizam todas as formas modernas de saber: i) a oposição entre o empírico e o transcendental; ii) entre “o ato reflexivo de tomada de consciência e o que é reflexivamente inacessível e imemorial” e iii) “a oposição entre o passado a priori de uma origem desde sempre existente e o futuro adventício de um retorno ainda pendente de origem” (Habermas, 2000, pp. 366-367). “Foucault considera a forma moderna de saber marcada por uma aporia tal que o sujeito cognoscente se ergue dos escombros da metafísica para, consciente das suas forças finitas, resolver uma tarefa que exige forças infinitas” (Habermas, 2000, p. 366). Kant transforma essa aporia em fundamento de uma teoria do conhecimento e a filosofia moderna, de Fichte até Merleau-Ponty, passando por Husserl, tentará incessantemente ultrapassá-la.

10 Para Habermas, “a guinada para a teoria do poder deve antes ser entendida como uma tentativa, internamente motivada, de transpor os problemas diante dos quais Foucault se encontra depois de levar a termo, em *As palavras e as coisas*, um desmascaramento das ciências humanas unicamente com os meios da análise do

Para contornar as dificuldades de sua crítica da razão no livro de 1966¹¹, Foucault se veria obrigado a “abandonar a autonomia das formas de saber em favor de sua fusão em tecnologias de poder, *subordinando* a arqueologia do saber a uma genealogia que explica a formação do saber a partir das práticas de poder” (Habermas, 2000, p. 376)¹². Essa operação se daria pela atualização naturalista do conceito nietzschiano de “vontade de poder” que fundamentará a redução da

discurso” (Habermas, 2000, p. 349). A razão moderna transformaria a necessidade de superar essa forma contraditória em obsessão, convertendo-se em uma “vontade de saber incontrolável” (Habermas, 2000, p. 366). “A forma moderna de saber define-se pela dinâmica peculiar de uma vontade de verdade para a qual toda frustração é apenas um estímulo para renovar o saber. Para Foucault, essa vontade de verdade é agora a chave para o nexo interno de saber e poder. Com suas exigências pretensiosas e jamais cumpridas, elas [as ciências humanas] constroem uma fachada do saber válido universalmente, atrás da qual se esconde a facticidade da pura vontade de auto-apoderamento pelo saber – uma vontade de intensificação do saber, desmesuradamente produtiva, em cujo sorvedouro se constituem antes de tudo a subjetividade e a consciência” (Habermas, 2000, p. 367). Posteriormente, Foucault irá “reinterpretar essa vontade de saber e de verdade, constitutiva da forma moderna do saber em geral [...] como uma vontade de poder per se, e postular que em todos os discursos, e de modo algum apenas nos modernos, pode ser comprovado um caráter dissimulado de poder” (Habermas, 2000, p. 372).

11 As dificuldades vistas por Habermas seriam: em primeiro lugar, a semelhança com a crítica heideggeriana da metafísica moderna que Foucault condenou por fazer o jogo do distanciamento e retorno da origem (Habermas, 2000, pp. 373-374). Em segundo lugar, a proximidade com o estruturalismo já que a “superação estruturalista do pensamento antropocêntrico não significaria uma suplantação da modernidade”, mas a sua renovação (Habermas, 2000, pp. 374-375) e, em terceiro, o fato do estudo ser concebido como uma arqueologia do saber que, ao tematizar apenas os discursos, deixaria de lado as práticas que lhes são subjacentes, sem esclarecer se estas regem ou são regidas pelas formações discursivas (Habermas, 2000, pp. 375-376).

12 Nesse ponto Habermas acompanha a interpretação influente de Dreyfus e Rabinow segundo a qual Foucault teria caído na “ilusão do discurso autônomo” e posteriormente subordinado a arqueologia à genealogia (Dreyfus e Rabinow, 1992).

história da prisão e da sexualidade a mero efeito do refinamento e expansão anônimos das técnicas de disciplina e dominação¹³.

Essa reconstrução da obra de Foucault permitirá a Habermas realizar três objeções diretas. Segundo ele, a “historiografia genealógica revela-se exatamente como a pseudociência *presentista*, *relativista* e *criptonormativa* que não quer ser” (Habermas, 2000, pp. 286-287)¹⁴. Ela i) se configura como “uma historiografia narcisisticamente orientada ao posicionamento do historiador que instrumentaliza a consideração do passado para as necessidades do presente” (Habermas, 2000, p. 390); ii) dissolve toda pretensão de verdade em efeito de poder e se converte em relativismo apesar da pretensão descritiva (Habermas, 2000, pp. 390-394); e iii) “coloca entre parênteses as pretensões normativas de validade [...] abstendo-se de perguntar se algumas formações de discurso e de poder poderiam ser mais justificadas que outras” (Habermas, 2000, p. 394), o que a torna incapaz de responder à “questão de saber por que deveríamos resistir, em princípio, ao poder onipresente que circula nas veias e artérias do corpo da sociedade moderna, em vez de nos juntarmos a ele” (Habermas, 2000, p. 397). A conclusão é a de que Foucault não seria capaz de fundamentar sua suposta destruição da modernidade sem apelar para critérios forjados pela própria racionalidade moderna,

13 Uma síntese geral do argumento de Habermas é exposta nas pp. 377-379 (Habermas, 2000).

14 Essas seriam as consequências de três reduções metodológicas operadas por Foucault: “a compreensão de sentido, própria ao intérprete implicado em discursos, é reduzida, a partir da perspectiva do observador etnológico, à explicação de discursos; as pretensões de validade são reduzidas, em termos funcionalistas, a efeitos de poder; e o dever-ser é reduzido, de forma naturalista, ao Ser” (Habermas, 2000, p. 387).

nem de escapar da filosofia da consciência apesar de suas reivindicações¹⁵.

Em seu conceito de poder, Foucault força a fusão da noção idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica. Por esse motivo, essa abordagem já não pode proporcionar uma via para sair da filosofia do sujeito, uma vez que o conceito de poder, que deve oferecer o denominador comum para os componentes de significação contrários, é tirado do repertório da própria filosofia da consciência [...]. Foucault não pode fazer desaparecer todas aquelas aporias que atribui à filosofia do sujeito em um conceito de poder tomado de empréstimo da própria filosofia do sujeito. Assim, não é de admirar que as mesmas aporias irrompam novamente em uma historiografia, declarada como anticientífica, que se apoia em um conceito básico tão paradoxal. (Habermas, 2000, p. 385)

A acusação de uma ausência de fundamentação moral que pudesse legitimar uma luta política foi, sem dúvida, o tópico que mais recebeu atenção. Retomada de Fraser (1989)¹⁶, ela constitui, de fato, o núcleo de toda a objeção de Habermas. Por que lutar? Por que resistir? Por que criticar? Por que se engajar em um projeto de transformação social? Para essas questões, caras à filosofia e à política, a crítica

¹⁵ As objeções de Habermas são derivadas da tese de que Foucault, por um lado, colocaria para si a tarefa de realizar uma negação radical da modernidade e da razão moderna procedendo de maneira descritivista e, por outro, ancoraria essa negação em uma versão naturalizada do conceito nietzschiano de “vontade de poder” tomado como síntese objetiva estruturante do mundo social e princípio explicativo dos fatos históricos.

¹⁶ Os textos em que Fraser critica Foucault foram reunidos em *Unruly Practices* (1989).

genealógica não teria respostas. Enquanto crítica externa e totalizante da sociedade moderna que se recusa a oferecer alternativas, ela estaria eivada de ambiguidades e seria incapaz de legitimar-se racionalmente¹⁷.

1.3 Alguns antecedentes das críticas de Habermas a Foucault

Algo que costuma ser deixado de lado na bibliografia que procura reconstruir o debate Foucault-Habermas, porém, é o fato de que aquelas objeções postas por Habermas não são exatamente originais. É possível afirmar com boas razões que a reconstrução feita por Habermas do pensamento de Foucault não passa de uma síntese das perspectivas de Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, Manfred Frank, Axel Honneth e Nancy Fraser, articuladas sob a tese mais ampla de que o projeto de Foucault visava uma destruição da Modernidade ao estilo de Heidegger¹⁸. De Dreyfus e Rabinow (2010 [1982]), Habermas pode retirar tanto a leitura sistemática da obra de Foucault, que vê o salto para a teoria do poder como saída para as aporias da “ilusão do

¹⁷ Habermas opera nesse momento uma crítica in totum que coloca Foucault ao lado do Adorno tardio (Habermas, 2000). Essa proximidade será posteriormente explorada por Honneth, 1990. Uma comparação mais nuançada é realizada, muito tempo depois, por Cook, 2013.

¹⁸ Ao final do livro, Habermas apresentará a obra *Das Andere der Vernunft* (“O outro da razão”), de Hartmut e Gernot Böhme (1985), como uma caricatura daquela forma de negação heideggeriana da modernidade que caracterizaria o pós-estruturalismo.

discurso autônomo” das primeiras obras em um percurso que tem por objetivo atacar as ciências humanas lógica e politicamente, quanto a interpretação ontológica do conceito de poder que o aproxima do conceito heideggeriano de Ser. Com base em Frank (1989 [1983]) ele insere a obra de Foucault no contexto mais amplo do pós-estruturalismo francês como crítica da razão inspirada em Nietzsche e Heidegger. Com Honneth (1993 [1985]), ele pode enxergar a teoria do poder de Foucault como uma teoria social que vacila entre o individualismo de matiz weberiano *à la* “*rational choice*” e o institucionalismo forte e, ainda, aproximá-lo, por um lado, à *Dialética do esclarecimento* e, por outro, ao Adorno tardio, contra os quais ele já tinha argumentos de sobra prontos para serem reeditados. Por fim, com Fraser (1981), ele aponta para as “confusões normativas” da obra de Foucault.

Em sua influente interpretação do pensamento de Foucault, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow apresentam o percurso do filósofo francês como uma tentativa de elaborar uma teoria que supere as aporias diagnosticadas de maneira exemplar em *As palavras e as coisas* no que diz respeito à filosofia moderna. Após abandonar aquilo que os autores chamam de “ilusão do discurso autônomo”¹⁹, Foucault

19 No livro, eles discutem “os trabalhos de Foucault em ordem cronológica para mostrar como ele procurou refinar seus instrumentos de análise e aguçar sua perspectiva crítica em relação à sociedade moderna e seus descontentamentos” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xv). As alterações metodológicas empreendidas por Foucault ao longo de sua vida representariam, assim, modificações que tinham por finalidade superar as dificuldades inerentes a esse projeto. Durante os anos 1960, Foucault, “desviou-se de um interesse pelas práticas sociais, que formavam as instituições e o discurso, e encaminhou-se para uma ênfase exclusiva nas práticas linguísticas. No limite essa abordagem conduziu [...] a uma descrição objetiva das regras através das quais o discurso organiza não somente a si mesmo, mas também as práticas sociais e as instituições; conduziu também a negligenciar o modo pelo qual

formulará um novo método ao qual eles darão o nome de “analítica interpretativa” e elaborará sua teoria do poder com o objetivo de dar conta do processo de emergência das ciências humanas mostrando seu vínculo inerente com o poder²⁰. Foucault só conseguiria dar esse passo pois, com seu conceito de poder, ele identifica, “um impulso estratégico” que impele a sociedade, mas que não é produzido por ninguém. Esse impulso teria emergido historicamente “tomando formas particulares e encontrando obstáculos, condições e resistências específicos”, mas seu “efeito global, contudo, escapou às intenções dos atores” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. 246). Tal impulso foi isolado e identificado por Foucault através do conceito de “biopoder”. Este se refere ao “crescente ordenamento em todas as esferas sob o pretexto de desenvolver o bem-estar dos indivíduos e das populações” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xxvii). Assim, do ponto de vista da

as próprias práticas discursivas são afetadas pelas práticas sociais nas quais, juntamente com o investigador, estão imersas (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xii). Tal ênfase nas práticas discursivas era fruto do que os autores chamaram de “ilusão do discurso autônomo”.

20A partir dos anos 1970, o trabalho de Foucault representou “um esforço bem-sucedido para desenvolver um novo método” que supera essa ilusão e preserva o efeito de distanciamento que caracteriza o estruturalismo, ao mesmo tempo em que possui também uma dimensão interpretativa que aguça a visão hermenêutica segundo a qual o significado das práticas culturais deve ser compreendido em primeira pessoa. Com esse novo método, Foucault teria conseguido mostrar “como, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se uma espécie de objeto e de sujeito analisada e descoberta” pelas próprias ciências humanas (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xiii). Isso faz não apenas com que ele se distancie do estruturalismo, mas também consiga situá-lo historicamente “em um contexto de crescentes práticas isoladoras, ordenadoras e sistematizadoras” que são consequência do que ele chamou “tecnologia disciplinar” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xxvii). A “confissão cristã e a psicanalítica, e o Panopticon de Jeremy Bentham, nos mostram como nossa cultura tenta normalizar os indivíduos através de meios crescentemente racionalizados, transformando-os em sujeitos com sentido e objetos dóceis (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xxviii).

genealogia, o “biopoder” se revelaria como sendo uma “estratégia sem ninguém a dirigi-la [...] que tem como única finalidade o aumento da ordem e do próprio poder” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. xvii).

Levando em conta essa reformulação orientada pelo conceito de poder, Dreyfus e Rabinow farão dois questionamentos a Foucault. O primeiro deles diz respeito ao próprio conceito de poder. Este, segundo eles, “possui estatuto altamente problemático” pois, se o poder não funciona como uma base metafísica e é ‘nominalizado’, de que modo ele seria um princípio explicativo?” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. 272). O segundo diz respeito ao fundamento da crítica à “sociedade carcerária” realizada em *Vigiar e punir*. A genealogia “faz surgir uma oposição à sociedade carcerária” ao mesmo tempo em que “se opõe à base da lei natural ou da dignidade humana”. Porém, sendo assim, “quais as fontes que nos permitem sustentar uma postura crítica?” (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. 272). É fácil perceber aí muitos traços daquela reconstrução do pensamento de Foucault feita por Habermas. Tais traços dizem respeito, sobretudo, à crítica das ciências humanas e ao salto para a “teoria do poder” como tentativa de dar conta das aporias metodológicas às quais ele teria caído no período arqueológico, além, é claro, das objeções dirigidas ao conceito de poder e à fundamentação da crítica.

Já Frank (1989) dará grande ênfase à vinculação do pós-estruturalismo com Nietzsche e às semelhanças com o pensamento de Heidegger, sobretudo no que diz respeito ao “descentramento da subjetividade”. Foucault é apresentado nessa obra como alguém que concebe a história como uma sucessão de “ordens de dominação”, linguísticas ou materiais, das quais os sujeitos são produtos. De maneira análoga a Dreyfus e Rabinow, Frank questionará o critério

que permite a Foucault derivar de sua “teoria do poder” um “engajamento moral”. Frank pergunta

Em nome de quê – através de um apelo a quem ou a o quê – ele pode anunciar um chamado à luta contra o poder que se manifesta na exclusão? Não se pode criticar as condições existentes sem referir-se a um valor – por oposição a essas realidades – em nome do qual o existente pode ser criticado. Esse valor “contrafactual”, além do mais, deveria estar a serviço de uma ordem alternativa, mas uma ‘ordem’ de toda maneira, o que tornaria impossível (e pouco estimulante, mesmo pura fantasia) se engajar contra uma ordem em nome de uma não-ordem pura e abstrata. (Frank, 1989, p. 183)

Axel Honneth, por sua vez, naquilo que foi sua tese de doutorado defendida em 1983 e publicada como livro em 1985, interpretará Foucault em termos de filosofia social e o aproximará de Adorno e Horkheimer. Segundo Honneth, em *Vigiar e punir*, Foucault teria levado a cabo todas as suas pretensões teóricas ao realizar uma “história guiada por uma teoria do poder” (Honneth, 1995, p. 178). Ancorado em um conceito de social como “batalha perpétua”, ao modo de Hobbes, Foucault toma “o processo histórico mundial de aumento do poder dos sistemas sociais como um todo, como o pano de fundo de suas investigações” (Honneth, 1995, p. 184). Essa pretensão totalizante apareceria na famosa sentença de *Vigiar e punir*: “o ‘Iluminismo’ que descobriu as liberdades também inventou as disciplinas” – sentença esta que poderia ter sido tirada, segundo Honneth, da *Dialética do esclarecimento* (Honneth, 1995, p. 198). Honneth argumenta ainda que “sua teoria do poder representa, na

forma de uma investigação histórica, uma dissolução teórico-sistêmica da *Dialética do esclarecimento*” (Honneth, 1995, p. 202) que, como a de Adorno, não fornece os meios adequados para uma análise das formas de integração nas sociedades capitalistas tardias. Essa insuficiência se deve sobretudo ao fato de tal teoria estar baseada em um modelo estratégico de ação social, por conceber a sociedade como um sistema funcionalizado e por tomar a história como o incremento da racionalização e da dominação social. Isso faz com que Foucault, apesar de chamar atenção, com boas razões, para o aspecto “agonístico” da vida social, não seja capaz de dar conta daquela dimensão comunicacional que será desenvolvida por Habermas.

Correlativamente, além dos trabalhos de Frank e Fraser, Honneth, em seu prefácio de 1988, também retoma as críticas realizadas por Taylor (1984) e Walzer (1982) segundo as quais a renúncia completa à justificação normativa faria com que os trabalhos de Foucault padecessem de uma contradição fundamental. Para todos eles, haveria um descompasso entre as reivindicações teóricas de Foucault e suas investigações materiais. Nos termos de Honneth, “o quadro dos estudos históricos de Foucault está assentado em convicções morais para as quais [...] uma validade universal precisaria inevitavelmente ser reivindicada” (Honneth, 1995, p. xxvi), porém, em seus estudos históricos não se encontram nem mesmo esboços de tal fundamentação.

Em uma série de três ensaios publicados originalmente entre 1981 e 1985, Nancy Fraser, por sua vez, sistematiza talvez a crítica mais influente do pensamento político de Foucault, crítica esta, que, em grande medida, será ecoada, consciente ou inconscientemente, pelos autores mencionados anteriormente. Segundo ela, “a pressuposição de que a crítica de Foucault é engajada, porém não-normativa, cria

sérias dificuldades” (Fraser, 1989, p. 29). A narrativa histórica construída por Foucault, seguiria mais ou menos como se segue:

No início do período moderno, instituições disciplinares fechadas como as prisões elaboraram uma variedade de mecanismos para a fabricação e a subjugação de indivíduos como objetos epistêmicos e alvos do poder. Estas técnicas tinham por objetivo a remodelação dos desviantes como corpos dóceis e úteis a serem reinseridos na máquina social. Mais tarde essas técnicas foram exportadas para além dos confins das instituições nas quais nasceram e se tornaram a base para estratégias globais de dominação que visam a administração total da vida. Vários discursos que aparentemente foram opostos a estes regimes, de fato, funcionaram como seu suporte através do mascaramento do seu verdadeiro caráter. (Fraser, 1989, p. 28)

Descrita dessa forma, para Fraser, a história da sociedade moderna exposta por Foucault está longe de ser neutra. Porém, “como, então, ele vai da suspensão das questões de legitimidade do poder moderno até a crítica engajada do biopoder?” (Fraser, 1989, p. 28). Foucault clamaria de maneira inequívoca em favor da resistência à dominação, porém, ele não esclareceria o fundamental.

Por quê? Por que a luta é preferível à submissão? Por que devemos resistir à dominação? Apenas com a introdução de noções normativas de algum tipo Foucault poderia começar a responder a estas questões. Apenas com a introdução de noções normativas ele poderia começar a dizer-nos o que há de errado com o regime moderno de

poder/saber e porque alguém deveria se opor a ele. (Fraser, 1989, p. 29)

O problema para Fraser é ainda mais grave pois Foucault não apenas contradiz a si mesmo, mas também “não compreende, no que diz respeito à sua própria situação, o modo como as normas funcionam na descrição social” (Fraser, 1989, p. 30).

Ele assume poder expurgar todos os traços do liberalismo de sua abordagem do poder moderno apenas por negar explicitamente referir-se às noções de legitimidade e ilegitimidade que não são mais do que a ponta do iceberg. Ele assume, em outras palavras, que estas normas podem ser facilmente isoladas e extirpadas da rede linguística e cultural mais ampla na qual ele está situado. Ele falha em levar em conta o grau em que o normativo está envolvido em e é infundido através do todo da linguagem em *todos* os níveis e o grau em que, apesar dele mesmo, sua própria crítica deve fazer uso de modelos de descrição, interpretação, e julgamento formados no interior da moderna tradição normativa ocidental. (Fraser, 1989, pp. 30-31)

A conclusão de Fraser é a de que Foucault oscila entre duas posições igualmente inadequadas.

De um lado, ele adota um conceito de poder que não o permite condenar nenhum traço censurável das sociedades modernas. Mas, ao mesmo tempo, e por outro lado, sua retórica trai a convicção de que as sociedades modernas são completamente vazias de aspectos redentores. Claramente, o que Foucault precisa, e precisa

desesperadamente, são critérios normativos para distinguir formas aceitáveis e não aceitáveis de poder. Até o momento, a inquestionável originalidade e as dimensões valiosas de seu trabalho correm sério risco de serem mal compreendidas em virtude da falta de uma perspectiva normativa adequada. (Fraser, 1989, p. 33)

Como se vê, a interpretação de Fraser será integralmente adotada por Habermas. Já em Fraser há a acusação de que Foucault não levaria em consideração o modo como sua análise seria informada pelo contexto normativo em que ele está inserido. Aplicado ao campo da história, isso o levaria a adotar uma postura que Habermas chamou de “presentista”. Do mesmo modo, Fraser já havia apontado para o relativismo paradoxal que consiste em negar valor de verdade aos enunciados científicos reduzindo-os a mero efeito de poder. Além disso, tal relativismo, tanto para ela quanto para Habermas, tornaria a crítica das sociedades modernas completamente contraditória. Já que Foucault não poderia reivindicar nenhum valor superior no qual poderia sustentá-la, ele se vê entre as alternativas duvidosas de apelar à mera preferência subjetiva, o que anularia qualquer tipo de superioridade lógica de sua posição, ou reivindicar uma posição que pretenda realizar uma crítica axiologicamente neutra das pretensões de neutralidade do saber moderno.

1.4 O debate que nunca aconteceu

A acusação de que a crítica genealógica de Foucault seria incapaz de fundamentar os critérios com base nos quais realizava seus juízos morais e políticos deu, assim, ensejo a um longo debate. O cerne da acusação reside em apontar o que se poderia chamar de um descompasso entre vida e obra. Como alguém pode afirmar que não há como escapar do “poder” e, ainda assim, se engajar politicamente e, mais do que isso, reivindicar que seu trabalho teórico está a serviço da luta política? O paradoxo de Foucault seria o de pretender ser um intelectual engajado, que assume uma postura ativa e partidária na esfera pública, mas que pinta, em suas obras, uma visão catastrofista da Modernidade. A “grande internação” da *História da loucura*, a “docilização dos corpos” de *Vigiar e punir* e a produtividade de uma forma de poder insidiosa que não se contenta em reprimir, mas, mais do que isso, produz a sexualidade, em *A vontade de saber*. Todas elas, figuras negativas da Modernidade que Foucault buscava revelar. Mais estranho ainda para Habermas era o fato de tudo isso vir acompanhado da reivindicação de um entrelaçamento entre “saber” e “poder” e da recusa em fundamentar os critérios dos juízos realizados.

As objeções que Habermas dirigiu especificamente a Foucault adquiriram grande importância no contexto anglo-saxão. Essa importância chegou a tal ponto que Vincent Descombes sugeriu que uma das distinções fundamentais existentes entre a recepção francesa e a recepção americana reside justamente na centralidade concedida, nos EUA, à Habermas como um interlocutor crítico de Foucault

(Descombes, 1987). É possível especular sobre os motivos dessa importância. Em primeiro lugar, há a questão óbvia da dificuldade de comunicação entre as tradições da filosofia analítica anglo-saxã e francesa e o fato de só a partir dos anos 1980 os trabalhos de Foucault começarem a ter maior repercussão nos EUA. Em segundo lugar, o próprio trabalho de Habermas começava a ganhar maior repercussão no contexto anglofônico após a publicação da *Teoria do agir comunicativo*. Em terceiro, podemos imaginar que o estilo analítico de tratamento dos argumentos tenha contribuído para que sua crítica fosse bem recebida nos departamentos de filosofia política e ética, isso somado ao fato de sua interpretação se apresentar como um estudo compreensivo da obra de Foucault como um todo. Em quarto lugar, Habermas realiza uma refutação mais ampla da “*French Theory*” que nos anos anteriores havia invadido os EUA e que, é possível dizer, começava a encontrar resistência no interior da própria academia (Cusset, 2008). Por último, há o fato de sua crítica aparecer no contexto norte-americano como sendo talvez a primeira e mais ambiciosa a ser realizada por um intelectual de esquerda até aquele momento. Tudo isso, além do fato já mencionado de ter como pano de fundo um diagnóstico mais amplo da situação sociocultural do capitalismo tardio, são fatores que poderiam explicar a proeminência das críticas de Habermas no contexto de língua inglesa em comparação com a pouca atenção que tiveram na França. O fato é que tais críticas geraram uma avalanche bibliográfica. Além de inúmeros artigos esparsos publicados já ao longo de mais de três décadas e das incontáveis menções indiretas em publicações correlatas, diversas coletâneas foram organizadas com o objetivo de esclarecer o “debate”

(Hoy, 1986; Kelly, 1994), ou de explicitamente refutar as leituras habermasianas (Ashenden; Owen, 1999)²¹.

Em sua resposta às objeções dirigidas por Habermas a Foucault, John Rajchman chamará atenção para o fato de que nenhum dos intérpretes que constam na bibliografia de Habermas são franceses e insinua que, em virtude disso, sua interpretação revelaria mais sobre o modo como a obra de Foucault foi recepcionada na Alemanha, do que sobre alguma incongruência do próprio Foucault (Rajchman, 1988). De maneira análoga, tornou-se comum associar os problemas da interpretação de Habermas às diferenças entre culturas filosóficas já que posições próximas foram reiteradas fora da França. Exemplos podem ser encontrados em Hoy (1986). Nessa linha, Vincent Descombes sublinhou a existência de um Foucault francês e um Foucault anglo-saxão. Enquanto na tradição de língua inglesa sua relação com Nietzsche seria apenas residual, na França ele seria inegavelmente nietzschiano e seu trabalho aparece em contraste com a fenomenologia (Descombes, 1987, p. 20). Colin Gordon ressalta essa distinção ao apresentar as diferenças entre as interpretações francesa e americanas da *História da loucura* (Gordon, 1990). Barry Smart discorda de Descombes com relação a importância de Nietzsche no contexto americano, mas também sugere que “a leitura de Foucault feita por Habermas é parte de uma questão mais ampla, isto é, o impacto que as tradições culturais nacionais podem ter sobre a análise e a investigação intelectual” (Smart, 1994, p. 11).

É preciso reconhecer, porém, que as objeções dirigidas a Foucault tanto nos EUA quanto na Alemanha, curiosamente, não só

21 Para se ter uma dimensão da discrepância, só muito recentemente, em 2006, apareceu uma publicação desse tipo em francês (Cusset; Haber, 2006), à parte Janicaud (1986). [?]

parecem reeditar a querela em torno da “morte do homem” e da crítica ao humanismo no contexto da onda estruturalista e da atualização francesa de Nietzsche nos anos 1960, como também encontraram versões similares na França dos anos 1980, por exemplo, com a publicação dos livros *Rationalité et cinisme* e *Le philosophe chez les autophages* de Jacques Bouveresse em 1984, nos quais, antes de Habermas, ele critica o “neo-irracionalismo da nova esquerda” pós-moderna. Pouco depois, em 1988, Luc Ferry e Alain Renault publicam *La pensée 68*, em que atacam a postura anti-humanista daquela geração de filósofos identificados com o maio de 68 francês, notadamente Derrida, Bourdieu, Lacan e Foucault – que aparece, por sua vez, como o “Nietzsche francês” (Ferry; Renault, 1988). O tópico do anti-humanismo é o ponto privilegiado das objeções seja na França das décadas de 1960 e 1970, seja nos EUA das décadas de 1980 e 1990. As objeções de Habermas e Fraser ressoam, portanto, as Roger Garaudy em 1967:

Incapaz de fundar não apenas a história [...], mas a necessidade de uma vida militante, essa doutrina [o estruturalismo de Foucault] conduz, em nome de um novo cientificismo, de um novo positivismo, a um determinismo abstrato das estruturas e do conceito que elimina o homem. (Garaudy, 1967, p. 119)

Ela leva a “confusões normativas”, diria Fraser. Ela seria autocontraditória, diria Habermas. Em ambos os momentos sobressaem as dificuldades de se realizar uma crítica do conhecimento, ou política, sem reivindicar um fundamento.

A ausência de respostas diretas por parte de Foucault às críticas de Habermas fez com que Schmidt (2013) caracterizasse o debate

Foucault-Habermas de maneira apropriada como “o debate que nunca existiu”. Apesar de a intenção de se realizar algo nesse sentido em Berkeley, o fato é que ele nunca ocorreu e boa parte das discussões transcorreram, em grande medida, de modo unilateral.

1.5 Três tentativas de responder a Habermas

Quando questionado certa vez por um entrevistador sobre “que coerência existiria entre as diferentes formas de luta política nas quais se engajou?”, Foucault respondeu:

Eu diria que em última instância eu não faço nenhum esforço para desenvolver a menor forma de coerência. A coerência é aquela de minha vida. Eu lutei em diferentes domínios, isso é exato. São fragmentos autobiográficos. Eu tive algumas experiências com hospitais psiquiátricos, com a polícia e no terreno da sexualidade. *Eu tentei lutar nessas situações, mas eu não me coloco como o combatente universal contra os sofrimentos da humanidade em todas as suas relações.* Eu desejo guardar minha liberdade vis-à-vis às formas de luta nas quais eu me engajo. Eu adoraria afirmar que a coerência é de natureza estratégica. *Se eu luto de um tal modo ou de outro, eu o faço porque essa luta é importante para mim em minha subjetividade.* Mas, fora das escolhas limitadas a partir de uma *escolha subjetiva*, poder-se ia esboçar sobre outros aspectos de modo a desenvolver uma coerência verdadeira, isto é, um esquema racional ou um ponto de partida que não está

fundado em uma teoria geral do homem. (Foucault, 1994b, p. 667)

Ou seja, em termos estritos, pode-se dizer que a questão que Habermas quer ver respondida, isto é, aquela sobre o padrão normativo de sua crítica das sociedades modernas, só poderia encontrar uma resposta subjetiva. Mais do que isso, Foucault parece afirmar que nunca pretendeu que essa crítica tivesse uma “coerência verdadeira” que extrapolasse a “coerência” da sua vida. O problema dessa resposta é que ela parece ir ao encontro da acusação habermasiana de que o projeto de Foucault abdicaria da dimensão racional da crítica pois se priva de oferecer argumentos para os seus julgamentos. Como então responder às acusações de Habermas?

1.5.1 A liberdade como fundamento da genealogia

O principal argumento dirigido contra Habermas por autores que tomaram para si a tarefa de defender Foucault é o de que as obras do francês estariam plenamente justificadas por um compromisso com a *liberdade*. Quanto a isso, Sawicki (2014), por exemplo, chama atenção para duas dimensões do conceito de liberdade em Foucault. Segundo ela, esse conceito apontaria para duas “capacidades”. Em primeiro lugar, “a capacidade de reflexão crítica acerca de quem somos nós no presente” e, em segundo lugar, “a capacidade de transformar relações de poder através de práticas éticas de liberdade” (Sawicki, 2014, p. 158). Essa dupla concepção de liberdade estaria vinculada ao reconhecimento tanto da possibilidade de distanciar-se

reflexivamente em relação à maneira como se age atualmente, isto é, ao reconhecimento da “não-necessidade dos modos presentes de pensamento” (Sawicki, 2014, p. 158), quanto da possibilidade de resistência dos sujeitos contra formas de dominação. Nesses termos, pode-se dizer que a liberdade é compreendida por Foucault como uma dupla capacidade de resistência: de um lado, *resistência contra formas habituais de pensamento* e, de outro, *resistência contra formas atuais de dominação*. Toda a obra de Foucault seria, desse modo, dedicada à tarefa de fazer justiça a essa concepção de liberdade²², que valeria, para ela, como princípio normativo²³.

O compromisso com a liberdade apareceria claramente nos trabalhos finais de Foucault. Especialmente em sua conferência sobre o Esclarecimento, a ideia de “atitude crítica” extraída da conjunção entre o dandismo baudeleriano e a crítica kantiana parece remeter a diretamente a ele. Seguindo essa linha, vários intérpretes de Foucault sustentaram que a empreitada de Foucault nunca pretendeu ser uma negação da modernidade, mas, simplesmente, uma exploração dos limites impostos às formas modernas de subjetividade. Essa investigação teria justamente o objetivo de possibilitar uma

22 Sawicki chama atenção para a desconfiança de Foucault em relação ao conceito de liberdade entendido como “liberação”. Para Foucault, a ideia de liberação, caso não fosse adequadamente controlada, poderia levar à tese de que há um resíduo de essência humana que deveria ser protegido (tese essa que ele rejeita expressamente). Porém, mais do que rejeitar a ideia de liberação, Sawicki nota que, para Foucault, ela não seria suficiente (Sawicki, 2014, p. 159)

23 Os trabalhos de Foucault podem ser entendidos, seguindo esse argumento, como obras de “intolerância ativa”, para usar a expressão que aparece no manifesto de fundação do Grupo de Informação de Prisão. Isto é, eles podem ser entendidos como esforços de resistência contra formas habituais de pensamento que, por sua vez, tem por objetivo possibilitar a resistência contra formas atuais de dominação (Foucault, 1994c, p. 174).

transformação dessas formas. Nesse sentido, aqueles momentos chocantes da obra de Foucault, que Habermas toma como desmascaramento da vontade de poder moderna (a descrição do internamento dos loucos, do suplício de Damiens e do *panoptismo*), não possuem mais do que um caráter alegórico, caricatural, hiperbólico e cumprem uma função estilística e retórica com o objetivo de chamar a atenção do leitor para o lado obscuro da modernidade. Essa atenção deveria impelir o leitor a reformular sua compreensão das formas fundamentais do saber, do poder e da subjetividade. Ao tornarem-se conscientes das várias formas de poder que atuam sobre eles, os sujeitos, assim, se transformariam, eles mesmos, no foco e no lócus de resistências. A livre “transformação de si”, ancorada sobretudo no corpo, contaria como horizonte normativo da genealogia. McWhorter (1999) formulou a versão mais influente dessa resposta.

Um problema com essa posição, porém, é que, em termos habermasianos, o mero compromisso com a liberdade não seria suficiente para servir de base para uma fundamentação da crítica. Para Habermas, esse tipo de compromisso se configura como um simples imperativo “ético”, e não “moral” (King, 2009). Nesses termos, ainda que Foucault venha a ter um compromisso com a liberdade como um valor ético a partir do qual ele pode construir uma cadeia de preferências subjetivas, ele não conseguiria explicar por que alguém deveria, necessariamente, preferir a liberdade a outro valor (King, 2009). Ou seja, Foucault pode até justificar “eticamente” seus juízos morais com base no princípio da liberdade, mas ele não explica o que tornaria a adesão a esse princípio uma necessidade, o que obrigaria alguém a querer ser livre. Foucault não poderia explicar porque a

liberdade seria um valor mais importante do que os outros. Em outras palavras, porque alguém deveria preferir a liberdade à não liberdade?

Outro problema é que essa resposta parece aceitar implicitamente que a guinada foucaultiana em direção à ética se dá como uma busca de suprir o déficit normativo das pesquisas anteriores, e não como resultado de um desenvolvimento teórico interno. Ou seja, ela parece a interpretar a mudança de foco das pesquisas de Foucault como uma concessão diante de críticas como as de Habermas. O mais grave, porém, é que ela se arrisca a diluir o esforço de inteligibilidade da crítica genealógica ao reduzi-la à busca da autotransformação ético-estética e acentuar seu caráter alegórico, retórico, ficcional e mesmo literário. O esforço teórico parece se apagar em seu suposto fundamento. Todo o trabalho árduo de pesquisa e de articulação de seus resultados é reduzido a mero exemplo, alegoria hiperbólica, que teria por finalidade demonstrar teses dadas. Nesse sentido, pode-se dizer que ela arrisca a diluir o aspecto teórico da crítica genealógica em seu momento prático-estético. Isso é significativo pois, ao fazê-lo, querendo ou não, ela aceita a descrição habermasiana do pensamento de Foucault como fundada na submissão da dimensão prático-racional da crítica à dimensão estética.

1.5.2 Uma posição “sensitiva” em termos meta-éticos

Uma outra linha de resposta foi elaborada por Han (2016), para quem Foucault assume uma postura “sensitiva” em termos meta-éticos. Mas ao contrário da anterior, isto é, ao invés de afirmar que a

posição de Foucault está fundada em uma ética da transformação estética de si, ela começa por “negar a necessidade de qualquer fundamentação articulada como um conjunto de proposições conectadas via inferência” (Han, 2016, p. 96). Han contrasta sua posição com outras duas. A estratégia que ela chamou de “deflacionista” parte do pressuposto de que não é possível acessar um ponto de vista superior a partir do qual os padrões de uma cultura podem ser julgados (Han, 2016, p. 94). Seguindo essa linha, o objetivo da crítica genealógica seria exclusivamente o de tornar os sujeitos conscientes do fato de que suas práticas e seus critérios de verdade não são nem necessários nem os únicos possíveis, de modo que eles poderiam se ver estimulados a, por eles mesmos, explorar rotas alternativas (Han, 2016, p. 94). Para Han, ainda que esta seja uma resposta possível ao problema, não parece ser aquela adotada por Foucault na medida em que ele, de fato, expressaria sua preferência por certas práticas em detrimento de outras como, por exemplo, pelas “práticas de si” características da antiguidade em detrimento das “práticas disciplinares” características da modernidade (Han, 2016, p. 94). Por essa razão, a abordagem deflacionista se mostraria insuficiente para dar conta da posição de Foucault com relação à possibilidade de fundamentação dos juízos morais e justificar sua adesão explícita ao princípio da liberdade. A segunda estratégia apontada por Han seria a “conceitual”. Esta, por sua vez, procura realizar uma derivação de seu compromisso com a liberdade. Apesar de não ter feito isso explicitamente, Foucault, segundo Han, dá a entender em alguns momentos que isso seria possível, sobretudo a partir de sua afirmação de que “a liberdade é condição ontológica da ética e a ética é a forma reflexiva da liberdade” (Foucault, 1994d, p. 708). Para Han, essa afirmação de Foucault poderia dar ensejo a uma

fundamentação de tipo kantiano tendo em vista a semelhança com a tese da *Crítica da razão prática* segundo a qual “a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral, a *ratio cognoscendi* da liberdade” (Kant, 2016). Nos termos dessa posição, *não seria possível conceber um sujeito moral, isto é, um sujeito responsável por suas ações, sem que a liberdade esteja pressuposta como sua condição de possibilidade*. Han nota, porém, que esta tese não seria suficiente para fundamentar o compromisso com a liberdade como um valor pois apenas aponta para a sua condição ontológica e não para sua validade como princípio moral (Han, 2016, p. 95). Afirmar que a liberdade *existe*, não é o mesmo que afirmar que ela é *importante* ou que *se deva desejá-la necessariamente*.

Diante dessas dificuldades, Han propõe que “a fonte da normatividade não é um código, ou um conjunto de argumentos, mas a sensibilidade ética a situações particulares” (Han, 2016, p. 96, grifo nosso). Isso significaria que não existem razões externas, válidas independentemente do contexto, simplesmente porque estas razões não exerceriam influência sobre nós (Han, 2016, p. 96). A consequência parece ser a de que, no lugar de oferecer “razões” que justifiquem as ações em última instância, seria necessário, por assim dizer, buscar “sensibilizar” os outros através do uso de exemplos e narrativas (Han, 2016, p. 96). Segundo Han, a estratégia “sensitiva” seria a que melhor se encaixa no pensamento de Foucault na medida em que ele veria a “crítica”, não como uma “teoria”, um instrumento de justificação, mas como uma “ética”, isto é, como uma “prática de si”, de autorreflexão, que teria o objetivo, por um lado, de “elevar a consciência de si” e, por outro, correlativamente, “alargar os limites da

experiência” a fim de possibilitar uma transformação (Han, 2016, p. 96)²⁴.

A posição “*sensitiva*” apresentada por Han parece poder valer como uma resposta viável da crítica genealógica porque, mais do que indicar a liberdade como princípio ético, ataca a tese segundo a qual é possível uma fundamentação moral tal como pretende Habermas, isto é, uma fundamentação que “obrigaria” alguém a reconhecer a liberdade como valor fundamental. Como ela afirma que a fonte da ética não é a teoria, mas a sensibilidade, seria um equívoco acreditar que um discurso racional seja capaz de obrigar alguém a reconhecer a importância de um valor. Ou seja, dito de outro modo, na medida em que os valores morais devem ser “sentidos” para operar, não seria possível convencer alguém de que a liberdade seria um valor importante que deveria ser buscado a todo custo. Daí a impressão de que Foucault toma o “desejo pela liberdade” como dado (Brown, 1995, p. 64). O reconhecimento da importância da liberdade só poderia ser adquirido através da experiência e a única maneira pela qual um intelectual poderia contribuir para estimular o comprometimento com a liberdade seria através do exemplo (Han, 2016, p. 96).

A posição de Han fornece uma resposta interessante para a objeção levantada por Habermas segundo a qual Foucault seria incapaz de fornecer uma fundamentação última para seu compromisso com a liberdade e que, portanto, a dimensão crítica de suas investigações seria contraditória. Porém, uma questão fica ainda em aberto: se um intelectual só poderia contribuir para estimular o comprometimento com a liberdade através do exemplo, então qual seria o papel da teoria propriamente dita? Essa questão me parece

24 Ambos os objetivos são análogos àquela dupla dimensão da liberdade apontada por Sawicki e mencionada acima.

importante pelo seguinte motivo: uma vez que *Habermas pretende contestar, não exatamente os compromissos políticos e morais de Foucault, mas a crítica genealógica enquanto projeto teórico*, uma resposta adequada contra a acusação de “criptonormativismo”, isto é, a acusação de que a crítica genealógica estaria eivada de comprometimentos normativos que ela precisa esconder e dos quais ela não pode dar conta, então seria preciso mostrar não apenas que Foucault é um intelectual comprometido com a liberdade e que esse comprometimento está bem fundamentado como colocado anteriormente, mas, mais do que isso, que sua “teoria” é, por um lado, informada por esse comprometimento e, por outro, que esse comprometimento não contradiz a “teoria”. Em outras palavras, uma resposta para as acusações de Habermas precisa dar conta da maneira como Foucault estabelece a relação entre teoria e prática.

1.5.3 A genealogia como procedimento descritivo

Uma outra linha de resposta à objeção de Habermas tem o objetivo de resguardar a dimensão “racional” de seu trabalho. Para isso, porém, ao invés de afirmar que a liberdade entendida como capacidade de autotransformação valeria como princípio de fundamentação, ela não só aceita que Foucault não ofereceu essa fundamentação, mas que ela poderia ser dada de forma suplementar. Nesse sentido, seria preciso reconhecer que Foucault não quis, não foi capaz ou não teve tempo de desenvolver plenamente e satisfatoriamente os princípios normativos de sua crítica da modernidade. No entanto, a genealogia, mesmo assim, poderia

cumprir um papel importante se abordada, não como uma crítica contraditória como fez Habermas, mas como uma metodologia que apreende o social do ponto de vista das relações de poder. A genealogia foucaultiana seria melhor apreendida, nesse sentido, como um procedimento descritivo e explanatório que, em si, não tem pretensão crítico-judicativa. Foucault estaria apenas descrevendo pacientemente o funcionamento dos mecanismos de poder nas sociedades modernas. Isso não significa que o trabalho crítico não precisa ser justificado, mas que essa justificação não precisa estar em um princípio que orienta internamente a genealogia, mas pode ser dada externamente.

Uma versão desse argumento foi formulada por Koopman (2013). Ao contrário da tentativa de resposta anterior, esta procura desvincular genealogia e “crítica”, isto é, a descrição da realidade, por um lado, e o julgamento da realidade, por outro. De modo geral, essa posição parte de uma “divisão do trabalho” crítico baseada em sua dupla dimensão e formulada de maneira exemplar por Benhabib (1986). Segundo ela, a prática crítica envolve uma dimensão “diagnóstico-explanatória” e uma dimensão “utópica-antecipatória”. É justamente essa dupla dimensão que permite que a crítica seja algo mais do que uma ciência social em particular ou uma filosofia política ou moral que atue de modo meramente construtivista (Benhabib, 1986, pp. 226). Seguindo essa linha, seria possível afirmar que a genealogia por si só não teria pretensão crítica, porém, isso não significa que ela não possa contribuir substancialmente com a crítica. Essa posição parece aceitar em larga medida a crítica habermasiana de que a genealogia foucaultiana seria normativamente deficitária, isto é, não seria capaz de se fundamentar reflexivamente como crítica. No entanto, ela não julga, como Habermas, que isso seja

necessariamente um problema fatal. Como qualquer outro procedimento, a genealogia poderia ser integrada em um projeto crítico sem que a sua fundamentação seja ela mesma dada genealogicamente. Daí a posição de Honneth segundo a qual ela seria um procedimento crítico “parasitário” adotado inclusive por Adorno, Horkheimer e Marcuse (Honneth, 2009). Inversamente, seria possível argumentar que a descrição genealógica da realidade seria a responsável por fornecer o material do julgamento crítico. Ou seja, trata-se de sustentar que é preciso, por um lado, *suprir o déficit normativo da genealogia e, por outro, ancorar genealogicamente a crítica normativa*. Em suma, o argumento é o de que a genealogia não possui em si um caráter crítico-normativo, ou que a morte prematura de Foucault não permitiu que ele desenvolvesse plenamente sua fundamentação. Em virtude disso, ela seria de fato deficitária em alguma medida pois precisaria ser complementada por um procedimento auxiliar que preencha essa dimensão “utópica-antecipatória”.

Com base na distinção de Benhabib e na reivindicação de atuar estritamente no plano metodológico, Koopman (2013) irá reivindicar inclusive que o modelo “reconstrutivo” habermasiano poderia muito bem servir para fornecer à genealogia a fundamentação que lhe escapa. Nesse sentido, ele pretende fazer funcionar genealogia e reconstrução conjuntamente naquilo que elas têm de melhor (2013, p. 217). Ao contrário daquilo que é comumente aceito, para Koopman, a genealogia foucaultiana e a reconstrução habermasiana não apenas são duas metodologias absolutamente conciliáveis como também produtivamente complementares. Koopman nota como a compreensão dessa dupla dimensão da crítica apresentada por Benhabib é muito semelhante à apresentada por Foucault. Segundo

Foucault, “a crítica daquilo que nós somos é, de uma só vez e ao mesmo tempo, uma análise histórica dos limites impostos sobre nós e um experimento sobre a possibilidade de ir para além deles” (Foucault, 1994e, p. 577). Ou seja, trata-se, para a crítica, por um lado, de diagnosticar os limites historicamente impostos e, de outro, tentar ultrapassá-los através de uma “experiência” de caráter utópico (ou heterotópico, para usar a expressão de Foucault). Para Koopman, à genealogia deveria ser legada a tarefa descritiva e explanatória de diagnóstico, dimensão esta que o modelo reconstrutivo habermasiano, por sua vez, não teria desenvolvido de modo satisfatório. Enquanto isso, a tarefa normativa seria posta a cargo justamente da reconstrução habermasiana já que a genealogia, por si, não se compromete com nenhum tipo de “melhoria” social. A expectativa de Koopman é a de que, desse modo, ele possa ficar com aquilo que há de melhor em cada uma das tradições (Koopman, 2013, pp. 219-223). Ou seja, para Koopman, a oposição entre Habermas e Foucault, entre genealogia das práticas históricas e reconstrução dos padrões de racionalidade, é falsa. À primeira deveria ser legada a tarefa descritiva-explanatória, o conhecimento da realidade. À segunda deveria ser legada a tarefa crítica de justificação, fundamentação e julgamento dessa realidade descrita.

O problema com essa posição, antes de mais nada, é que ela parece não fazer justiça às pretensões de Foucault. Na mesma frase em que se baseia Koopman, a posição de Foucault é muito clara: a crítica é “*de uma só vez e ao mesmo tempo*” diagnóstico e experimentação. Isso significa que, para Foucault, portanto, a dupla dimensão da crítica proposta por Benhabib não pode ser tomada como uma divisão estrita. O diagnóstico e a antecipação seriam, ambos, uma dupla dimensão de um único gesto crítico, e não dois momentos propriamente distintos

do trabalho crítico, em que, primeiro, há descrição da realidade, e, depois, o seu julgamento. Ao separar o momento descritivo do momento propriamente crítico, essa posição parece sustentar que, primeiro, o crítico descreve friamente e de maneira neutra a realidade social “tal como ela é” para, depois, procurar, através de um experimento utópico, projetar para o futuro a validade de algumas normas ainda capazes de orientar a prática política. No entanto, seria possível argumentar que não há descrição que já não envolva uma antecipação e que, portanto, a ideia de uma separação entre os dois momentos, antes de esclarecer o procedimento crítico, na verdade o mistifica. Ela envolve uma separação estrita entre teoria e prática, entre produção de saber e intervenção política na realidade, que corresponde justamente àquilo que Foucault queria superar.

1.6 “Conhecimento e interesse” na crítica genealógica

Me parece que uma resposta adequada para o problema colocado por Habermas passa pela especificação da maneira pela qual a genealogia pode conservar a sua pretensão “teórica” sem abrir mão da dimensão “crítica”. A questão então poderia ser colocada como segue: é possível pensar a genealogia de maneira que a dimensão teórica (a atividade de conhecimento) e a dimensão prática (intervenção sobre a realidade) possam ser integradas sem que isso signifique, por um lado, minar a sua dimensão cognitiva de prática de conhecimento e, por outro, hipertrofiar essa dimensão a ponto de recair na pressuposição de uma neutralidade axiológica por parte do

genealogista? Em outras palavras, é possível superar aquela impressão de que o genealogista está a todo momento oscilando entre os papéis de “artista transgressor”, por um lado, e de “cientista neutro”, por outro, como acusou Habermas (1980)?

A resposta que eu gostaria de sugerir parte de uma reconsideração do sentido da crítica genealógica como atividade de *diagnóstico*. Para tanto, recorro à visão do próprio Habermas elaborada em *Conhecimento e interesse* (2011a [1968]). Nessa obra, Habermas procurou realizar uma crítica do pensamento positivista cujo cerne, para ele, reside na “denegação da reflexão”. Ao contrário da imagem do “conhecimento” difundida pelo positivismo, Habermas pretende mostrar que o conhecimento não é desconectado de interesses. Na verdade, segundo ele, todo conhecimento é determinado de modo “quase transcendental” pelos “interesses da espécie humana” em sua “autorreprodução”. Não se trata, para Habermas, de afirmar que todo conhecimento é “enviesado”, mas de mostrar que o “conhecimento” só é possível em razão de interesses “antropologicamente enraizados”. Ou seja, os interesses constitutivos do conhecimento são, para ele, “orientações basilares que se prendem a determinadas condições fundamentais da reprodução possível e da autoconstituição da espécie humana, a saber, trabalho e interação” (Habermas, 2011a, p. 299).

Em face desses interesses enraizados antropologicamente, as ciências podem emergir como sua manifestação concreta cuja finalidade é a “solução de problemas sistemáticos” (Habermas, 2011a, p. 299). O “interesse técnico na disposição dos recursos naturais”, ou seja, na satisfação das carências vitais, atrelado à dimensão fundamental do “trabalho”, é aquele que guia, por exemplo, as ciências naturais. O “interesse prático no tecido sociocultural das relações

intersubjetivas”, pode-se dizer, voltado para a algo como a solução de problemas “espirituais” ou “existenciais”, seria, por sua vez, aquele por trás das ciências humanas e sociais. Dessa forma, o conhecimento não é resultado de um ato de desinteresse puro e de contemplação, mas nasce da busca de resolver “aqueles problemas objetivamente colocados na conservação da vida” (Habermas, 2011a, p. 300). Disso Habermas poderá deduzir a existência de uma outra forma de interesse que, nesse sentido, é mais fundamental e, portanto, possui um “primado” sobre os outros: o “interesse pela emancipação”. O interesse pela emancipação será o guia, para Habermas, daquelas formas de conhecimento que “fazem uso sistemático da autorreflexão” e, desse modo, possuem uma dimensão “crítica”. A “psicanálise freudiana” aparece nesse momento, para Habermas, como o modelo exemplar da autorreflexão crítica com vistas à emancipação porque o que move o “diálogo” entre “analista e analisando”, que constitui seu ponto de partida, é a “força e a necessidade da autorreflexão, o interesse por emancipar-se de uma série de ilusões sistemáticas que prendem o paciente em uma rede de deformações da linguagem, impedindo-o de reconhecer a si mesmo e ao outro” (Repa, 2011, p. 17). A “crítica”, portanto, corresponderia à elucidação das “*operações de distorção e privatização da linguagem* [...] de modo que [o paciente] possa se recordar do que foi tirado da comunicação pública” (Repa, 2011, p. 18).

Tendo por base essa discussão sobre a relação entre “interesse”, “conhecimento” e “crítica” em Habermas, é possível fazer alguns apontamentos a fim de elucidar com certo detalhe a forma de “diagnóstico” da crítica genealógica. O “diagnóstico” possui, formalmente, um interesse constitutivo que é tanto “cognitivo” quanto “prático”, tanto “teórico” quanto “estratégico”, assim como o “interesse

pela emancipação” é, por exemplo, constitutivo, nos termos de Habermas, do conhecimento típico das ciências. Claro que não se trata aqui de ir tão a fundo a ponto de afirmar uma “antropologia filosófica” como faz Habermas – e que é justamente aquilo que Foucault rejeita –, mas simplesmente de dizer que, do mesmo modo como não há contradição, nos termos de Habermas, entre o interesse cognitivo e o interesse prático do conhecimento científico, não há contradição entre o interesse teórico e o interesse prático do “diagnóstico”. Além disso, e de modo suplementar, assim como não há invalidação dos resultados do conhecimento científico quando ele não justifica seu interesse pela emancipação (ele não precisa porque esse interesse lhe é internamente constitutivo), também não há uma invalidação do “diagnóstico” caso ele não apresente uma justificativa explícita que fundamente seu compromisso com a liberdade. Com isso seria possível dizer que a crítica genealógica tem sua dimensão cognitiva alicerçada justamente no fato dela estar posta a serviço de um interesse prático. Esse interesse prático pode servir como princípio regulativo da atividade cognitiva sem que isso implique uma forma de subjetivismo, ceticismo ou relativismo. O resultado produzido será o de um conhecimento interessado, mas ainda assim, conhecimento.

1.7 A genealogia como diagnóstico

Gostaria de sugerir que é o fato de se constituir como uma *atividade de diagnóstico* que define adequadamente a dimensão teórica (e prática) da crítica genealógica. Em grande medida, é ela

também que permite a Foucault se vincular àquela tradição que faz confluír reflexão histórica e reflexão filosófica. Foucault definiu várias vezes a filosofia de Nietzsche como uma atividade de “diagnóstico” e é sabido que a ideia de “diagnóstico de tempo” cumpre um papel fundamental no interior da tradição da Teoria Crítica alemã. Diz Foucault:

[Q]ue aquilo que eu faço tenha qualquer coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por tarefa diagnosticar, e não buscar dizer uma verdade que possa valer para todos em todos os tempos. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer que aquilo que nós somos hoje, e o que significa, hoje, dizer aquilo que nós dizemos. Esse trabalho de escavação sobre os próprios pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo e, nesse sentido, eu posso me declarar um filósofo. (Foucault, 1994f, p. 606)

Trata-se de interpretar um acontecimento presente, interrogando-o à luz de suas condições de possibilidade e seus desdobramentos epistemológicos, políticos e morais, como Kant, por exemplo, segundo Foucault, fizera com a *Aufklärung*.

Um dos hábitos mais nocivos do pensamento contemporâneo, diz Foucault, é o de analisar o momento presente como sendo precisamente na história aquele de uma ruptura, ou ainda de ápice, ou mesmo de uma realização, ou de uma aurora que chega. A solenidade com a qual toda pessoa que tem um discurso filosófico reflete sobre seu próprio momento me parece um sintoma. Eu o

digo mesmo porque em certos momentos eu fiz isso; eu digo ainda que em alguém como Nietzsche nós encontramos isso sem cessar e de modo insistente. Eu creio que é preciso ter a modéstia de dizer, de um lado, que o momento em que vivemos não é esse momento único, fundamental ou irruptivo da história a partir do qual tudo se completa e recomeça; é preciso ter a modéstia de se dizer ao mesmo tempo que – sem qualquer solenidade – o momento em que vivemos é muito interessante, requer ser analisado, e requer ser decomposto, e que nós fazemos bem ao colocar a questão: o que é o hoje? Eu me pergunto se nós não podemos caracterizar um dos grandes papéis do pensamento filosófico, desde justamente a questão kantiana “*Was ist Aufklärung ?*”, dizendo, que a tarefa da filosofia é de dizer o que é o hoje e de dizer o que somos “nós hoje”. Mas isso sem a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que esse momento é, ao anoitecer, aquele da perdição maior, ou ainda, ao amanhecer, aquele em que o sol triunfa, etc. Não, é um dia como os outros, ou melhor, é um dia que nunca é de fato como os outros. (Foucault, 1994g, p. 448)

A saída de Foucault no que diz respeito à exaltação do presente e a recondução dos “efeitos de dominação” pode ser vislumbrada a partir da distinção que ele propõe entre dois tipos de intelectual: o “intelectual total” e o “intelectual específico” (Foucault, 19994h; 1994i). Enquanto o primeiro assume na esfera pública, no interior do debate público, o papel da consciência coletiva, do universal, ou, pelo menos, procura acessar uma perspectiva a partir da qual o seu discurso possa definir regras de conduta universais, o segundo se comporta de uma maneira distinta. O “intelectual específico” deve recusar o papel de “porta-voz” do universal e, por assim dizer, se concentrar em seu

trabalho, em produzir diagnósticos que possam vir a fornecer subsídios para a discussão pública.

A função do intelectual não é dizer aos outros o que têm que fazer. Com que direito o faria? Lembrem-se de todas as profecias, promessas, mandatos e programas que os intelectuais formularam nos últimos dois séculos e cujos efeitos se vêem agora. O trabalho do intelectual não é o de modelar a vontade política dos outros; mas é o de, pelas análises que fez nos domínios que lhe são próprios, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os costumes, as maneiras de fazer, de dizer e de pensar, dissipar as familiaridades admitidas. Retomar a medida das regras e das instituições e, a partir dessa reproblemática (onde põe em jogo seu ofício de intelectual específico), participar na formação de uma vontade política (onde tem que *desempenhar seu papel de cidadão*). (Foucault, 1994j, pp. 676-677)

As investigações do intelectual específico, por sua própria natureza, por serem investigações voltadas a temas precisos, possuem um interesse político, não apesar de sua natureza teórica, mas em razão dela. Foucault cita o caso de Oppenheimer como exemplo de um intelectual específico cujos efeitos do trabalho são inegavelmente políticos, não apesar de seu caráter teórico, mas, acima de tudo, em razão dele. Não fosse esse caráter teórico, não haveria interesse político. A fórmula da bomba atômica é política justamente porque é uma fórmula teórica. Ou seja, não é necessário que um trabalho teórico assuma a forma da filosofia política ou da doutrina moral para que tenha efeitos políticos. Ao contrário, a refutação de certas pressuposições, segundo ele, pode ter caráter político por si só. Talvez,

na sociedade contemporânea, na visão de Foucault, até em maior grau que uma doutrina qualquer.

1.8 O intelectual específico e o uso público da razão

A separação proposta por Foucault entre “intelectual específico” e “intelectual universal” não deixa de ecoar a distinção feita por Kant entre o “uso público” e o “uso privado” da razão. Segundo Kant, o “uso público da razão” é aquele do “homem que, enquanto sábio, diante do grande público letrado”, “expõe publicamente suas ideias contra a inconveniência ou a injustiça” (Kant, 1974, pp. 104-106). O uso público “deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento” (Kant, 1974, p. 104). Por isso, o homem sábio “tem a completa liberdade, e até mesmo o dever” de expor ao público suas posições. O “uso privado da razão”, por outro lado, “é aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado (Kant, 1974, p. 104). Nesse caso, “não é permitido raciocinar, mas apenas obedecer” (Kant, 1974, p. 104), já que, enquanto parte de uma “máquina”, o homem não pode simplesmente abdicar de suas funções em favor de suas crenças (Kant, 1974, pp. 104-106). Assim, ao contrário do uso público em que o intelectual “goza de ilimitada liberdade de fazer uso de sua própria razão e falar em nome próprio”, enquanto faz uso privado da razão, por exemplo, como professor em uma universidade, o intelectual não possui essa liberdade. Ou seja, um professor pode e deve poder ter a opinião que quiser, porém, isso não deveria afetar sua atuação enquanto professor. Para Kant, é o uso público da razão que

permitiria às pessoas saírem do “estado de menoridade” e, enfim, chegar ao esclarecimento, à liberdade.

Parece-me interessante compreender a separação entre os dois tipos de intelectual proposta por Foucault à luz da diferença entre dois usos da razão feita por Kant. À primeira vista, pode parecer que Foucault está dizendo que o “intelectual específico” é aquele que faz “uso privado da razão”, isto é, no estrito cumprimento de suas pesquisas acadêmicas, por exemplo, e que o “intelectual total” faz “uso público da razão” ao se dirigir ao auditório universal expondo suas opiniões com liberdade. Porém, a divisão proposta por Foucault parece chamar atenção, na verdade, para *duas modalidades de uso público da razão*. Uma que se dá por meio do estabelecimento de princípios que deveriam direcionar a conduta alheia. Ou seja, um intelectual pode se pronunciar publicamente expondo sua opinião sobre *como as pessoas deveriam agir*. A outra modalidade de uso público da razão seria aquela através da exposição do modo como as coisas funcionam, ou melhor, do modo *como as pessoas agem*. A primeira modalidade, portanto, se configuraria como uma doutrina moral, e a segunda, como um diagnóstico. Enquanto a primeira se apoia na experiência humana em geral, a segunda se dirige a questões, problemas e situações muito específicas. Enquanto a primeira pode até se apoiar em um diagnóstico, mas pretende fazer a lei para seus interlocutores, a segunda confia que eles sejam capazes, por eles mesmos, de reavaliar suas próprias ações em face do diagnóstico. Ambas possuem uma dimensão crítica, porém, a primeira prescreve um curso de ação enquanto a segunda se contenta em, no máximo, sugerir que há razões para desconfiar que o curso atual não é adequado.

Claramente, a primeira é uma modalidade de uso público da razão que quer se transformar em lei para o uso privado. Ela, na verdade, mesmo tendo a forma de uma oposição, se dirige contra as instituições que atualmente delimitam o uso privado, a obediência, para tentar estabelecer uma nova lei para elas, uma forma mais elevada de obediência. A segunda, por outro lado, radicaliza a tese de que “é prejudicial plantar preconceitos porque estes terminam por se vingar daqueles que foram seus autores (Kant, 1974, p. 104). Nesse sentido, ela permitiria ao intelectual “expor publicamente ao mundo suas ideias sobre uma melhor compreensão” da realidade, “mesmo que por meio de uma corajosa crítica do estado de coisas existente” (Kant, 1974, p. 114), resguardando-se do risco de “plantar preconceitos” novos, de tentar impor uma nova lei, uma nova medida para a obediência. Do ponto de vista de Foucault, a primeira modalidade, mesmo que momentaneamente possa representar um ato de liberdade e resistência, tende a recriar os “grilhões de uma perpétua minoridade” (Kant, 1974, p. 102). Para Foucault, o intelectual total, ao fim e ao cabo, exige obediência. O intelectual específico “nada mais exige senão liberdade” (Kant, 1974, p. 104).

Se esse for o caso, então o resultado de um estudo genealógico seria endereçado àqueles sujeitos que de algum modo se sentem envolvidos (tanto como afetados como reprodutores) pelas práticas sociais examinadas. Diante deles, a genealogia não opõe uma “boa consciência” da qual ela seria porta voz, mas apenas pede que eles tentem, fazendo uso de seu próprio entendimento, de sua liberdade, responder por si e para si à pergunta: “vocês são capazes de suportar sua própria história?” (Foucault, 1994k, p. 749). Ao dizer isso, é como se Foucault, se opondo a Kant, já partisse do pressuposto de que o Esclarecimento se realizou, isto é, de que as pessoas, tendo acesso aos

meios necessários, são por si só capazes de fazer uso do seu próprio entendimento. Por isso ele não precisaria repetir o imperativo kantiano, “*sapere aude!*”, sob a forma de uma doutrina moral, mas, de certo modo, poderia se contentar em oferecer uma oportunidade para que seus interlocutores o coloquem em prática. Este modo de proceder constitui uma ética de como fazer uso da teoria, de como lidar com os efeitos políticos da teoria, e não uma ética que renuncia à teoria. Foucault, portanto, parece convidar seus interlocutores a refletir sobre sua própria história, mas não simplesmente pelo exemplo ou pela performance. Essa reflexão se dá de maneira teoricamente informada. A pretensão é que essa reflexão seja, ao mesmo tempo, “uma corajosa crítica do estado de coisas existente” e uma exposição que permite uma “melhor compreensão” da realidade (Kant, 1974, p. 114).

1.9 O diagnóstico como prática teórica

Seria possível argumentar que, ainda assim, Foucault permanece não oferecendo razões para seus compromissos políticos e continua a tomar o desejo pela liberdade como dado (Brown, 1995, p. 64). Ele ainda não consegue justificar porque a liberdade, o esclarecimento, seria melhor que a não liberdade e que a obediência cega. Diante da pergunta sobre porque alguém deveria se interessar pela liberdade, a estratégia que Foucault delineia parece inverter a questão. Em seu debate com Noam Chomsky, Foucault é perguntado pelo

entrevistador porque ele se interessa por política e sua resposta é a seguinte:

Sua questão é: por que eu me interesso tanto por política? Para responder muito simplesmente, eu diria: porque eu não deveria? Que cegueira, que surdez, que densidade ideológica teria a capacidade de me impedir de me interessar pelo assunto sem dúvida mais crucial de nossa existência, isto é, a sociedade em que nós vivemos, as relações econômicas através das quais ela funciona, o sistema que define suas formas regulares, as permissões e os interditos que regem regularmente nossa conduta? A essência de nossa vida é feita, antes de mais nada, do funcionamento político da sociedade na qual nós nos encontramos. Assim, eu não posso responder à questão de por que eu deveria me interessar; eu não posso responder senão perguntando por que eu não deveria me interessar. (Foucault, 1994l, p. 493)

Retórica à parte, essa resposta de Foucault claramente assume que a política e o interesse pela liberdade seriam o “assunto sem dúvida mais crucial da nossa existência”. Nesse sentido, Foucault poderia declarar de bom grado que sua obra não possui qualquer interesse para quem não possua nenhum compromisso com a liberdade. Talvez ela fale apenas para “convertidos”, apenas para quem já tenha sido persuadido de que a liberdade seja algo importante, ou seja, apenas para sujeitos “esclarecidos” nos termos de Kant. Tanto quanto alguém que comparece ao médico já está imbuído de algum modo do interesse em preservar a própria saúde, seu “público” seria formado por sujeitos que já estão dispostos a lutar por sua liberdade.

O trabalho do intelectual, nesse sentido, consiste, antes de mais nada, em um “tornar visível”:

O trabalho do intelectual consiste, desde já há algum tempo, em *tornar visíveis* os mecanismos de poder repressivos que são exercidos de maneira dissimulada. Mostrar que a escola não é apenas uma maneira de ensinar a ler e a escrever e de comunicar o saber, mas também de impor. Acontece o mesmo com a psiquiatria, que foi um dos primeiros domínios nos quais nós tentamos diagnosticar essa imposição. O aparelho psiquiátrico não foi feito para curar, mas para exercer um poder determinado sobre uma certa categoria de indivíduos. Mas a análise não deve parar por aí. Ela deve mostrar que o poder não consiste apenas em reprimir – a impedir, a opor os obstáculos, a punir -, mas que ele penetra ainda mais profundamente que isso, criando o desejo, provocando o prazer e produzindo saber. De modo que é muito difícil escapar do poder, porque, se o poder tivesse apenas a função de excluir, impedir ou punir, como um superego freudiano, então uma simples tomada de consciência seria suficiente para suprimir seus efeitos, ou mesmo subvertê-lo. (Foucault, 1994m, p. 772)

Dito isso, uma associação entre o trabalho médico e a atividade genealógica foi explicitamente articulada por Foucault. Segundo ele: “a história efetiva olha perto, mas para se distanciar bruscamente e retomá-lo à distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença). O sentido histórico está mais próximo da medicina do que da filosofia” (Foucault, 1994n, p. 149). Se de fato o olhar do genealogista é semelhante ao olhar do médico, então

é possível dizer que a melhor forma de caracterizar a dimensão teórica da crítica genealógica, seria de fato como atividade de *diagnóstico*. Esse diagnóstico da realidade tem um intuito prático porque “o trabalho do intelectual é aquele de dizer aquilo que é, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como ele é” (Foucault, 1994g, p. 449). Analogamente, um médico poderia expor aquilo que é, isto é, o quadro clínico, ao mesmo tempo em que pode apontar para as condições a partir das quais esse quadro clínico pode se alterar.

Como então é possível levar a cabo essa tarefa de realizar a crítica do estado de coisas existente sem correr o risco de “plantar preconceitos”, para usar a expressão de Kant? Que *forma* uma teoria que possua esse objetivo deve assumir? O diagnóstico, segundo Foucault, é uma “forma de conhecimento que determina as diferenças”. Foucault afirma que, ou o diagnóstico se “desenvolve no interior de um certo campo objetivo” definido pelos objetos e signos (patologias e sintomas) localizados no interior desse campo objetivo, ou então deverá “fazer aparecer um novo campo objetivo que não existia antes”, e interpreta, de maneira um pouco surpreendente, o trabalho de Saussure como um exemplo desse segundo tipo de diagnóstico (Foucault, 1994o, pp. 369-370).

Como costuma acontecer com Foucault, ele não deu maiores precisões sobre o que de fato constituiria uma atividade de diagnóstico. Mas com base no que vimos até aqui podemos assumir que se trata de uma atividade de conhecimento interessado com fins práticos que se desenvolve a partir de um campo objetivo ou pela constituição de um novo campo objetivo por meio da determinação de diferenças que podem, por sua vez, vir a se alterar. Levando isso em consideração, é possível reconhecer que, em geral, o diagnóstico é uma atividade que procura dar conta *do estágio atual de um certo*

processo. Isso vale, por exemplo, tanto para um médico, que quer entender o desenvolvimento de uma doença, quanto para um jornalista que esteja acompanhando algum fato ou acontecimento histórico, ou, ainda, para um político que precisa traçar uma estratégia eleitoral ou uma política estatal. O que se procura fazer? Uma vez que o objetivo é entender “aquilo que está acontecendo”, então é preciso fazer com que a situação em questão se torne compreensível com um foco especial naquilo que aparece como um desafio, como eventualmente problemático, portanto, que possui valor “estratégico”.

Dado esse foco em pontos estratégicos, não é exatamente correto afirmar que o diagnóstico faça uma descrição. Enquanto uma descrição deve se ater a todas as variáveis em jogo – tendendo ao infinito – sem discriminar entre aquelas que seriam relevantes e irrelevantes, um diagnóstico só precisa se ater às aquelas *variáveis relevantes*. Mais que isso, ao contrário de uma descrição detalhada, um bom diagnóstico, pode-se dizer, é aquele que consegue concentrar o máximo de informações relevantes e o mínimo de informações irrelevantes. Por exemplo, em um contexto de guerra, um bom diagnóstico do inimigo determina os tipos de armamento a sua disposição, a posição de suas tropas, e o seu padrão de movimentação. A cor de seu uniforme, por sua vez, talvez não seja uma variável tão relevante e, conseqüentemente, não precisa ser levada em consideração. Levando em conta essa necessidade de discriminar entre variáveis relevantes e irrelevantes, é mais adequado dizer que o diagnóstico constrói o que se pode chamar de um “modelo de inteligibilidade” através da seleção das variáveis relevantes e da observação do modo como elas interagem entre si. Foucault fala, por exemplo, em “linhas de fragilidade” e integra a sua identificação cognitiva com a possibilidade prática de transformação:

O que eu gostaria de dizer sobre essa função do diagnóstico sobre o que é o hoje, é que ela não consiste em caracterizar simplesmente o que nós somos, mas, seguindo as linhas de fragilidade do hoje, chegar a dar conta de por onde aquilo que é, e como aquilo que é, poderia não mais sê-lo. E é nesse sentido que a descrição deve sempre se fazer segundo uma espécie de fratura virtual, que abre o espaço da liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível. (Foucault, 1994g, pp. 448-449)

Mas como saber quais as variáveis relevantes? A resposta a essa pergunta, certamente, só pode ser dada tendo em vista a situação que exigiu sua feitura e o interesse prático com vistas ao qual o diagnóstico foi elaborado. Ou seja, não é possível desconectar um diagnóstico do imperativo que o motivou e, por isso, deve-se dizer que ele possui um caráter “estratégico”. O diagnóstico é, por um lado, teórico, na medida em que constitui um modelo de inteligibilidade e, por outro, prático, na medida em que é marcado por um interesse estratégico inerente cujo fim é uma intervenção na realidade. Tendo isso em mente, é possível notar que a força de um diagnóstico, portanto, está diretamente relacionada a sua capacidade de fornecer um modelo para compreensão de um fenômeno ou processo, mas também, subsidiariamente, a sua adequação tendo em vista o interesse por trás de sua elaboração. O diagnóstico deve conseguir compatibilizar satisfatoriamente sua dimensão prática e sua dimensão teórica, seu interesse teórico e seu interesse estratégico. Nesse sentido, é possível dizer que se o visado é a liberdade, então o foco do diagnóstico deve recair sobre aquilo que impede a liberdade.

Apesar do diagnóstico ter uma motivação, um interesse, isso não faz com que ele deva apresentar uma alternativa positiva à situação adequada. O diagnóstico não precisa conter uma prescrição direta, mas pode se contentar em exibir aquilo que na situação seria passível de intervenção.

A descrição do real nunca tem valor de prescrição sob a forma de um 'dado isso, então aquilo'; é por isso que o recurso à história tem sentido na medida em que a história tem por função mostrar que aquilo que é nem sempre foi, isto é, que há sempre uma confluência de encontros, azares, ao fio de uma história frágil, precária, em que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem evidentes. Aquilo que a razão dá como necessário, é perfeitamente passível de ser objeto de uma história pela qual se pode encontrar as redes de contingência de onde emergiu; o que não quer dizer que as formas de racionalidade eram irracionais; isso quer dizer que elas repousam sobre um fundo de prática humana e de história humana, *e porque essas coisas foram feitas, elas podem, à condição de que nós saibamos como elas foram feitas, serem desfeitas*. (Foucault, 1994g, p. 449, grifo nosso)

Fornecer uma prescrição direta, ao contrário do que pode parecer, fugiria, para Foucault, ao escopo do diagnóstico pois reintroduziria um elemento de causalidade estrita que ele parece a todo custo querer eliminar. Seu objetivo é, fundamentalmente, o de construir um modelo de inteligibilidade, e não exatamente prescrever o rumo de ação que deve necessariamente ser tomado. O diagnóstico informa a decisão, mas permite uma considerável margem de escolha, inclusive a escolha de desconsiderá-lo. Para um determinado

diagnóstico, múltiplas formas de intervenção poderiam estar à disposição. Voltando à analogia com a medicina, no caso de uma doença, por exemplo, podem ser oferecidos múltiplos tratamentos que, por sua vez, podem ser escolhidos considerando outras questões inclusive que estão para além do escopo do diagnóstico. Pode-se até mesmo optar por não passar por tratamento algum. Não há, necessariamente, uma transição direta entre diagnóstico e curso de ação. O passo de um ao outro não pode ser dado sem uma mediação que Foucault parece localizar em uma liberdade e um desejo de liberdade pressuposto em relação aos sujeitos.

Por outro lado, o fato de um diagnóstico não conter, ou não precisar conter, em si, uma prescrição que determine o curso de ação a ser tomado, não significa que ele seja desprovido de uma dimensão prática. Um diagnóstico não pode ser desconectado do interesse prático que o motivou e que lhe é inerente. Na verdade, talvez seja pertinente fazer uma separação entre um interesse prático, relativamente externo ao diagnóstico e, por outro, um interesse teórico, propriamente interno ao diagnóstico. Enquanto o primeiro, o interesse prático, aponta para a finalidade última em virtude da qual o diagnóstico foi necessário antes de mais nada, o segundo, o interesse teórico, diz respeito, mais especificamente, ao seu aspecto cognitivo. Voltando ao exemplo da guerra, enquanto o interesse prático é, obviamente, vencer a guerra, o interesse teórico do diagnóstico é o de fazer a melhor avaliação possível das forças e fraquezas do adversário. Como se pode perceber, esse interesse prático, antes de mais nada, é também um interesse na realização do melhor diagnóstico possível em termos teóricos. Enquanto empreendimento teórico, o diagnóstico cumpre um papel tático determinado por um interesse prático mais geral.

Normalmente se imagina que o interesse distorce a capacidade teórica porque com ele se arriscaria a projetar preferências subjetivas sobre o objeto interpretado. Porém, esse não é sempre o caso. Há ocasiões em que o máximo interesse subjetivo requer a máxima capacidade de objetivação. O exemplo da guerra é claro nesse sentido pois não parece haver situação em que o interesse seja mais unilateral. A vitória na guerra depende da avaliação mais precisa e mais objetiva possível do adversário. Ou seja, há um interesse prático no interesse teórico. Portanto, a realização da dimensão prática do diagnóstico depende da realização de sua dimensão teórica. Não seria razoável imaginar que, em um contexto de guerra, alguém ganharia alguma coisa ao idealizar a posição inimiga apesar de sua preferência subjetiva em vencer a guerra. A possibilidade de vencer a guerra é, nessa situação, tanto maior quanto mais elevada for a precisão teórica do diagnóstico acerca da posição contrária. Diferentemente do que normalmente se costuma imaginar a respeito das relações entre interesse e objetividade, portanto, no caso da atividade de diagnóstico, eles não são conflitantes, ao contrário, se informam mutuamente.

Com base nessa aproximação do problema, é possível especificar algumas características gerais do conceito de diagnóstico: em primeiro lugar, ele possui uma *dimensão teórica* na medida em que se configura como um modelo de inteligibilidade; em segundo lugar, ele possui uma *dimensão prática* na medida em que cumpre um papel tático no interior de uma estratégia pré-definida; em terceiro lugar, ele faz confluir interesse prático e interesse teórico, já que, nele, ambos não se opõem, mas se informam mutuamente e necessariamente. Do ponto de vista do diagnóstico, portanto, pode-se dizer que uma atividade de conhecimento que não busque operar uma intervenção

sobre a realidade é vazia, ao passo que a intervenção sobre a realidade sem atividade de conhecimento é cega.

1.10 Afinal, de que justificação carece a genealogia?

Apesar de relutar quanto a justificar suas obras ou seu engajamento político em termos morais positivos e gerais (seja pela definição de certos valores, seja pela enunciação de uma situação ideal), Foucault nunca se privou de justificá-las em termos teóricos situados e deixou claro que sua preferência por certos temas estaria vinculada a interesses estritamente pessoais. O que gostaria de defender é que isso não implica de modo algum que o “diagnóstico” elaborado em seus trabalhos seja enviesado. Se as considerações sobre a atividade de diagnóstico elaboradas acima fizerem sentido, então obras como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* deveriam ser criticamente analisadas a partir do modo como elas justificam a si mesmas em termos teóricos. É muito possível que o engajamento político do seu autor se dê por razões estritamente biográficas sem que isso torne seu trabalho teórico inválido ou elimine o seu potencial “crítico”. As razões dadas nesse âmbito de justificação não precisam ser baseadas em uma doutrina moral unificada. Elas podem ser, inclusive, apenas teóricas, como, por exemplo, provar que uma determinada pressuposição está errada. Se o esforço de tentar provar o erro não é fundamentado moralmente, isso não significa que a prova ela mesma não valha enquanto prova. Se, no caso de uma luta política, o diagnóstico mostra que o inimigo não está ali onde se imaginava,

mas em outro lugar, ele já cumpre sua função e, enquanto tal, já está justificado²⁵.

Se assumirmos que em seus livros Foucault não tinha de fato a intenção de “fazer a lei” para o engajamento político, mas simplesmente contestar teses e pressuposições muito específicas, então eles cumpririam sua tarefa e se justificariam apenas sendo bem-sucedidos nessa contestação precisa. Se em *Vigiar e punir* se tratava de questionar a tese segundo a qual o fim da tortura e a emergência da forma-prisão e da pena privativa de liberdade como principal medida de punição representaria um progresso civilizacional carreado pelo humanismo esclarecido (Foucault, 1975, pp. 87-122), em *A vontade de saber* se tratava de contestar, por um lado, a “hipótese repressiva” segundo a qual a história do vínculo entre sexualidade e poder no Ocidente corresponderia à história de sua repressão, e, por outro, a tese correlativa de que a liberação sexual significaria a emancipação social e a libertação da subjetividade de todo constrangimento (Foucault, 2010, pp. 21-59). Pode-se dizer, portanto, que o rechaço da “hipótese repressiva” em *A vontade de saber* não se dá exatamente por ela ser “boa” ou “ruim”, mas porque ela, segundo o diagnóstico de Foucault, está errada. É claro, como se vê, que o livro não explica os motivos pelos quais algo estar “errado” é uma coisa “ruim” e que a verdade é uma coisa “boa”, mas, de fato, o livro nunca se propôs a isso. Cobrar isso seria o mesmo que pedir a um médico que toda vez que fosse fazer um diagnóstico explicitasse os motivos pelos quais é importante se preocupar com a saúde. Mais estranho ainda seria desqualificar o diagnóstico porque não se ofereceu uma fundamentação da importância de diagnósticos em geral. E é claro,

²⁵ Prova disso é que o mesmo se esse acerto for um caso de “sorte epistêmica”, ele não deixa de ser acerto.

por outro lado, que se o médico deixasse de fazer diagnósticos e passasse a elaborar um tratado sobre diagnósticos, ele deixaria de ser um médico e passaria a ser um filósofo da medicina. Obviamente, se o diagnóstico em si é problemático ou não é uma questão interna, e não algo que possa ser atribuído a sua ausência de fundamentação moral explícita.

Assim, o diagnóstico não precisa de uma fundamentação última que lhe seja externa, mas apenas de uma justificação interna suficiente. A justificativa expressa nos livros de Foucault, portanto, pode contar como uma justificativa suficiente (que não precisa ser moral) para as posições ali tomadas. Ela não carece de uma suplementação advinda de uma fundamentação normativa como reivindicado por Habermas. Nesse sentido, para contestar a validade das conclusões de uma obra como *Vigiar e punir*, por exemplo, não basta um rechaço de princípio que parta da ausência de fundamentação moral. Seria preciso, ao contrário, apresentar um outro diagnóstico, um que forneça uma melhor compreensão acerca do objeto, do fenômeno, do processo ou da situação observada.

Em suma, parece difícil eliminar a impressão de que as críticas dirigidas por Habermas à Foucault repousam em um argumento *ad hominem* que cobra uma coerência entre vida e obra. Ele quer apontar um aparente descompasso entre as obras de Foucault e sua atuação política. Mas a própria teoria de Habermas acerca da relação entre conhecimento e interesse fornece subsídios para afirmar que essa incoerência não é suficiente para rejeitar as investigações genealógicas e que, portanto, estas deveriam antes ser examinadas *em si mesmas*, algo que Habermas não faz. Claramente, Habermas não quer apenas rejeitar um ou outro livro de Foucault, mas a crítica genealógica como um todo. Se esta for compreendida como atividade

de diagnóstico, porém, suas objeções tornam-se irrelevantes pois, que exista um “interesse” por parte da genealogia enquanto atividade teórica, não a torna necessariamente “relativista”. Ao contrário, esse interesse pode muito bem exigir objetividade. Do mesmo modo, que uma história seja “interessada” em questões atuais não implica que ela seja “presentista” e projete sobre o passado uma visão contaminada pelos preconceitos presentes. Por fim, a dimensão “normativa” da crítica genealógica pode muito bem ser “críptica”, “escondida”, pois inscrita imanentemente na forma da teoria, sem que isso comprometa a teoria em si mesma e seus resultados. Se essas acusações de Habermas se aplicassem, então a própria ciência seria impossível pois, nos seus próprios termos, simplesmente não há atividade de conhecimento que não seja interessada. Obviamente, nada disso faz também com que os trabalhos de Foucault não possam ser criticados e mesmo refutados. Mas a maneira de fazê-lo não é aquela operada por Habermas.

Com essa discussão pretendi também mostrar que é possível rejeitar as objeções de Habermas sem, por um lado, comprometer o estatuto teórico da genealogia e minar sua dimensão cognitiva em prol de uma compreensão estética. Ao mesmo tempo, isso não significa dizer que a genealogia se confunde com um “descritivismo” que pretende operar de forma neutra. O aspecto cognitivo e o aspecto prático não são contraditórios entre si e, na verdade, podem muito bem se reforçar mutuamente. Ao mesmo tempo, que Foucault assuma ou não uma postura “sensitiva” em termos meta-éticos, me parece, é algo totalmente irrelevante no que diz respeito à avaliação de seus diagnósticos porque a consistência destes é algo que deve ser examinado internamente. Dito isso, portanto, me parece que uma compreensão da genealogia como um “modelo” de teoria crítica

deveria necessariamente tomá-la como uma atividade de diagnóstico nos termos aqui definidos. Do mesmo modo, a sua avaliação deveria repousar antes de mais nada na qualidade do diagnóstico elaborado, e não em outra coisa qualquer.

Genealogia, um modelo de teoria crítica?

2 A teoria do poder como filosofia social

2.1 Introdução

A acusação de que a crítica genealógica é problemática em termos normativos está intimamente ligada a uma interpretação daquilo que se costuma chamar de “teoria do poder” de Foucault. Essa teoria é, sem dúvida, o grande problema para Habermas, especialmente em razão de sua aparência totalizante. A partir dela, Foucault teria reduzido a história do Ocidente à sucessão de ciclos de dominação e rejeitado a modernidade como uma ordem de poder generalizada na qual a ciência moderna figuraria como mero instrumento de poder. As ciências, para Foucault, segundo Habermas, “constituíam o *médium* mais eficaz da nova violência disciplinadora que domina a modernidade” (Habermas, 2000, p. 344). Tal redução só seria possível porque suas investigações se apoiam em um conceito paradoxal de “poder” cuja origem remete a uma versão naturalizada do conceito nietzschiano de “vontade de potência”, tomado como uma espécie de “síntese objetiva” estruturante do mundo social e princípio explicativo dos fatos históricos. Com isso, nos termos de Habermas, Foucault se permitiria “um conceito de social absolutamente a-sociológico” entendido como “prática de poder”, isto é, como “influência violenta e assimétrica sobre a liberdade de movimento dos outros participantes da interação” (Habermas, 2000, p. 340).

O conceito de “poder” não é problemático apenas para Habermas. Nancy Fraser, por exemplo, afirma que Foucault “adota um conceito de poder que não lhe permite condenar nenhum traço censurável das sociedades modernas ao mesmo tempo em que sua retórica trai a convicção de que essas sociedades são completamente vazias de aspectos redentores” (Fraser, 1989, p. 33). A “teoria do poder” pressuposta pela crítica genealógica impediria que ela seja tomada como uma forma de “crítica” propriamente dita pois excluiria de antemão a possibilidade da interação livre entre indivíduos. Ao fim e ao cabo, ela se revelaria incapaz de distinguir entre relações de dominação e relações de liberdade.

Assim como Habermas e Fraser, Axel Honneth também localiza problemas graves na “teoria do poder” de Foucault. Ao tentar extrair o conceito de “ação” que, segundo ele, subjaz à “filosofia social” de Foucault, Honneth (1991) defende que este concebe, em primeiro lugar, i) o “social” a partir do modelo da luta estratégica entre atores (ao modo de Hobbes), em segundo, ii) a “sociedade” como o resultado agregado estabilizado da luta social que engendra um “regime de poder” (sendo “regime de poder” *qua* “sociedade”) e, em terceiro, iii) a “história da sociedade moderna” como um processo de incremento de formas anônimas de dominação social por meio de mecanismos microfísicos cada vez mais sofisticados.

Para Honneth, tanto quanto para Habermas e Fraser, essa filosofia social pressuposta pela crítica genealógica não fornece os meios adequados para uma análise das formas de integração nas sociedades capitalistas avançadas. Ao reduzir o “social” ao simples conflito estratégico por poder, Foucault, apesar de chamar atenção com boas razões para o aspecto “agonístico” da vida humana, deixaria de fora a dimensão da interação comunicacional explicitada por

Habermas na *Teoria do agir comunicativo*. Tendo em vista esse conceito limitado do “social”, reduzido à “guerra de todos contra todos”, ele não pode conceber outra coisa que não a intensificação da dominação como aquilo que mantém a coesão social. Honneth também não perde a oportunidade de apontar para o “criptonormativismo” dessa “teoria do poder”. Nos termos dele, “o quadro dos estudos históricos de Foucault está assentado em convicções morais para as quais [...] uma validade universal precisaria inevitavelmente ser reivindicada” (Honneth, 1991, p. xxvi). Porém, não se encontram nem mesmo esboços de uma fundamentação dessas convicções. Como se vê, não é possível tomar a acusação de que a crítica genealógica padeceria de um déficit de fundamentação normativa desconectada da interpretação segundo a qual ela estaria apoiada em um conceito de “social” empobrecido, reduzido a relações de dominação.

2.2 Uma leitura padrão das obras de Foucault?

Colin Koopman sugere que a interpretação habermasiana estaria baseada em uma espécie de leitura padrão das obras de Foucault segundo a qual elas ofereceriam uma imagem da progressiva assimilação da sociedade moderna por uma forma de vontade de poder dominadora e insidiosa que deixa pouco ou nenhum espaço para a liberdade (Koopman, 2010). Nessa linha, as acusações costumam girar em torno da negação da liberdade em favor da rigidez de uma “estrutura de saber” ou de um “regime de poder” que, ao fim e

ao cabo, seria em si mesma contraditória. A partir dessa “leitura padrão”, a *História da loucura*, por exemplo, é normalmente apresentada como a exposição da história da supressão e da condenação da loucura pela razão, que, ao final, revela “um desejo romântico de ver a loucura como uma fonte infrarracional de uma verdade fundamental” (Gutting, 1989). Do mesmo modo, *Vigiar e punir* é interpretado como a exposição da maneira pela qual uma forma insidiosa de poder progressivamente passou a estruturar a sociedade moderna, “docilizando” os indivíduos, enredando-os em uma rede ultrassofisticada de dominação. O mesmo esquema vale para o primeiro volume da *História da sexualidade*, sobretudo para seu capítulo final, em que se sugeriria a aparição de uma nova forma impessoal de dominação, que Foucault chamou “biopoder” e cujo objeto é a própria vida biológica. A maneira como Nancy Fraser reconstrói a narrativa das obras de Foucault é exemplar nesse sentido. Nos termos dela, Foucault narra a história da sociedade moderna como se segue:

No início do período moderno, instituições disciplinares fechadas, como as prisões, elaboraram uma variedade de mecanismos para a fabricação e a subjugação de indivíduos como objetos epistêmicos e alvos do poder. Essas técnicas tinham por objetivo a remodelação dos desviantes como corpos dóceis e úteis a serem reinseridos na máquina social. Mais tarde, essas técnicas foram exportadas para além dos confins das instituições nas quais nasceram e se tornaram a base para estratégias globais de dominação que visam a administração total da vida. Vários discursos que aparentemente foram opostos a estes regimes, de fato, funcionaram como seu suporte

através do mascaramento do seu verdadeiro caráter.
(Fraser, 1989, p. 28)

Essa redescritção feita por Fraser não estaria exatamente errada, mas seria, para Koopman, unilateral porque, no que diz respeito às técnicas de poder, em primeiro lugar, não se trata de mera “subjugação”, e, em segundo, não se trata de uma “administração total da vida”. Ele nota ainda como “pensadores que se veem usualmente como sendo opostos uns aos outros – como Habermas e Derrida – se alinham contra Foucault nos mesmos pontos e desenvolvendo os mesmos pressupostos” (Koopman, 2010, p. 549). Contra Foucault normalmente se reivindica que existe espaço para o exercício da liberdade e que, ao contrário daquilo que ele afirmara, a dominação total não teria ocorrido, seja porque a irracionalidade não pode ser excluída pela razão, diria Derrida, seja porque, apesar de tudo, a razão não se transmutou em completa irracionalidade, diria Habermas. A interpretação de Habermas, assim como a de Fraser e Honneth, se adequa perfeitamente a esse padrão e parece ser a partir dele que suas objeções fazem sentido. Koopman sugere que essa “leitura padrão” tende a interpretar Foucault esquematicamente à luz da “teoria da racionalização social” de Max Weber (Koopman, 2010). Essa sugestão é extremamente interessante pois permite enxergar os motivos que, a meu ver, levam Habermas, Honneth e Fraser a tratar as obras de Foucault, sobretudo a *História da loucura*, *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, em paralelo com a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer (Cook, 2013; Fraser, 1989; Honneth, 1986; Habermas, 2000).

Para esses Habermas, Honneth e Fraser, aquilo que está em jogo para a Teoria Crítica parece ser, em última instância, justamente a

maneira correta de ler aquele processo de “racionalização” descrito por Weber. Enquanto Adorno, Horkheimer e Foucault acentuariam a face “negativa” desse processo, como desenvolvimento e expansão das formas de dominação, eles, Habermas, Fraser e Honneth, querem salvar sua face “positiva”, como processo de expansão da liberdade. A “teoria da racionalização” de Weber funciona, assim, como uma espécie de “lente” a partir da qual esses autores olham, não só para a própria tradição, mas também para as teorias “concorrentes”, que eles procurarão superar através de uma reformulação dos pressupostos teóricos redutores não só de Adorno, Horkheimer e Foucault, mas também de Weber, Durkheim, Marx, Nietzsche, Hegel, Rousseau e Hobbes – os “clássicos da filosofia social” (Saar, 2010) – a fim de abrir espaço para uma concepção mais complexa do “social”.

2.3 A teoria da racionalização social como cerne da Teoria Crítica

À luz da “teoria da evolução social” de Weber, as sociedades modernas seriam caracterizadas por um processo de diferenciação das “esferas de ação”. Porém, historicamente, Weber verifica uma espécie de expansão progressiva da forma de racionalidade característica da “ação racional com respeito a fins”, a “racionalidade estratégica”, na terminologia de Habermas, para as outras esferas sociais. A “modernização”, portanto, corresponderia, nos termos de Weber, por um lado, à “diferenciação” da razão no interior das esferas sociais e,

por outro, ao espriamento da racionalidade estratégica para outras esferas, sobretudo, para a esfera política, isto é, sua “racionalização”. Isso significaria que as decisões políticas nas sociedades modernas passariam a ter cada vez mais por base, não um princípio normativo acerca daquilo que a sociedade deveria ser, mas o cálculo racional. O resultado é uma espécie de “congelamento da política” reduzida a mera discussão acerca da alocação de recursos. Produz-se, então, uma peculiar inversão entre fins e meios na medida em que, ao ser introduzido na política, o cálculo racional deixa de ser um meio para a realização de certos fins e se transforma em um fim em si mesmo. Ou seja, a “eficiência” se transforma em um princípio que orienta a própria tomada de decisões políticas, e não mais simplesmente regula a utilização dos meios de implementação dessas decisões.

Para Habermas, a *Dialética do esclarecimento* pode ser entendida como a radicalização desse diagnóstico weberiano. Segundo ele, Adorno e Horkheimer teriam identificado a introdução da forma estratégica de racionalidade não apenas na esfera política, mas em todos os âmbitos da vida social. Eles “expandem a razão instrumental em uma categoria do processo histórico global da civilização como um todo, isto é, eles projetam o processo de reificação para um tempo anterior ao surgimento do capitalismo no início da modernidade até o verdadeiro começo da hominização” (Habermas, 2002, p. 366). Nesses termos, a racionalização é entendida como o processo pelo qual, no mundo ocidental, a razão instrumental, que estrutura a ciência, é amplamente difundida, por um lado, tornando-se cada vez mais refinada e, por outro, expandindo-se para todas as esferas da vida social ao substituir os valores tradicionais e as emoções como princípio motor da ação social.

Habermas procura atualizar a problemática da “racionalização social” sem reduzi-la a um processo de dominação como teriam feito Adorno e Horkheimer. Em *Técnica e ciência como ideologia* (2011b [1968]) ele reformula o conceito weberiano de “racionalização” através de um movimento que tenta romper com o vínculo entre razão e opressão (que seria característico da obra de Adorno e Horkheimer) para retomar um sentido positivo de “racionalização”. A reformulação de Habermas visa, pode-se dizer, salvar a noção de “racionalização”. Para tanto, ele distingue entre i) “racionalização das interações simbolicamente mediadas”, orientadas por normas sociais definidas intersubjetivamente, que carregam consigo “expectativas recíprocas de comportamento” dada a “internalização de papéis sociais” tendo em vista a “manutenção das instituições”, e ii) a “racionalização dos sistemas de ação racional com respeito a fins (ações instrumentais e ações estratégicas)”, regida por “regras técnicas” dadas independentemente de um contexto linguístico, definidas por “prognósticos e imperativos condicionais” e adquiridas pela “aprendizagem de habilidades e qualificações” com a função de fornecer “soluções de problemas”. Enquanto a racionalização das interações simbolicamente mediadas apontaria para a “emancipação” e a “individação” através da “expansão da comunicação livre de dominação”, a racionalização do sistema de ação racional com respeito a fins apontaria para o “aumento das forças produtivas” através da “expansão do poder de disposição da técnica” (Habermas, 2011b, p. 92). De modo geral, portanto, a racionalização social, para Habermas, diz respeito ao incremento da capacidade de ancorar racionalmente a conduta nas diversas esferas da sociedade. Isto significa que, em um “mundo da vida” racionalizado, as interações não

são determinadas por normas impostas, mas pelo entendimento comunicativamente mediado (Cook, 2004, p. 78).

Habermas opera, portanto, uma “releitura da releitura” do diagnóstico weberiano feita por Adorno e Horkheimer, sustentando a necessidade de se reconhecer uma forma de racionalidade que dê conta das condições de possibilidade do processo de diferenciação da razão ela mesma. Essa forma será por ele definida com “racionalidade comunicativa”. Ao contrário da racionalidade “estratégica”, que possui como *telos* a maximização da eficiência via cálculo, a racionalidade “comunicativa” possui por *telos* o “entendimento mútuo” entre os atores engajados no processo de comunicação e, desse modo, subjaz ao próprio processo de integração social. Por trás de toda ação social existe um “pano de fundo de consenso” que permite que as ações dos atores envolvidos sejam dotadas de sentido. Assim, toda ação, mesmo a ação estratégica, mesmo a disputa, pressupõe um entendimento mútuo, um acordo, cujo suporte é a “racionalidade comunicativa” que, portanto, possui uma primazia sobre as outras formas de racionalidade. É essa primazia da racionalidade comunicativa que permitirá a Habermas sustentar que nela reside a possibilidade de emancipação social, agora redescrita nos termos de uma “comunicação livre de coerção”.

A introdução da racionalidade comunicativa permite que Habermas trace um diagnóstico acerca do processo de evolução social distinto daquele de Adorno e Horkheimer. Na sua visão, estes autores teriam uma visão unilateral da história das sociedades modernas já que reduziriam a razão à sua forma “instrumental”. Portanto, toda “ação social” seria “ação instrumental”. Esse processo de evolução, para Habermas, tem um caráter duplo. Em primeiro lugar, diz respeito à diferenciação das esferas de valor possibilitado pela racionalidade

comunicativa e apenas subsidiariamente, em segundo lugar, como tendência das sociedades modernas, à expansão da racionalidade estratégica para as outras esferas valorativas de ação. Somente essa segunda dimensão da racionalização social teria efeitos deletérios. A primeira dimensão, por sua vez, é carreadora da expansão das liberdades e, nesse sentido, deve ser resguardada. Esse diagnóstico permitirá a reformulação da teoria crítica da sociedade ancorada, agora, na “racionalidade comunicativa”. A “ação comunicativa”, entendida como aquela orientada para o entendimento mútuo entre os participantes em um contexto livre de coerção, se torna, assim, ponto de sustentação, meio e fim da crítica social.

Com essa reformulação, a “teoria da racionalização social” passa a ser central para o modo como Habermas e, na sua esteira, Fraser e Honneth, compreendem, não só a si mesmos, mas a própria tradição na qual se inserem. Mais do que qualquer outra coisa, é a reformulação do problema da racionalização que permite que esses autores se diferenciem da primeira geração da Teoria Crítica alemã. Correlativamente, é a partir dela, também, que eles procurarão interpretar a obra de Foucault, e dela se diferenciar. A tentativa de ler a obra de Foucault como uma reformulação negativa e totalizante da “teoria da racionalização social” encontra sua versão mais explícita e elaborada em *Crítica do poder*, de Honneth.

2.4 A teoria do poder como teoria da ação

Em *Crítica do poder*, Honneth descreve a “teoria do poder” de Foucault como uma “teoria social” pautada em um conceito de “social” reduzido ao conflito estratégico, ao modo da teoria social de Hobbes. À luz dessa “redescritção”, obras como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* aparecem como uma interpretação geral da história da cultura ocidental na qual Foucault teria levado às últimas consequências sua pretensão de realizar uma “história guiada por uma teoria do poder” (Honneth, 1991, p. 178).

2.4.1 A dissolução da “Dialética do esclarecimento”

Segundo Honneth, *Vigiar e punir* pode ser lido como uma dissolução negativa da *Dialética do esclarecimento* realizada nos termos da “teoria dos sistemas”. Foucault apresentaria, nessa obra, a forma como os sistemas sociais se “funcionalizaram” tendo em vista um impulso de “mais poder”. A essa “funcionalização”, corresponde o esgotamento da liberdade individual e a anulação da subjetividade na medida em que as ações humanas se reverterem em movimentos mecânicos operados por “corpos docilizados”. Uma vez que essa “teoria do poder” tem por base uma visão unilateral acerca daquilo que vem a ser a “ação social”, reduzida à “ação estratégica”, que ao final acaba por conceber os sujeitos como meros autômatos, a “teoria

social” de Foucault, assim como aquela que estava na base da obra de Adorno e Horkheimer, para Honneth, não forneceria um marco teórico adequado para se pensar o processo mais amplo de “integração” e “racionalização” social pois só consegue enxergar nele a expansão da dominação. Ou seja, uma vez que a crítica genealógica reduziria o “social” à guerra por “poder”, a conclusão da investigação não poderia ser outra senão a expansão da dominação. O problema de Foucault, portanto, assim como de Adorno e Horkheimer, seria o de ter adotado um ponto de partida equivocado, um conceito de “social” empobrecido e deficitário.

Ao conceber o “social” como “conflito acional estratégico”, Foucault deixaria em aberto, segundo Honneth, três questões. Em primeiro lugar, em suas investigações históricas, ele não conseguiria distinguir entre “poder social sobre sujeitos” e “poder instrumental sobre objetos” pois os sujeitos são “objetificados” pelo poder (Honneth, 1991, p. 151). Em segundo lugar, ele não deixaria claro se “a causa que antecede a situação elementar de luta seria o interesse individual ou coletivo em princípio incompatível”, como em Hobbes, ou se “a incompatibilidade mútua dos interesses é dada por certas condições históricas”, como em Marx. Segundo Honneth, alguns comentários de Foucault sugeririam a primeira opção, isto é, “a asserção, remanescente em Hobbes, de um estado original de luta de todos contra todos” (Honneth, 1991, p. 157). Em terceiro lugar, para Honneth, a redução do “social” ao conflito estratégico faz com que as normas morais funcionem como mera “superestrutura legitimadora” pois não podem cumprir um papel significativo no processo de integração social tendo em vista que Foucault nega a possibilidade de uma ação motivada por um acordo racionalmente estabelecido (Honneth, 1991, p. xxvi).

Assim, a grande questão para Foucault seria explicar “como um sistema de posições de poder mutuamente interconectadas, *i.e.*, uma ordem de dominação, pode emergir de um processo de conflito estratégico entre atores” (Honneth, 1991, p. 157). Como uma ordem de dominação pode se estabilizar se não há nada que dê “liga” ao emaranhado infinito de ações individuais?²⁶ O objetivo fundamental de Foucault seria, portanto, o de “entender a formação e a reprodução de estruturas complexas de poder apenas na base de um modelo estratégico de ação” (Honneth, 1991, p. 158). Assim, um “sistema de poder” emergiria como um processo em que certas posições se consolidam circunstancialmente ao conectar-se como uma “rede”, em um “sistema sem centro” (Honneth, 1991, p. 158). Um “regime de poder”, portanto, para Foucault, “não é nada além de uma junção momentânea de resultados similares de ações em diferentes locais de um contexto da vida social” (Honneth, 1991, p. 158). Para Honneth, porém, este modelo que concebe a emergência da ordem social a partir das relações estratégicas locais da vida cotidiana (o cerne da “microfísica do poder”), apresenta um problema grave: “se a sociedade é pensada exclusivamente como um nexo de ações de tipo estratégico,

26 Segundo Honneth: “a emergência do poder social pode ser estudada no nível elementar das ações-situações nas quais sujeitos com objetivos que competem se encontram e lutam para atingir seus fins. O poder social, admite-se, portanto, não corresponde às confrontações estratégicas elas mesmas, mas é, antes de tudo, o resultado do fato de que um dos sujeitos que competem consegue encerrar a disputa em seu favor. A ‘repetição constante’ de tais conflitos diretos significa que o poder situacionalmente adquirido não está estabilizado de modo conclusivo na regulação da interação social, em instituições estabilizadas, mas antes, permanece dependente de uma confirmação em situações elementares de luta social. Cada sociedade está em um constante e, em princípio infindável, estado de guerra, na medida em que é entendida apenas como um nexo de relações estratégicas entre indivíduos ou atores coletivos” (Honneth, 1991, p. 156).

como os resultados da ação alcançados situacionalmente são temporariamente estabilizados e então conectados a um sistema de resultados de ação estabilizados em outros lugares?” (Honneth, 1991, p. 160).

2.4.2 O problema hobbesiano

Explicar essa “estabilização do regime de poder” representaria especialmente um problema para Foucault tendo em vista sua recusa das abordagens que lançam mão da ideia de “ideologia” ou que se baseiam na simples coerção através do uso da força. Além disso, como dito, “seu modelo de ação não tem espaço para a existência de um acordo normativo” que dê “liga” ao “regime de poder” (Honneth, 1991, p. 162). Ao conceber as normas morais como “mera superestrutura legitimadora”, Foucault não pode apelar para a dimensão do reconhecimento de um consenso mútuo normativamente alcançado (Honneth, 1991, pp. 160-161). Assim, o problema da cessação, ainda que momentânea, da luta infinita de todos contra todos, colocado por Talcott Parsons reapareceria em Foucault (Honneth, 1991, p. 163).

A saída de Foucault para esse “problema hobbesiano” da estabilização de uma ordem social que tende a desestabilizar-se seria, segundo Honneth, afirmar que “uma ordem de poder [...] pode reduzir sua própria instabilidade através do emprego de meios cada vez mais efetivos tecnicamente para a preservação do poder” (Honneth, 1991, p. 164). A crítica genealógica terá, desse modo, segundo Honneth, a tarefa de investigar como estratégias de sofisticação e intensificação da dominação se desenvolvem. A tese de Foucault seria a de que, nas sociedades modernas, teria emergido um novo tipo de poder que passa a ter um aspecto não apenas “negativo”, como no caso do

emprego da violência e da ideologia, que, por definição, fariam com que os sujeitos abdicassem de seus próprios objetivos egoísticos, mas também “produtivo”, o “biopoder”, que produziria os próprios desejos, anseios e carências individuais garantindo, assim, a coesão social (Honneth, 1991, pp. 164-165).

Embora, para Honneth, a caracterização do que viria a ser tal aspecto positivo do poder é feita de modo insuficiente, ele poderia ser tomado como a “capacidade de criar normas de conduta” (Honneth, 1991, p. 166). O conceito de “norma”, porém, também permanece muito vago segundo ele. Mesmo assim, esse conceito deveria ser associado à categoria do “corpo” para que se entenda a questão da “produtividade do poder”. Foucault apresentaria uma “convicção naturalista” de que o que deve ser levado em conta não são “os modos culturais de pensamento”, mas “a expressão corporal da vida”, que as sociedades precisam controlar para se estabilizar (Honneth, 1991, p. 167). Portanto, “a capacidade de integração de uma sociedade” se expressa no modo como ela é “suficientemente capaz de coordenar os comportamentos corporais” (Honneth, 1991, p. 167). As técnicas modernas de poder não só coordenariam os gestos corporais, como também os produziria sistematicamente (Honneth, 1991, p. 167). Assim, “as mais variadas práticas” são tomadas pela forma moderna de poder como “os movimentos motores e gestuais de indivíduos forçados ao automatismo cego [...] e treinados para o trabalho produtivo” (Honneth, 1991, p. 168). Isso seria aquilo que Foucault chamou de “disciplina”. A história da modernização da Europa é tomada como esse processo de “disciplinamento dos corpos”, em um sentido exclusivamente físico, e de aperfeiçoamento gradativo das técnicas de controle corporal (Honneth, 1991, p. 168).

A estabilização da ordem de dominação torna-se possível com a articulação desses três conceitos fundamentais: “corpo”, “norma” e “conhecimento”. O modelo de Foucault funcionaria, para Honneth, da seguinte maneira:

O conhecimento sistemático sobre os modos de ação e os processos corporais humanos (sociologia, medicina, pedagogia, psicologia, etc.) é produzido através de procedimentos adequados de extração da informação (inquisição, confissão, interrogação, etc.). Esse conhecimento é então traduzido em práticas diretas de disciplina dos corpos (poder disciplinar) e do controle administrativo do comportamento (biopolítica). Obviamente, o sistema regulado de feedbacks no qual os processos simbólicos de produção do conhecimento são combinados com as operações práticas de controle do comportamento é interpretado, não de modo estático, mas no sentido de um processo de aprendizado cumulativo. Toda técnica aplicada para a manipulação e controle dos processos da vida humana expande, ao mesmo tempo, a base de informação do conhecimento científico, assim como todo insight adquirido nesses eventos através da pesquisa científica aumenta o escopo da manipulação para os procedimentos de disciplina e controle [...]. As estratégias modernas de uso do poder social são produtivas na medida em que são constantemente otimizadas de uma maneira reflexiva, assim como pelo fato de que elas sabem como aumentar a performance corporal do sujeito. (Honneth, 1991, p. 173)

O conhecimento científico, portanto, estaria vinculado à dimensão “social” da luta por poder. Desse modo, ao produzir

“normas” capazes de serem internalizadas de modo cada vez mais eficaz pelos sujeitos, o conhecimento seria instrumento útil ao desenvolvimento de novas e cada vez mais apuradas técnicas de dominação. Segundo Honneth, para Foucault, “os requerimentos de uma objetividade possível para o conhecimento científico são determinados pela meta da subjugação social dos indivíduos. Fora dessa relação estratégica, o conhecimento produzido metodologicamente não cumpre nenhum propósito específico” (Honneth, 1991, p. 170). O conhecimento, para Foucault, “apenas contribui no controle constante do oponente social” (Honneth, 1991, p. 171). Essa “conexão entre esforços de adquirir conhecimento teórico e ação estratégica” seria mais um daquelas coisas que Foucault faria de maneira muito imprecisa e superficial (Honneth, 1991, pp. 171-172). Como se não bastasse, para Honneth, ecoando Habermas, “o tipo de teoria do conhecimento proposta por Foucault como base para sua crítica da ciência o levaria à contradição de não mais ser capaz de justificar epistemologicamente sua própria atividade de pesquisa acadêmica” (Honneth, 1991, p. 172).

2.4.3 Foucault como “estágio reflexivo” da teoria crítica da sociedade

Ao fim e ao cabo, as análises da emergência dos “regimes de poder” feitas por Foucault seriam marcadas por uma ambiguidade irreconciliável. Ele não é capaz de explicar o “social” apenas como um campo de conflito estratégico de ações e se vê obrigado a apelar para um modelo sistêmico funcionalista guiado por um imperativo de

intensificação da dominação (Honneth, 1991, p. 201). “O modelo coercitivo de ordem social, no qual o conceito original de social como campo de luta social é transformado no conceito de uma rede de instituições sociais disciplinares” torna-se cada vez mais sofisticada (Honneth, 1991, p. 201).

Essa “redescrição” da obra de Foucault à luz do problema da “racionalização social” e a correlata tentativa de solucioná-lo através de uma reformulação do conceito de “social” como “campo de luta social”, permite a Honneth inseri-lo no interior da tradição da Teoria Crítica alemã. Nos termos de Foucault, segundo Honneth, o processo de “racionalização” pelo qual passaram as sociedades modernas assume sua feição mais radical e mais negativa já que ele é compreendido como a progressiva funcionalização da sociedade guiada por um imperativo de mais dominação. Longe de uma “superação da filosofia do sujeito”, as investigações de Foucault revelariam um compromisso com uma espécie de antropologia filosófica de matiz hobbesiana. A vontade de submissão do inimigo seria a verdadeira natureza do homem, que não visa outra coisa senão a submissão daqueles que estão ao seu redor. As formas modernas de conhecimento cumpriram um papel fundamental nesse processo na medida em que, através delas, controla-se de modo cada vez mais eficiente os “corpos” dos indivíduos pela criação de “normas” internalizadas. A “teoria da racionalização social” de Foucault aparece, desse modo, como a história do processo de domesticação dos indivíduos pela via do controle físico e biológico sobre o corpo.

Para Honneth, porém, todos os resultados obtidos por Foucault em suas investigações históricas não seriam mais do que a expressão de sua concepção reduzida do “social” entendido como conflito perpétuo entre indivíduos. Para superar as aporias desse conceito

unilateral do “social”, Honneth irá contrastar o modelo de Foucault com o modelo de Habermas segundo o qual o “social” é entendido como “interação comunicativa”. Para Honneth, ambos os modelos são igualmente redutores. Sua resposta será a de reivindicar uma síntese entre ambos através de um conceito de “social” entendido como “luta por reconhecimento”.

2.5 Sobre a interpretação de Honneth

Algumas objeções podem ser dirigidas a essa redescrição da crítica genealógica nos termos de uma “teoria da racionalização social” baseada em um conceito empobrecido do “social”. Em geral, costuma-se chamar a atenção para o fato de que, ao contrário daquilo que pressupõem Habermas, Honneth e Fraser, Foucault teria aberto espaço, ao menos na última fase de sua obra, para o domínio da subjetividade e reconhecido, inclusive, o fato de que os sujeitos se comunicam entre si (Foucault, 1994p, p. 223; Patton, 2014). O sujeito, para Foucault, não seria mero efeito passivo dos mecanismos de poder. Ao contrário ele seria plenamente capaz de oferecer uma resistência subjetiva. Por essa razão, “poder” e “dominação” não seriam a mesma coisa já que há “uma diferença entre defender que as relações de poder atravessam todo o tecido social, e dizer que a sociedade é completamente submetida a um impulso de mais-poder” (Hilário; Cunha, 2012, p. 182). Dizer que há “poder” não é o mesmo que dizer que “tudo é poder” como pressupõe esses autores. Portanto, Foucault não

teria um conceito redutor de “social” tal como acusam Habermas, Fraser e Honneth.

Ao imputar a Foucault a pretensão de desenvolver uma filosofia social cuja “teoria da ação” é deficitária, argumenta-se que a crítica genealógica oscilaria entre uma “teoria do ator racional” (microfísica) e um “funcionalismo determinista” (regime de poder). Nesse sentido, a “microfísica do poder” corresponderia a uma sociologia da ação individualista (*bottom-up*) que, ao fracassar em explicar a coesão social, salta para a perspectiva da estruturação funcionalista (*top-down*). Mas talvez o maior problema ou a maior dificuldade de interpretações como a de Habermas, Honneth e Fraser seja a de imputar a Foucault algo como um conceito de “social”. Isso porque seria possível argumentar que Foucault não possui, nem mesmo implicitamente, uma fundamentação em termos a-históricos do processo de integração social em geral, nem um conceito para se referir a esse processo de integração. Ao atribuir um conceito de “social” a Foucault, esses autores transformam o “poder” em uma condição original, “pré-histórica”, algo como o nexos pré-existente das relações entre indivíduos que é também, fora da história, a forma e o motor da integração social. “Poder” designaria algo como a sociabilidade em geral ela mesma, a gramática “ontogenética” das relações sociais. O “poder” seria, para Foucault, algo como o “ser bruto” do “social”. No entanto, seria possível dizer que o problema está, na verdade, no fato desses autores tentarem acessar o “social” como algo *pré-social* e, nesse sentido, também “pré-histórico”. Nesses termos, é possível dizer que é apenas porque se possui uma concepção *pré-social* de “social” que se pode, como faz Habermas, acusar Foucault de ter um conceito “a-sociológico” de “social”. Habermas, Honneth e Fraser parecem supor que o conceito de “poder” ocupa em Foucault o mesmo

lugar que aqueles de “trabalho” e “interação” na obra de Habermas, como transcendentais que presidem as condições gerais de reprodução da espécie. No entanto, é possível dizer que a genealogia não possui o “social” em geral como objeto, nem tem o objetivo de fazer uma história da sociedade em geral guiada por uma “teoria geral do poder” algo que Foucault negou por diversas vezes. Segundo ele:

Quando eu falo de relações de poder, de formas de racionalidade que podem regulá-lo e regê-lo, eu não me refiro a um Poder (com um grande P) que dominaria o conjunto do corpo social e que lhe imporia sua racionalidade. De fato, são relações de poder, que são múltiplas e que possuem formas diferentes, que podem funcionar nas relações de família, no interior de uma instituição, em uma administração, entre uma classe dominante e uma classe dominada, relações de poder que possuem formas específicas de racionalidade, formas que lhes são comuns. É um campo de análise, não se trata, de modo algum, de referir-se a uma instância única. [...] Se eu estudo as relações de poder, eu não faço a teoria do poder [...]. (Foucault, 1994g, p. 450)

Parece, assim, duvidoso afirmar que o “poder” seja, para Foucault, uma estrutura “ontogenética” do “social” tal como “trabalho” e “interação” para Habermas são condições ontológicas do desenvolvimento humano (Postone, 2014, pp. 294-297). Se esse fosse o caso, isso significaria que o conceito de “poder” permitiria traçar o desenvolvimento das sociedades e o processo de formação das identidades desde a sua raiz “pré-social” e a aposição historicista de Foucault encontraria problemas. Compreendida como o diagnóstico acerca dos modos de exercício do poder, a crítica genealógica não tem

por base uma “teoria do poder” a partir da qual ela pretende explicar o desenvolvimento das sociedades. Ao contrário, ela tem por objeto as próprias formas de poder inseridas em uma sociedade²⁷. São essas formas que ela procura compreender pela via da investigação histórica. O objetivo seria dar conta da lógica e da emergência de práticas de poder localizadas. Nesse sentido, a expressão “microfísica do poder”, por exemplo, tal como aparece em *Vigiar e punir*, não designa o comprometimento com uma visão sociológica *bottom-up*, na qual os indivíduos, como simples corpos atomizados, são uma realidade fundamental prévia e as instituições sociais o resultado agregado de embates aleatórios. A rigor, a expressão “microfísica do poder” parece designar aquilo que Foucault chama de “tecnologia política dos corpos” ou, ainda, simplesmente, “poder disciplinar” (Foucault, 1975, p. 28). Desse ponto de vista, é antes o próprio “poder disciplinar” que possui uma visada “microfísica” e foi ele quem descobriu que o poder precisa operar sobre os corpos dos indivíduos, e não Foucault ele mesmo. Foucault, por sua parte, estaria apenas recompondo a lógica das práticas disciplinares a partir da massa de “ditos e não ditos”, textos e objetos, que são produto dessas práticas.

Correlativamente, parece equivocado afirmar que a crítica genealógica tenha qualquer necessidade de pressupor algo como o “corpo” como uma realidade ontológica prévia (Malabou, 2012) que sustenta as investigações e que levaria a um “fisicalismo” como sugerido por Habermas. Isso porque o “corpo” é antes o objeto do próprio “poder disciplinar” entendido exatamente como “tecnologia política dos corpos”. É o “poder disciplinar” que encontra no “corpo” sua pedra de toque. É ele quem constrói o “corpo” como objeto de

27 Ou seja, tratar-se-ia de uma abordagem “ideográfica”, e não “nomotética”.

saber, como algo passível de ser “moldado”, “domesticado”, “docilizado”, “controlado” e reconhece que, para tanto, *precisa* desenvolver e elaborar um vasto conjunto de saberes e técnicas que permitam seu funcionamento. Dito de outro modo, é para o “poder disciplinar” que o “corpo” aparece como realidade ontológica prévia sobre a qual ele incide. O argumento de Foucault seria o de que o “corpo” não é uma realidade ontológica reprimida, raptada, pelo “poder disciplinar”. Ele foi construído, como objeto de um poder-saber, pelo próprio poder disciplinar enquanto algo plástico que pode ser moldado com a finalidade de maximizar a produção econômica. O que o “poder disciplinar” fez foi atrelar o saber moderno do corpo ao princípio de eficiência produtiva (Foucault, 1975; Sabot, 2017, p. 19). A abordagem de Foucault sobre o corpo é, como gostaria de colocar, indireta, isto é, ela parte da maneira como um conjunto de práticas discursivas e não discursivas (estas sim pressupostas) se voltaram para este objeto que é o corpo. Se o “poder disciplinar” encontra no “corpo” sua sustentação, o “biopoder” se apoia sobre a “população”. Enquanto o “poder disciplinar” visa o controle do “corpo”, o “biopoder” visa a administração da vida da “população”. O “biopoder” não é, para Foucault, portanto, um conceito metafísico que explicaria a evolução da espécie humana. É antes uma hipótese compreensiva acerca do modo específico de pensar e praticar o exercício do poder que emergiu em um momento particular da história das sociedades ocidentais.

De toda forma, é preciso realmente admitir que essas questões não estão claras em Foucault. Foucault afirma com todas as letras que, para ele, “uma sociedade sem relações de poder só pode ser uma abstração” (Foucault, 1994p, p. 239). Ou seja, de fato o conceito de “poder” parece ter um vínculo semântico com o de “sociedade”. Ainda assim, é possível contra-argumentar que isso não significa tomar o

poder como a essência de toda e qualquer sociedade, mas como um traço, uma característica, uma propriedade, das sociedades em geral. Ou seja, se o poder não é a essência do “social”, como quer Honneth, parece que, ainda assim, para Foucault, ele estaria essencialmente ligado ao “social”. Sendo esse o caso, dizer que há relações de poder em toda e qualquer sociedade não seria o mesmo que dizer que toda relação social é uma relação de poder, e esse seria o ponto que Habermas, Honneth e Fraser não percebem. Mesmo assim, novamente, essa posição ainda coloca problemas para o seu historicismo radical que visa colocar em questão os “universais antropológicos” (Foucault, 1994q, p. 635). Ao dizer que não há sociedade sem relações de poder, Foucault não está justamente dizendo que o “poder” vale como um universal?

2.6 A reinterpretação da teoria do poder

Mais recentemente nota-se um conjunto de leituras simpáticas a Foucault oriundas do interior da própria tradição da teoria crítica. Esse é, por exemplo, o caso de tentativas mais recentes de aproximação, ou apropriação, das obras de Foucault e da crítica genealógica por parte de autores vinculados de algum modo à tradição da Teoria Crítica alemã. Entre esses autores estão, em especial, Amy Allen e Martin Saar. Ao contrário de Habermas, Honneth e Fraser, Saar e Allen tendem a sustentar que a crítica genealógica seria, em grande medida, superior aos modelos da “reconstrução racional” proposto por Habermas como o “carro-chefe” da reflexão crítica (Repa, 2008). Essa

superioridade adviria, por um lado, do fato de Foucault ter se preocupado em compreender a maneira como o “poder” é intrínseco ao “social” e, por outro, em razão de seu foco nos processos de “subjetivação”.

O argumento de Allen e Saar é o de que Foucault não teria uma visão tão empobrecida assim do “social” quanto pressupunham Habermas, Fraser e Honneth e que, além disso, a genealogia não é incompatível com a crítica pensada em termos de reconstrução. Isso não significa, porém, que a posição de Foucault seja isenta de problemas. Como Honneth, eles continuam a chamar a atenção para o fato de que ela seria unilateral e, desse modo, precisaria de uma “complementação” para dar conta daquele momento de construção coletiva do social em que os indivíduos interagem de forma não conflituosa. Essa complementação poderia ser feita, para eles, por uma síntese dos conceitos de “social” de Habermas e Foucault: o “social” é constituído por relações de poder e por relações de comunicação.

Apesar da leitura simpática do pensamento político de Foucault, é bastante claro que tanto Allen quanto Saar partem justamente do horizonte colocado por Honneth no movimento que vai de *Crítica do poder* até *Luta por reconhecimento*, em que ele procura explicitar a verdadeira “gramática” do “social” que é a “luta por reconhecimento”. Como visto, Honneth colocará para si o objetivo de reconstruir os “estágios reflexivos” pelos quais teria passado a teoria crítica da sociedade e interpreta os diferentes conceitos de ação social inscritos nas obras de Adorno e Horkheimer, Foucault e Habermas. A obra desses autores representará, para Honneth, um “estágio reflexivo” na evolução da Teoria Crítica, que teria encontrado sua versão mais bem-acabada, ao menos até então, na teoria do agir comunicativo de Habermas.

Como se sabe, por trás da “reconstrução da história da teoria” feita por Honneth, há a intenção de realizar a crítica da concepção habermasiana do “social”. O cerne da crítica de Honneth a Habermas está na tematização do “conflito social” e no papel histórico por ele desempenhado. Para Honneth, a “teoria social” habermasiana estaria baseada em um modelo dualista que não conseguiria integrar de modo eficaz “conflito” e “interação”. O “conflito social” seria colocado em segundo plano ao ser tomado como mero resultado de processos malsucedidos de entendimento mútuo. É exatamente nesse quadro que Honneth recupera a “filosofia social” de Foucault como uma teoria que, ao contrário de Habermas, toma o “conflito” como o núcleo do “social”. De todo modo, nenhum deles conseguiria fornecer um conceito de “social” que integrasse, de um lado, “conflito estratégico” e, de outro, “interação voltada ao entendimento”. Para Honneth, ambos devem ser necessariamente pressupostos caso se queira dar conta da dinâmica social. A resposta de Honneth para essas insuficiências será um retorno à ideia de “luta por reconhecimento” formulada originalmente pelo jovem Hegel e atualizada em uma perspectiva “pós-metafísica” pela via da psicologia social (Honneth, 2009).

A partir da crítica de Honneth, a principal tarefa de uma teoria crítica da sociedade passa a ser a de construir um modelo do “social” que seja suficientemente adequado para fundamentar a crítica social. A tese principal, à qual os autores mais recentes se apegarão, e que constitui, para eles, também, o maior desafio, é a de que “poder” e “comunicação” devem ser pensados como sendo imanentes ao “social”, e não como epifenômenos. Ou seja, desse ponto de vista, não é possível reduzir o “social” nem ao “conflito estratégico”, nem à “interação com vistas ao entendimento”. O conceito de “social” deve

integrar esses dois momentos. Qualquer modelo unilateral, que tome o “poder” como distorção de processos comunicativos e a “comunicação” como mero entendimento deverá ser rejeitado.

2.6.1 Amy Allen

O projeto crítico de Amy Allen, de modo análogo ao de Honneth, passa por uma articulação entre o pensamento de Foucault e Habermas. Esse projeto pode ser resumido pela tentativa de derivar as consequências políticas de uma reconstrução do “social” a partir dos *insights* teóricos de Foucault e Habermas simultaneamente. Do ponto de vista de Allen, ambos são pensadores cuja proficuidade dificilmente pode ser contestada, mas que estariam inseridos em lados opostos de uma divisão que perpassa a filosofia política clássica.

Habermas e Foucault podem ser entendidos como representantes contemporâneos de duas tradições opostas de pensamento em filosofia política e social. Habermas foca na racionalidade inerente a nossas práticas sociais e instituições políticas, a racionalidade que, para ele, está enraizada em sua estrutura comunicativa, o que o coloca na longa e ilustre tradição do pensamento político que vai de Kant até Platão. A ênfase de Foucault sobre o poder, por contraste, faz com que sua linhagem possa ser traçada de Nietzsche e Maquiavel até Trasímaco. Na verdade, como nota Ben Flyvbjerg, os projetos respectivos de Habermas e Foucault acentuam uma “tensão essencial” no pensamento sobre a política e a sociedade: a tensão entre “consenso e conflito, ideias e realidade” ou, para colocar de uma maneira mais ampla, entre racionalidade e poder. (Allen, 2009, pp. 2-3)

É a tensão fundamental entre “racionalidade”, de um lado, e “poder”, do outro, que, para ela, estaria no cerne das divergências entre Foucault e Habermas. Em larga medida, é justamente essa tensão que, até então, teria inviabilizado um “diálogo produtivo” entre esses autores. A literatura que toma por objeto a relação entre Foucault e Habermas “ou articula àquelas críticas padrões de Habermas a Foucault – as acusações de contradição performativa ou de confusão normativa – ou oferece uma defesa contra essas críticas em prol de Foucault” (Allen, 2009, pp. 3-4). Isso faz com que dificilmente se reconheça a viabilidade de articulação entre suas posições com base na tese de que elas são “tão profundamente diferentes que seria fútil visar algum tipo de perspectiva teórica ou meta-teórica na qual essas diferenças possam ser integradas em um quadro comum” (Flyvbjerg, 2000, pp. 1-2). Contra essa posição, Allen sustenta “que há base para um meio termo” (Allen, 2009, pp. 3-4).

Dada a impossibilidade, no entanto, de integrar todos os aspectos do pensamento de ambos, Allen parte do tema que, para ela, é central no debate, qual seja, o de suas respectivas abordagens da “subjetivação” (Allen, 2009, p. 4). Seu objetivo é o de “lançar as bases para uma abordagem da subjetivação que se desenvolva a partir de insights conceituais encontrados nos dois lados do debate, modificando e recompondo suas visões se necessário” (Allen, 2009, p. 4). Procedendo dessa maneira, ela espera ser “possível fazer com que o debate Foucault/Habermas se mova para um terreno novo e mais produtivo com o desenvolvimento de uma abordagem da ‘subjetivação’ que recolha os insights de cada um” (Allen, 2009, p. 4).

Esse termo, “subjetivação”, para Allen, “se refere ao processo pelo qual recém-nascidos são transformados em sujeitos competentes que possuem a capacidade de pensar, deliberar e agir”, um processo em

que tanto Foucault quanto Habermas estariam interessados (Allen, 2009, p. 14). Porém, cada um deles apresentaria uma visão parcial desse processo. Após explicitar a abordagem de Habermas da individuação como socialização em termos de psicologia social e desenvolvimento moral via Mead, Piaget e Kolberg, Allen chega à conclusão de que, para ele, o processo de “subjetivação” se dá através do “médium da ação comunicativa” (Allen, 2009, p. 16). Foucault, por sua vez, concordaria, acredita ela, “que o indivíduo é formado de fora para dentro”, mas, para ele, o “fora” – as relações sociais nas quais e pelas quais os sujeitos são constituídos – é estruturado por relações de poder, onde o poder é entendido basicamente em termos estratégicos e não comunicativos (Allen, 2009, p. 16). Nesse sentido, “os trabalhos genealógicos de Foucault dos anos 1970 querem mostrar que as relações de poder disciplinares e normalizadoras formam, para nós, o ‘fora’ pelo qual o ‘dentro’ do sujeito moderno é constituído” (Allen, 2009, p. 16). Note-se que, aqui, mesmo que de modo atenuado, Allen sustenta explicitamente, como Honneth, que, para Foucault, “relações sociais” e “relações de poder” são sinônimos, e que o “social”, enquanto “poder”, constitui o “fora” da subjetividade.

A tese de Allen, portanto, é que Habermas e Foucault oferecem uma abordagem unilateral da “subjetivação”. Enquanto “Habermas acentua seus aspectos comunicativo, racional e intersubjetivo, Foucault enfatiza seu preenchimento pelo poder” (Allen, 2009, p. 5). Tendo em vista essa parcialidade, e imaginando-se em uma posição suficientemente consistente para criticar ambos, Allen afirma que a subjetivação “necessariamente envolve tanto a racionalidade comunicativa quanto relações de poder” (Allen, 2009, p. 5). Nesse sentido, ela sustenta, de modo muito parecido com Honneth, que, para que Foucault pudesse levar em conta o papel da racionalidade

comunicativa no processo de subjetivação, ele precisaria expandir substancialmente sua concepção do “social” (Allen, 2009, p. 5).

Ao contrário de Honneth e Habermas, Allen chega a mencionar que, em suas pesquisas tardias, diferentemente daquelas desenvolvidas nos anos 1970, Foucault teria chegado a abrir espaço para a “comunicação” quando reconheceu que, tanto ela, quanto o “poder”, são ‘tipos interconectados de relacionamento que, de fato, sempre se sobrepõem um ao outro e suportam um ao outro reciprocamente’ (Allen, 2009, p. 23). Porém, “esses insights sobre a natureza dos relacionamentos comunicativos e suas conexões com o poder restaram pouco desenvolvidos (Allen, 2009, p. 23). Assim:

A relativa desatenção de Habermas para a imbricação do processo de subjetivação em relações de poder torna difícil para ele oferecer uma abordagem teórico-crítica suficientemente satisfatória de alguns dos mais prementes problemas sociais do nosso tempo, incluindo sexismo e racismo, que são reproduzidos e mantidos, em larga medida, pela produção de modos de subordinação da identidade. Ainda que o trabalho de Foucault seja amplamente reconhecido como mais apto para desenvolver tal tarefa, sua desatenção relativa para com a dimensão comunicativa das relações sociais diminui sua habilidade para teorizar satisfatoriamente as possibilidades de resistência individual e coletiva com fins à transformação das relações de dominação que seu próprio trabalho ajuda a expor. Nesse sentido, essas duas abordagens parecem ser complementares: Foucault acentua o papel das práticas disciplinares no processo de formação do sujeito autônomo; Habermas enfatiza os modos pelos quais, ao atingir a autonomia, o sujeito pode

refletir criticamente sobre as práticas disciplinadoras.
(Allen, 2009, p. 24)

Ao reconhecer a complementariedade das teses desses autores, para Allen, estaríamos aptos a chegar a um ponto de vista mais adequado no que diz respeito à filosofia e à prática política. Essa complementariedade nos permitiria escapar das armadilhas às quais poderiam levar, de um lado, o universalismo habermasiano e, de outro, o ceticismo foucaultiano. Ou seja, trata-se, para Allen, de reivindicar com Foucault e Habermas, mas também contra ambos, uma posição “contextualista e pragmática”.

Recompor as reivindicações metateóricas de Habermas sobre o status de suas idealizações normativas de um modo mais contextualista e pragmático o levaria além de onde em ele se sentiria seguro, em direção a um tipo de ceticismo sobre a universalização daquelas idealizações e, assim, sobre a validade transcendente ao contexto das normas morais que podem ser justificadas através delas. Porém, tal movimento certamente não precisa resultar em um colapso no niilismo moral ou no imoralismo, algo que Habermas parece temer. O ceticismo moral foucaultiano é perfeitamente compatível [...] com a aceitação de comprometimentos normativos substantivos, atentando-se para o fato de que esses compromissos são entendidos como específicos e locais, como enraizados em práticas sociais contingentes que são conectadas com relações de poder/saber”. (Allen, 2009, p. 27)

Allen pretende, assim, retirar as consequências dessa síntese positiva para a filosofia política. À insuficiência da abordagem da

“subjetivação” por parte de Habermas e Foucault corresponderia uma incapacidade de igual tamanho em pensar a “ação política” e, mais especificamente, em fornecer um conceito adequado de “autonomia” que possa fundamentá-la. No que diz respeito a Foucault, por exemplo, ele não teria tematizado suficientemente a ação política coletiva. Através do questionamento da concepção de “autonomia” em ambos os autores, ela propõe uma segunda síntese que possa servir para uma fundamentação normativa mais adequada para a crítica social (Allen, 2008). O argumento é o de que a tensão fundamental que está na base das divergências entre Foucault e Habermas acerca do “social” se reflete em uma divergência quanto à noção de “autonomia”. Enquanto Habermas estaria comprometido com uma ideia de autonomia como “emancipação universalista” (dado seu conceito de “social” baseado na “interação comunicativa”), Foucault estaria comprometido com uma ideia de autonomia como “liberação contextual” (dado seu conceito de social como “conflito”). A resposta de Allen para essa tensão está na defesa de que a “autonomia” é melhor compreendida como “transformação crítica de si”, isto é, como a “capacidade” de, por um lado, “refletir criticamente sobre relações de saber-poder que constituíram a subjetividade” e, por outro, “de se engajar criticamente em práticas coletivas de autotransformação” (Allen, 2008, p. 44).

Como se nota, no pano de fundo de suas críticas a Foucault e Habermas está aquela mesma compreensão redutora ou unilateral do “social” que já havia sido apontada anteriormente por Honneth. Foucault não teria fornecido uma teoria adequada para a dimensão da subjetivação que vai “de dentro para fora”, isto é, do modo como os sujeitos são capazes de interagir positivamente via comunicação pois se limitou a analisar o poder como aquilo que, de fora para dentro,

produz a subjetividade. Se, para Honneth, a síntese entre as posições de Habermas e Foucault significa reformular o conceito de “social” como “luta por reconhecimento”, para Allen, a reformulação da “subjetivação” como um processo mediado tanto pelo “poder” quanto pela “comunicação” leva, em termos de filosofia política, a um conceito de “autonomia” entendida como “transformação crítica de si” cujo objetivo é fundamentar adequadamente a ação política enquanto liberação contextual com visada universal.

2.6.2 Martin Saar

“Se a tarefa da filosofia social é entendida nos termos de uma crítica do poder, então uma adequada compreensão do poder se torna uma exigência” (Saar, 2010, p. 7). Essa frase de Martin Saar explicita perfeitamente seu projeto. Sobressai nela a identificação entre “crítica” e “filosofia social” na esteira da reconstrução honnethiana da história da filosofia social (Honneth, 1996). A “filosofia social”, nesse sentido, aparece como uma disciplina eminentemente “crítica”, isto é, como uma disciplina que possui uma “intenção crítica constitutiva” na medida em que se dedicou, desde sempre, a teorizar a “interseção” entre sociedade e subjetividade a partir de sua “incongruência” (Saar, 2010, pp. 7-8). Essa “incongruência”, que é expressão de um “momento de negatividade” entre subjetividade e sociedade, sempre teve, nos termos da filosofia social, segundo Saar, o nome de “poder”. Se a “incongruência” entre indivíduo e sociedade é, em si, uma questão de “poder” e se a filosofia social é a forma de reflexão que coloca para si a tarefa de pensá-la, então, ela poderia, segundo Saar, simplesmente ser reformulada como “crítica do poder” (Saar, 2010, p. 9). Filosofia social é “crítica do poder” e vice-versa.

O conceito de “poder”, portanto, enquanto elemento central da filosofia social, deve ser adequadamente formulado caso ela queira levar a cabo todas as suas pretensões. Saar se dedicará, então, a explicitar qual deve ser o conceito de “poder” capaz de sustentar a filosofia social a partir de duas definições opostas: uma concepção “negativa” do poder, entendido em termos de teoria da ação, como “a ação de um indivíduo sobre outro com o objetivo de forçá-lo a fazer algo que de outro modo ele não faria” (Dahl, 1957); e uma concepção “positiva” do poder, entendido em termos ontológicos, como aquilo que “constitui” o espaço mesmo no qual a liberdade é possível. Haveria no interior da tradição da filosofia social, uma tensão entre essas duas lógicas, entre esses dois “discursos sobre o poder” (Saar, 2010).

Essas duas concepções de “poder” remontam às origens da teoria social. De um lado, um conceito de poder como “dominação” que remonta a Hobbes e que encontra sua expressão mais difundida na definição de Max Weber: o poder é “a probabilidade de um ator, em uma relação social, estar em posição de impor sua vontade apesar de toda resistência” (Weber, 1978, p. 53). A outra, por sua vez, remonta a Espinoza e encontra uma versão mais recente e difundida na obra de Hannah Arendt (Saar, 2010, pp. 11-12). A primeira concepção toma o poder como “realização da vontade individual”. A segunda, porém, o concebe como uma capacidade e como “condição de possibilidade” dos elementos e das formas do “social” (Saar, 2010, p. 12).

Segundo Saar, essas duas concepções apresentam um problema para a filosofia social entendida como “crítica do poder”. Nos termos de uma definição “acional” do poder, a crítica será sempre “crítica da dominação”. Nesse sentido, há, implícita nessa visão, segundo Saar, uma dualidade do “social” que aparece como cindido entre dois espaços separados, aquele das “ações livres” e aquele das “ações não

livres”, sendo o exercício do “poder” aquilo que os separa. “Crítico” aqui corresponderia a determinar quais formas de influência externa no comportamento alheio seriam ou não legítimas. Porém, o problema é que, uma vez que há uma predefinição de “poder” como influência externa, apenas aquelas ações que se encaixarem nessa definição predeterminada poderiam ser objeto de escrutínio. À luz dessa concepção, o “poder” sempre seria oposto à liberdade e a crítica sempre seria realizada em nome de uma liberdade que, por sua vez, funciona como contraparte normativa ao “poder” (Saar, 2010, p. 13). Mesmo com modificações, esse esquema seria reproduzido, segundo Saar, por exemplo, nas teorias sociais de Tocqueville, Marx, e mesmo em Habermas (Saar, 2010, pp. 13-14).

A forma de crítica social expressa pela segunda concepção entende o “poder” como constituidor do espaço social. Nesses termos, a crítica não terá efeitos tão visíveis quanto no primeiro caso. Enquanto naquele se trata de criticar aquilo que impede a liberdade individual, para os filósofos sociais que ancoram sua crítica em uma concepção “ontológica” de poder, trata-se de compreender as condições de possibilidade da própria individualidade (Saar, 2010, p. 16), o que seria o mesmo que dar conta do processo de “subjetivação”. Porém, a dificuldade dessa posição é que ela não fornece, a princípio, uma diferenciação adequada entre aquilo que cria possibilidades e aquilo que restringe as possibilidades para o desenvolvimento da individualidade. A crítica se torna, assim, uma atividade extremamente “complexa” na medida em que o crítico, ele mesmo, não pode estar mais seguro de que seus próprios atos não estejam sob o escopo da própria crítica realizada por ele (Saar, 2010). Ou seja, a crítica, agora, se dirigiria contra a “base ontológica” daquele mesmo indivíduo que a pratica (Butler, 2002, p. 219).

Para ambas as concepções, a elaboração de uma “teoria do poder” é, portanto, a questão fundamental da filosofia social. Enquanto a primeira abordagem, que se pode chamar de “normativa”, toma o “poder” como algo óbvio que não precisa ser interrogado em seu conceito, a segunda abordagem, que se pode chamar “descritiva”, tenta compreender como o “poder” constitui a realidade, porém, sem conseguir distinguir, em última análise, entre formas legítimas ou ilegítimas de constituição. Isso não significa, para Saar, que esse segundo modelo de compreensão do poder não possua um caráter crítico pois, com base nele, a “decisão sobre se uma ordem social subjuga ou empodera é transferida para o nível empírico” (Saar, 2010, p. 17). Segundo Saar, esta é a forma mais adequada de se pensar o “poder” e a “crítica” pois ela reconhece que a realidade social não é constituída por normas completamente heterônomas ou identidades completamente autônomas (Saar, 2010, p. 17).

Como então esta empreitada é levada a cabo? Segundo Saar, o esforço de pensar a maneira como o “poder” constitui a realidade social encontra sua forma exemplar no pensamento de Foucault. Isso porque, segundo ele, para Foucault, o “poder” designa “o elemento estrutural e dinâmico de toda relação social”, já que ele não expressa “a força de um indivíduo poderoso”, mas, ao invés disso, nas palavras do próprio Foucault, “o nome que se atribui a uma situação estratégica em uma sociedade particular” (Saar, 2010, p. 15). Foucault, porém, segundo Saar, paga um preço pela generalidade de seu conceito. Com base nele, “não se pode mais descrever qualquer ‘situação’ como completamente livre de poder, e nenhuma interação social pode ser entendida como estando fundamentalmente fora do conceito de poder” (Saar, 2010, p. 15).

Essa concepção de “poder” como intrínseca ao “social” implica uma reformulação da tarefa da crítica. Segundo Saar, as investigações históricas de Foucault fornecem “pistas”, ainda que em termos mais “performativos” do que “argumentativos”, de como se deve proceder. Isso significa que a “crítica do poder” deve traçar

A história, concreta, exata e longínqua das relações de poder, de sua emergência e de sua transformação, pois apenas uma análise desse tipo pode revelar o estabelecimento e a manutenção de instituições e normas sociais que aparecem como naturais e que confrontam o indivíduo como postas e válidas. A crítica do poder é, antes de mais nada, a liquefação e subversão das estruturas e relações de poder por meio da análise. Sob o conceito de poder devem ser compreendidas as incontáveis relações de força que contribuíram para a emergência e a realização de identidades, ordens e normas. (Saar, 2010, p. 16)

Segundo Saar, para Foucault, o “poder” assume a forma da constituição do “social” como o “espaço de emergência” ou de “produção” de “corpos, entes, subjetividades e outros elementos da ontologia social” (Saar, 2010, p. 16). A “crítica do poder”, aparece nesses termos, portanto, como a “documentação dos processos de constituição da ontologia social, que, uma vez conhecidos, estendem nosso entendimento dos espaços possíveis para a ação e para a constituição da vida social, criando, assim, as condições de possibilidade de novos modos de agir e ser-no-mundo” (Saar, 2010, p. 16).

2.7 Teoria do poder e teoria social

Levando em consideração que o ponto central para esses autores em sua interpretação de Foucault é o conceito de “social”, algumas precisões podem ser feitas por meio de uma discussão dos conceitos de Foucault em relação a autores centrais da teoria social. Nesse sentido, me parece particularmente interessante contrastar os conceitos centrais do pensamento de Foucault com os de Pierre Bourdieu, por um lado, e Max Weber, por outro. Com isso será possível precisar a especificidade e nível no qual os conceitos genealógicos operam no contexto de uma crítica social. Assim, é importante distinguir os conceitos de “ação social” e “prática”, “campo social” e “poder” e, por fim, “socialização” e “subjetivação”. Quando Saar e Allen afirmam que Foucault pretende dar conta do modo como a subjetividade emerge em meio a relações sociais de poder, eles identificam “socialização” e “subjetivação”. Quando Habermas e Honneth afirmam que, com seu conceito de “prática”, Foucault se permite um “conceito a-sociológico do social”, eles identificam “prática” e “ação social”. Quando Honneth afirma que, para Foucault, o “campo social” é um “campo de luta”, ele confunde “campo social” e “poder”.

2.7.1 Bourdieu e Foucault

Em analogia ao conceito de “campo social” o conceito de “poder” pode aparecer como um espaço no interior do qual os agentes se

relacionam entre si e com as instituições. Em Bourdieu, esse processo relacional diz respeito à “socialização”. Esta se dá pela interação entre os indivíduos via luta simbólica pelas melhores posições sociais no campo social via mobilização de capital simbólico. O conceito de “*habitus*” (Bourdieu, 1980) aponta para a internalização das estruturas sociais do campo e o conceito de “prática” aponta para a ação reflexiva em relação a essas estruturas. Como se vê, essas concepções parecem análogas àquelas definições feitas por Saar e Allen do poder como “espaço de emergência dos elementos da ontologia social”, isto é, campo social”, e da ação política como transformação reflexiva de si, isto é, “prática”. O poder atua, assim, produzindo um “*habitus*” que a “prática” política deveria transformar. Essa dinâmica corresponderia ao processo de “subjetivação”, isto é, “socialização”.

É possível argumentar, porém, que Foucault está menos interessado no processo de “socialização” do que no processo pelo qual se constituem *posições* que são prévias à própria socialização e demarcam os seus limites. O processo pelo qual um indivíduo se transforma em sujeito “louco”, por exemplo, seria dependente de uma construção prévia segundo a qual seja plausível, possível e mesmo necessário, que algo como o sujeito “louco” exista, assim como o desenvolvimento de técnicas e procedimentos que produzam o “louco”, que o “inventem”. Diferentemente de Bourdieu, portanto, quando Foucault fala em “relações de poder”, pode-se dizer que ele não está falando propriamente de relações entre indivíduos que circulam no espaço social e interagem uns com os outros. Ele está falando, mais exatamente, de *relações lógicas de oposição*. Essas relações de oposição são constitutivas de uma determinada “forma” de exercício do poder. Porém, ao mesmo tempo, elas são justamente constituídas por ele. As posições de “médico” e de “louco” são ao

mesmo tempo dependentes e pressupostas por um determinado complexo “saber-poder”, qual seja, o “poder psiquiátrico”. O poder psiquiátrico é dependente das oposições médico-paciente e normal-patológico. Ele opera a partir delas e nesse sentido, se quisermos, constrói o “social” de modo que os processos de socialização e construção de identidades se realizam a partir dessas posições. É como se o poder psiquiátrico constituísse historicamente um campo social no interior do qual as práticas sociais são regidas pelas oposições que lhe são inerentes. O objetivo de Foucault, portanto, não é o de descrever o processo de socialização, mas, antes, compreender as formas históricas que funcionam como sua condição de possibilidade.

A distinção entre “regime de poder” e “campo social” pode ser exemplificada pela diferença entre “poder psiquiátrico” e “campo psiquiátrico”. O campo psiquiátrico é um *contexto estruturado de ação social*. Se tomarmos esse conceito de *contexto estruturado de ação social* como uma versão concorrente do “social” nos termos de Honneth, Allen e Saar, então o poder psiquiátrico poderia ser entendido como sendo, ao mesmo tempo, *mais que social e menos que social*. Ele é *mais que social* porque constitui o campo psiquiátrico. Ele forja, por assim dizer, seus elementos e suas regras (isto é, sua “gramática” interna). Por outro lado, as “práticas psiquiátricas” (em que o poder se materializa), em grande medida, se realizam justamente no interior desse campo e não podem ser desconectadas dele. Nesse sentido, o poder psiquiátrico não é nada mais que o conjunto dessas práticas, ou melhor, é a lógica de conjunto das práticas psiquiátricas. Porém, essas práticas atravessam outros campos e, por esse motivo, o poder psiquiátrico não se restringe ao campo psiquiátrico. Ele também funciona naqueles lugares que, tradicionalmente, não integram o campo psiquiátrico propriamente

dito, como, por exemplo, o interior da escola ou a família. Uma análise do campo psiquiátrico não precisa levar em consideração a forma como o saber psiquiátrico funciona em outros campos. Porém, é inegável que ele está presente, por exemplo, na maneira como pais e professores se relacionam com filhos e alunos.

O poder psiquiátrico funciona, portanto, fora dos limites do campo psiquiátrico propriamente dito. Assim, o conceito de poder psiquiátrico não aponta para um “campo social” ou “instituição social”, mas para um “prisma prático-reflexivo”:

Eu simplesmente queria mostrar algumas linhas daquilo que se poderia chamar de prisma prático-reflexivo, ou prisma reflexivo, simplesmente, no interior do qual apareceu no século XVI, entre o final do XVI e início do séc. XVII, o problema do Estado. Um pouco como se eu dissesse: eu não quis fazer a história, em termos de astrofísica, do planeta Terra, eu quis fazer a história do prisma reflexivo que permitiu, a partir de um certo momento, pensar que a Terra seria um planeta [...]. É, portanto, essa espécie de prisma reflexivo que eu tentei isolar. (Foucault, 2004, p. 282)

Ou seja, a crítica genealógica realizada por Foucault tem por objeto o “prisma prático-reflexivo” a partir do qual é possível que o “social” seja construído tanto logicamente quanto materialmente. Logicamente, porque, como dito, esse prisma constrói aquelas posições, aquelas séries de oposições lógicas que presidem a socialização e a construção da identidade. Porém, ele o constrói também materialmente porque ele preside o desenvolvimento de técnicas e procedimentos que permitirão que a conduta seja

direcionada efetivamente tendo em vista aquelas oposições. Assim, se o campo psiquiátrico designa o espaço no qual as instituições psiquiátricas e os sujeitos da psiquiatria entram em relação, o “poder psiquiátrico” designa as condições lógicas e materiais, práticas e reflexivas, de possibilidade desse sistema de relações que preside o campo, mas que também o extrapola.

2.7.2 Weber e Foucault

Se o poder, ou melhor, o “nexo poder-saber” enquanto “prisma prático-reflexivo”, é aquilo que permite a Foucault dar conta da maneira como posições de sujeito aparecem, então, em grande medida, pode-se dizer que, de fato, o “poder” produz o “social”. Porém, isso é algo distinto de dizer que o conceito de poder designa, para Foucault, a forma da sociabilidade em geral, um transcendental ao estilo dos conceitos de “trabalho” e “interação” em Habermas. O poder constrói as posições e as coordenadas da ação. Essas posições e coordenadas, porém, não podem ser confundidas com a ação em si, mas aponta antes para a ideia de “prática”, isto é, nos termos de Foucault, a “forma da ação”. A aposta seria a de que a partir da análise de práticas específicas é possível compreender o sistema de oposições que a elas subjaz e, assim, recompor a matriz político-epistemológica que lhe dá sustentação. Para entender como esse processo se dá, é interessante agora recorrer a um contraste com a teoria social de Max Weber, inclusive porque Honneth e Habermas parecem interpretar a genealogia das práticas de poder em Foucault como se ele estivesse tentando formular algo semelhante à tipologia da ação de Weber. Isso fica claro quando notamos que Habermas e Honneth dirigem contra Weber uma acusação semelhante àquela que fazem contra Foucault.

Basicamente ambos acusam Foucault de reduzir, com seu conceito de “prática”, a “ação social” à ação estratégica” nos termos de Weber (Honneth, 1991; Habermas, 2000).

Em sua teoria da ação social, Weber distingue quatro tipos de ação possíveis. A “ação tradicional”, cuja base é a repetição da tradição; a “ação emotiva”, não dotada de sentido; a “ação racional com respeito a valores”, norteadada por um valor; e, por último, a “ação racional com respeito a fins”, ação baseada no cálculo entre fins e meios. O interesse de Weber com essa tipologia é dar conta do sentido da ação para os atores individuais. Essa teoria tem um papel absolutamente relevante para Habermas (2003). Pode-se dizer que essa tipologia de Weber, porém, se distingue da maneira como Foucault trata o conceito de prática em razão da sua generalidade. Claramente, O objetivo de Foucault não é compreender o sentido da ação para o agente, mas reinscrever a prática, a “forma da ação”, em um “nexo de poder-saber” que é para ela, condição de possibilidade e de inteligibilidade, isto é, seu “prisma prático-reflexivo”. Desse modo, ele não pode se contentar com uma classificação tão geral quanto a de Weber. É como se, para Foucault, existisse uma infinidade de tipos de ação que, para serem conhecidos, não basta serem classificados, devem ser examinados concretamente, em sua especificidade. O que importa para Foucault não é se dois tipos de ação podem ser classificados como ação estratégica, mas o fato de ser possível haver estratégias completamente distintas que apontam para formas de racionalidade completamente diferentes.

“Prática”, para Foucault, é um conceito despersonalizado. Ela não é a ação de um agente específico e também não é a faculdade de um sujeito em geral. Ela é, como dito, a “forma da ação”. Ela não pressupõe um “agente”, mas uma posição, ou melhor, uma série de

oposições. “Prática” também é um conceito despersonalizado no sentido de que ela pode requerer diversos agentes. Por exemplo, a prática de punir através da prisão requer que diversos agentes atuem e se mobilizem a fim de que a prisão propriamente dita seja realizada. Nesse sentido, a punição, a prática da prisão, designa uma “função social complexa” (Foucault, 1975, p. 230) que está para além da ação individual.

A prática medicinal, por exemplo, pressupõe as posições lógicas do médico e do paciente. Ou melhor, pressupõe a oposição lógica médico-paciente. O ato de encostar no peito de outra pessoa um objeto que permita ouvir de forma clara os batimentos cardíacos não interessa, para Foucault, enquanto ato de um agente que doa sentido para aquela ação. Na verdade, o que merece ser investigado é o fato de que uma prática como essa não seja tomada como absurda, como desprovida de sentido. Assim, seria preciso se perguntar quais são as condições para que essa prática não seja tomada como absurda. Note-se que o foco não está na ação de um agente sobre o outro (primeira pessoa), mas na prática de “se” ouvir os batimentos cardíacos de alguém (terceira pessoa). Importa apenas que aquele que escuta é médico e aquele cujo batimento cardíaco é escutado é o paciente. O sentido subjetivo daquela ação é indiferente em grande medida. Foucault está interessado em interrogar a “plausibilidade” da prática, isto é, as condições que fazem com que uma prática qualquer apareça como possível e mesmo necessária. Como alguém pode achar que é uma boa ideia permitir que outra pessoa ouça seus batimentos cardíacos? Essa mesma prática, em um contexto completamente distinto, em um tempo completamente distinto ou em uma cultura completamente diferente, não faria, ela mesma, qualquer sentido em geral, não seria “candidata” ao sentido, ela fugiria à própria

possibilidade do sentido e nem teria função. Em Weber, seja qual for o contexto, ela poderia ser classificada segundo a sua tipologia.

Se para Weber estava em jogo o “sentido” da ação para o agente, para Foucault está em jogo a “possibilidade” de uma prática. Por trás da prática, e antes mesmo de toda doação de sentido individual, é preciso uma construção histórica que “crie” suas condições de “plausibilidade”. Voltando ao exemplo da relação médico-paciente, algo como a medicina precisou ser inventado, com suas teorias, suas técnicas, suas instituições, para que a ideia de que através da escuta dos batimentos é possível acessar um conhecimento sobre a saúde e a condição física de outra pessoa fizesse sentido. Se o sujeito que está na posição de paciente se dirigiu ao consultório médico porque estava apaixonado por ele e não conseguiu resistir à emoção, ou porque ir ao médico é um costume, ou porque ele acredita que a saúde seja um valor, ou, ainda, simplesmente porque ele fez um cálculo estratégico e chegou à conclusão de que a melhor maneira de se manter vivo é indo ao médico, seria algo absolutamente indiferente para Foucault. O que importaria é como essa prática, a “consulta médica”, pode-se dizer, apareceu como plausível, como uma resposta possível a um problema dado. Trata-se de tentar entender as condições de possibilidade para a emergência dessa prática, algo como a construção de um campo de forças prévio que lhe dá suporte, independentemente dos sujeitos individuais que realizam aquela prática.

Tendo isso em vista, parece que o “poder”, antes de se referir ao conceito de “social”, tende a remeter à construção do “social”, ou a um modo específico dessa construção. Isso significa, ainda, que o termo “subjetivação” diz respeito não à socialização em si, mas ao estabelecimento de condições prévias que delimitam uma socialização subsequente. Antes que alguém possa ser socializado

como “doente mental”, é preciso que o conceito de “doente mental” apareça. É preciso que essa posição seja objetivada como uma possibilidade lógica que possa guiar a socialização e a construção identitária. Assim, a “subjetivação”, entendida como “objetivação do sujeito” (Castro, 2004, p. 408), parece apontar para esse processo prévio. A “socialização” se dá no interior do “campo social” marcado por assimetrias. A “subjetivação”, isto é, o processo pelo qual uma posição específica de sujeito aparece antes de mais nada, é condicionada nos termos de Foucault, por um conjunto de técnicas que operam segundo uma lógica particular no interior de uma sociedade. O processo de “socialização” se dá à luz de posições previamente determinadas, porém, uma análise do processo de “socialização” não pode dar conta do modo como as posições elas mesmas apareceram como possíveis e necessárias antes de mais nada de um ponto de vista “prático-reflexivo”. Esse parece ser o nível em que a genealogia opera: ela quer revelar o modo como certas posições de sujeito apareceram historicamente como possíveis antes de toda e qualquer socialização individual.

2.8 Dois conceitos de “poder” em Foucault?

Diante da impossibilidade de se confundir a noção de “poder” em Foucault com um conceito de “social”, uma resposta ainda precisa ser dada acerca do seu estatuto e da maneira como ele funciona no desenvolvimento da obra de Foucault. Diante disso, gostaria de propor que Foucault possui dois conceitos de poder. Um “geral” e o outro

“material”. No primeiro sentido, o poder é entendido simplesmente como a “conduta da conduta”, ou “ação sobre ação” (Foucault, 1994p, p. 237). No segundo, ele é entendido como “tecnologia política”. Em termos gerais, o poder designa a maneira pela qual se procura induzir e direcionar um comportamento. Em termos materiais, ele aponta para o conjunto dos meios empregados com o objetivo de condução.

2.8.1 A ideia de “conduta da conduta”

O primeiro conceito, mais “geral”, representa na minha interpretação um passo negativo. Foucault partirá de uma definição tão geral e abstrata quanto possível a fim de fugir da forma tradicional de se conceber o poder: a concepção jurídica. Ao invés de utilizar o esquema da “lei” pois para ele esse esquema seria demasiado restrito, Foucault irá utilizar o esquema, segundo gostaria de propor, do “ato”. O “ato” funciona como um esquema mais geral do que a “lei” porque ela mesma é um “ato” no qual se instaura uma proibição ou uma permissão. A “lei” cria uma separação entre o permitido e o proibido, enquanto o “ato”, por sua vez, pode se materializar de diversas formas.

Além de ser mais genérico, o esquema do poder como “ato” permite imaginar ainda que não se trata necessariamente de um “ato soberano”. Ele permite, por exemplo, imaginar um “ato” que se volta contra outro “ato”. Outra vantagem do esquema geral do “ato” sobre o esquema da “lei” é que o “ato” não visa outra coisa que não sua própria afirmação. Enquanto o esquema da lei aponta para algo que está para além do poder e em nome do qual ele se exerce, como por exemplo, a vontade soberana, a justiça ou o bem, a forma geral do “ato” não visa nada que está para além dela, mas, simplesmente, realizar-se enquanto “ato”.

O esquema do “ato” permite pensar o poder também sem cair na ideia de que o poder se realiza, por assim dizer, em um passe de mágica, um estalar de dedos, no qual uma barreira entre o proibido e permitido, entre o verdadeiro e o falso, surge do nada. Desse ponto de vista imediato, a materialização do poder não demandaria nada mais do que a expressão da vontade soberana, como se a imposição da vontade não exigisse nada, como se não impusesse um custo e como se não obrigasse qualquer esforço. O esquema do “ato” permite pensar que é necessária uma enorme e constante mobilização de forças e recursos que dê lhe sustentação. Enfim, desse esquema geral decorre aquela definição igualmente e propositadamente geral segundo a qual Foucault afirma que o poder é algo que “se exerce” (Foucault, 2010, p. 104).

Ao tomar o poder a partir dessa definição geral e negativa, é como se Foucault procurasse compreender a distância que há entre uma regra e seu cumprimento. A manutenção da dominação requer um conjunto vasto de técnicas e procedimentos que possuem uma lógica própria e que também devem ser objeto de atenção. O poder é o conjunto desses meios. Não há um vazio entre a ordem e sua realização. Esse espaço está preenchido por um conjunto de meios, por uma série de técnicas, procedimentos e mecanismos, cujo objetivo é garantir o cumprimento da ordem. Não há uma passagem direta entre a regra e seu cumprimento, mas uma mediação material que assume a forma de uma “tecnologia política” (Foucault, 1975, p. 28).

2.8.2 A ideia de “tecnologia política”

A partir desse esquema geral do poder como “ato”, Foucault poderá passar ao que gostaria de chamar de momento “positivo”, ou

“cognitivo”, de sua “crítica do poder”. Costuma-se dar mais atenção ao lado negativo da crítica genealógica, seu momento de “deslegitimação” ou de “liquefação” (Saar, 2010). Nesse sentido, a genealogia mostra, por oposição à história tradicional, que as representações e práticas presentes são, em grande medida, “absurdas”, não só porque elas se constituíram de forma historicamente contingente, como também porque não é possível reivindicar que elas possuem um grau mais elevado de racionalidade. Porém, como defendi no capítulo anterior, há um lado “cognitivo” da crítica genealógica. Ela busca também reconstituir a lógica própria dessas práticas que ela examina, isto é, a forma de racionalidade que as informa; o seu “prisma prático-reflexivo”. *Vigiar e punir* não é apenas a exposição da “contingência” e do “absurdo” das práticas punitivas modernas (algo que, na verdade, é apenas seu ponto de partida), mas a exposição da lógica de operação de uma “tecnologia política”. A crítica genealógica instaura, de saída, uma historicidade absoluta das práticas e formas de exercício do poder como plano da investigação para então recompor genealogicamente sua lógica. Essa fase “cognitiva” da crítica leva à construção de um diagnóstico, um modelo de inteligibilidade que possui a pretensão de tornar compreensíveis aquelas formas específicas de exercício do poder que se cristalizaram como tecnologia política no interior de uma sociedade dada.

A rigor, Foucault investigou e criticou duas formas de “poder”. Em primeiro lugar, uma forma de poder que se materializa como uma “tecnologia política dos corpos” ou simplesmente “poder disciplinar”, representado pelo conjunto de pesquisas que vai de 1971 até 1975. Em segundo lugar, uma forma de poder que se materializa como uma “tecnologia política dos indivíduos”, também conhecida como “poder

governamental” ou, simplesmente, “biopoder”, representado pelo conjunto de pesquisas que vai de 1976 até 1980. Nos dois casos, trata-se, para Foucault, de partir da maneira como se exerce o poder no interior da sociedade, focando em práticas precisas de “condução da conduta” para construir um modelo de inteligibilidade que revele a lógica particular de exercício do poder materializada como tecnologia política. Nesse sentido, é possível dizer que a crítica do poder para Foucault não se reduz à mera liquefação das estruturas sociais reveladas como efeitos de poder, mas é também uma *crítica da tecnologia política*. Se o “poder” corresponde à *totalidade dos meios teóricos e práticos empregados para conduzir a conduta tendo em vista um certo fim socialmente dado*, então é possível conhecer e reconstruir racionalmente a lógica imanente de seu exercício.

2.9 Conclusão

Muitas vezes interpretações revelam mais sobre os intérpretes do que sobre as obras interpretadas. Esse me parece ser o caso aqui examinado. Habermas, Fraser e Honneth tendem a interpretar a obra de Foucault como uma reformulação da “teoria da racionalização social” porque, para eles, reformulá-la seria a tarefa fundamental da Teoria Crítica. De modo correspondente, Allen e Saar tendem acentuar a questão da “subjetivação” porque para eles nela residiria a tarefa crítica fundamental. Mas entre ambas, há uma clara conexão na medida em que se trata, sobretudo, de uma tarefa que deve ser levada a cabo em termos de filosofia social. Ou seja, todos eles partem da tese de que é necessário e urgente reformular o conceito de “social” com o objetivo de fornecer uma fundamentação, teórica e normativa,

adequada para a investigação social propriamente dita e, para tanto, reúnem insights da genealogia foucaultiana e da reconstrução habermasiana.

Partindo de um ponto de vista interno da própria tradição da Teoria Crítica, a perspectiva de Habermas, Honneth, Allen e Saar parece poder ser contrastada, por exemplo, com a de Adorno, que recusava a necessidade de qualquer fundamentação última para a “crítica” (Fleck, 2016). Ao contrário de Adorno, aqueles autores parecem aderir fortemente à tese de uma precedência lógica da ontologia social sobre a crítica social, ou mesmo de que a crítica social deve se realizar como ontologia social. Levando isso em consideração, a meu ver, pode ser traçada uma linha divisória cuja origem remonta às consequências retiradas por Honneth da reformulação da filosofia social feita por Habermas. É como se, na esteira de Honneth, que em sua crítica a Habermas acentuou a maneira como os conflitos sociais afetam a constituição da identidade ressaltando, por assim dizer, o lado da “sociedade”, pensando a “gramática dos conflitos sociais” (Honneth, 2009), Allen e Saar identificassem a necessidade de focar em como a interferência do “social” na constituição da identidade se dá, do lado do “indivíduo”, partindo, para isso, para uma abordagem da filosofia social em termos de “teoria da subjetivação”. Para todos eles, ao contrário de Adorno, por exemplo, há um privilégio da reflexão ontológica em detrimento do momento da crítica propriamente dita. É desse ponto de vista que eles irão interpretar inevitavelmente a obra de Foucault a fim de tentar localizar elementos para a construção de uma ontologia social que se adeque às pretensões da crítica. Não é claro, porém, se essa é de fato a melhor maneira de se abordar a genealogia como “teoria crítica”. Diferentemente desses autores, tanto quanto Adorno, Foucault também parece rejeitar a

necessidade de uma “ontologia” (Adorno, 2009, p. 57). Ao mesmo tempo, porém, a instauração de um plano de historicidade absoluta não deixa de ecoar aquilo que Adorno certa vez chamou de “hipóstase da facticidade”, isto é, uma visão que postula a história desprovida de desenvolvimento, como uma sucessão infinita de simples fatos. Assim, quer queira quer não, sua posição parece ainda articular uma “ontologia ausente” (Han, 1998), uma “cripto-ontologia”, para parafrasear Habermas. Por outro lado, a atenção da genealogia a objetos, práticas e técnicas singulares, específicas, por oposição à preocupação com o “ser” em geral, é o que faz com que ele seja aproximado de Adorno (Honneth, 1995; Cook,), na medida em que ecoa a ideia de “primado do objeto” (Adorno, 2009, p. 157).

A questão acerca da possibilidade de se tomar a genealogia como um “modelo de teoria crítica” está ligada ao significado e aos requisitos da crítica. Habermas rejeitou essa possibilidade ao apontar para a incapacidade da genealogia de fundamentar em última instância seus juízos normativos em uma ontologia social consequente. Honneth, por sua vez, acolheu a posição habermasiana, mas reformulou a ontologia de modo a acolher os *insights* da genealogia ao tomar as “relações de poder” como um momento “dinâmico do social” (Saar, 2010). Allen e Saar, por sua vez, dão um passo além ao fazer dos *insights* genealógicos, não um traço apenas, mas o centro da ontologia social. Nesse sentido, a genealogia contaria como modelo de teoria crítica superior pois estaria baseada em uma descrição mais adequada do “social” entendido como um nexo de relações de poder em meio às quais os sujeitos são produzidos. Uma outra compreensão ainda seria possível. Uma que rejeita a necessidade de uma “ontologia” e faz recair o foco, não na ideia de um “social” como luta generalizada que

Genealogia, um modelo de teoria crítica?

fundamenta o juízo, mas na ideia de “tecnologia política” como objeto da crítica.

3 Genealogia e história da razão

3.1 Introdução

Ao abordar a relação entre Habermas e Foucault, Amy Allen sugere que a divergência entre esses autores remontaria a uma separação fundamental presente no interior do pensamento político ocidental, qual seja, a separação entre “racionalidade e poder”, ou ainda, entre “consenso e conflito” (Allen, 2009, p. 2). Para ela, Habermas procuraria dar conta da “racionalidade inerente a nossas práticas sociais e instituições políticas”, que está enraizada na sua “estrutura comunicativa” (Allen, 2009, p. 2). Foucault, por sua vez, se interessaria pelo “poder”. À primeira vista, essa separação parece plenamente consistente. Em grande medida, toda obra de Habermas seria dedicada ao esforço de, contrariamente à geração anterior de teóricos críticos (Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.), afirmar e fundamentar a separação entre racionalidade e poder ou, dito de outro modo, a não reversão da racionalidade em formas de dominação. Essa posição seria simetricamente oposta àquela de Foucault, que se dedicou a desmascarar a pretensa neutralidade da razão e a mostrar como, ao fim e ao cabo, ela se revela como puro instrumento de dominação. Contra a pressuposição habermasiana de que as relações sociais são marcadas por um “consenso” de fundo, Foucault sustentaria que, na verdade, corre por trás desse consenso, um conflito

ininterrupto, a luta de todos contra todos pela satisfação de seus interesses individuais. Aparecem aí, como ela nota, duas filosofias sociais opostas. Uma baseada no “social” como “conflito”, outra baseada no “social” como “consenso”.

É preciso reconhecer, porém, que essa imagem mais esconde do que revela. Se levarmos a fundo a oposição sugerida por Allen, então teremos a seguinte série: “racionalidade-consenso”, de um lado, “poder-conflito”, de outro. Será que é possível sustentar uma separação estanque como essa? Por mais que a obra de Habermas esteja baseada na ideia de que um pano de fundo de consenso permanece como condição de possibilidade das relações sociais, seria um exagero afirmar que, a partir disso, ele tomaria o conflito como desprovido de racionalidade. Certamente, o conflito se caracteriza, para ele, como uma situação de obstrução de processos argumentativos, que impedem que um consenso seja alcançado. Porém, esse conflito não é, ele mesmo, desprovido de racionalidade. Ao contrário, ele é orientado pela forma estratégica de racionalidade, baseada no cálculo entre fins e meios e na busca de satisfação de interesses particulares. Nunca é demais lembrar que, por mais que a racionalidade comunicativa esteja no centro da teoria habermasiana, ela não exclui a racionalidade estratégica. A interação simbolicamente mediada voltada para o entendimento mútuo não exclui o cálculo interessado. Dito de outro modo, o fato de Habermas sustentar a existência de relações sociais pautadas pelo agir comunicativo não significa a exclusão da ação estratégica. Consequentemente, também há, para ele, racionalidade no conflito.

Ao mesmo tempo, se Allen afirma que Habermas se atenta para a “racionalidade inerente” às “práticas e instituições políticas”, então, à luz da oposição sugerida por ela, é de se supor que Foucault, ao

contrário, se atenta para a “irracionalidade” dessas práticas e instituições. Essa pressuposição, porém, não faz justiça nem a Habermas, nem a Foucault. Isso porque se Habermas foca nos padrões de racionalidade inerentes às práticas e instituições políticas, ele não o faz por outro motivo senão o de tentar explicitar justamente aquilo que nelas é “irracional”. O objetivo de Habermas parece ser sobretudo o de construir uma espécie de “régua” a partir da qual a irracionalidade possa ser avaliada com segurança. Ou seja, não faria sentido afirmar que Habermas não tematiza ou não se preocupa com a “irracionalidade”. De modo correlativo, pressupor que Foucault se atenta para a “irracionalidade” por oposição à “racionalidade” também parece problemático. Isso especialmente porque seu trabalho em grande medida tem o objetivo de romper com essa separação. Nesse sentido ele é bastante claro:

Se é extremamente difícil dizer que a razão é o inimigo que nós devemos eliminar, é também perigoso afirmar que toda tentativa que questionamento crítico dessa racionalidade arrisca de nos fazer cair na irracionalidade. Não se pode esquecer – e eu não digo isso com o objetivo de criticar a racionalidade, mas com o objetivo de mostrar como as coisas são ambíguas – que o racismo foi formulado com base na racionalidade florescente do darwinismo social, que se torna um dos ingredientes mais duráveis e persistentes do nazismo. Era uma irracionalidade, claro, mas uma irracionalidade que, ao mesmo tempo, constitui uma certa racionalidade. (Foucault, 1994r, p. 279)

Talvez a principal tese de suas investigações históricas, e que o acompanha pelo menos desde os anos 1960, seja a de que não faz

sentido opor “racional” e “irracional”. Por definição, em Foucault, uma forma de racionalidade é aquilo que permite fazer a separação entre racional e irracional. Desse modo, pode-se dizer, uma investigação histórica das formas de racionalidade não pode tomar essa separação como dada previamente à história, sob pena de perder seu próprio objeto. A tarefa de uma história da razão, ou de uma história das formas de racionalidade, deveria ser a de buscar compreender como a separação entre aquilo que é “racional” e “irracional” se operou historicamente. Claramente, para Foucault, essa separação não ocorre sem o exercício do poder, assim como o poder, em seu exercício, pressupõe e instaura uma separação desse tipo.

Se for verdade que Habermas se interessa pelo consenso e pelo racional, e Foucault pelo conflito e pelo irracional, então, de fato, não haveria oposição real entre ambos. Tratar-se-ia de uma simples diferença de objeto e foco. Enquanto Habermas buscaria determinar as práticas racionais, Foucault buscaria criticar as práticas irracionais. A oposição entre ambos aparece, portanto, como falsa. Essa construção de uma falsa oposição serve para Allen tendo em vista seu projeto baseado na reivindicação de uma síntese entre as “perspectivas críticas” de Habermas e Foucault (Allen, 2009). No entanto, como dito, mais esconde do que revela.

3.2 Divisão ou dispersão da razão?

Se a oposição entre racionalidade e poder não é suficiente para dar conta das divergências existentes entre Foucault e Habermas, qual

seria o modo mais apropriado de colocá-las? Para Waldenfels (1986), o cerne da diferença estaria na forma como cada um deles tematiza aquilo que ele chama de “*dispersão*” ou “*divisão*” da razão. O ponto fundamental, para ele seria o de que ambos, Foucault e Habermas, partem da ideia de que a “grande razão está em ruínas” (Waldenfels, 1986, p. 474). A filosofia da história, “que salvou o legado da metafísica ao transformar a razão do mundo em razão histórica”, se tornou um objeto do passado. Residiria aí, por exemplo, a relação ambígua que tanto Habermas quanto Foucault mantêm com o hegelianismo e com o marxismo. Seguindo essa sugestão, a divergência poderia ser posta, não a partir de uma oposição entre racionalidade e poder, mas no que diz respeito ao modo pelo qual se deveria pensar a relação entre razão e história depois do fim da filosofia da história, isto é, depois que a ideia de uma finalidade unidirecional para os rumos da humanidade caiu em descrédito.

Para dar conta da distinção, Waldenfels recorre a um esquema de inspiração weberiana da transição entre as sociedades modernas e tradicionais entendido como processo de racionalização. Naquilo que ele chama de “ordem clássica ou metafísica”, “predominava a natureza das coisas”. A “ordem clássica” era uma ordem “total”. Ela englobava tudo, e nada lhe escapava, “nem mesmo o homem, cuja alma, ao contemplar o cosmos, reencontrava a si mesma nesse cosmos” (Waldenfels, 1986, p. 474). Essa “ordem clássica” permitia demarcações estritas e claras entre o essencial e o não essencial (Waldenfels, 1986, p. 474). Já a “ordem moderna”, por sua vez, é variável. Ela não permite mais uma totalização. Ela é entremeada por fronteiras dispersas e, em seu interior, a razão e a liberdade entram em choque. A distinção entre aquilo que é conforme a ordem e aquilo que é contrário a ela se torna algo cada vez mais vago e indeterminado. A

consequência fundamental desse processo é que a “ordem moderna” não pode mais ser simplesmente oposta à “desordem”. Ela também se opõe a outras ordens possíveis (Waldenfels, 1986, p. 475). Com o decaimento da “ordem clássica”, o espaço por ela deixado foi preenchido, na Modernidade, pela “contingência”, pela “positividade” e pelo “conflito” (Waldenfels, 1986, p. 475). Disso decorreria que a força de uma teoria moderna da razão adviria justamente de sua capacidade de responder a esse desafio: pensar a razão em seu momento de decomposição, em sua dispersão irrevogável na contingência, e em sua reversão em processos de dominação.

A importância e a atualidade das obras de Foucault e Habermas residiriam, portanto, no fato de procurarem dar conta dessa passagem, isto é, de buscarem pensar essa transição, esse momento em que a razão se cinde, em que sua unidade se desfaz. No entanto, ainda que eles procurem dar conta desse mesmo problema, o modo como cada um responde é bastante distinto. Nos termos de Waldenfels, Habermas buscará “salvar a razão por meio de uma separação de poderes” (Waldenfels, 1986, p. 475). Ele irá tomar como fato a “dessubstancialização” da razão agora tornada simples “racionalidade”. Essa racionalidade, porém, não é mais um atributo da consciência dos sujeitos, mas das formas de “enunciação” discursiva que encaminham pretensões de validade em relação à verdade, à retidão e à veracidade do próprio ato de fala. Isso significa que “não há mais racionalidade nas coisas ou no mundo”, mas, como se vê, apenas na linguagem. Mesmo que faça uso do conceito de “mundo da vida”, oriundo da fenomenologia, este não aparece como dotado de racionalidade em si, mas apenas na medida em que se refere ao “fundo” das interações comunicativas que lhes serve de repositório (Waldenfels, 1986, p. 476). Waldenfels afirma que essa racionalidade do “mundo da vida”

habermasiano é uma racionalidade “*en sourcis*”, isto é, em suspenso, na medida em que vale enquanto não é contestada. O mundo da vida é racional apenas na medida em que ele é “racionalizado” (Waldenfels, 1986, p. 476). Racionalidade, aqui, portanto, é um conceito estritamente epistêmico. Dito de outro modo, é apenas porque os atores recorrem a ele em suas interações que ele permanece como dotado de sentido. Sem esse recurso, sem uma filtragem operada por diversos “canais de racionalização”, sua racionalidade se esvai (Waldenfels, 1986, p. 476).

Tendo em vista essa “dessubstancialização” da razão, Habermas recorre a uma divisão que estabelece linhas de demarcação cujo objetivo é de “separar os poderes” de cada uma das formas de racionalidade a fim de garantir que não haja transgressões. Habermas traça essas linhas de demarcação deduzindo-as das condições de validade dos atos de fala carregados de pretensões de verdade proposicional, retidão normativa e veracidade subjetiva (Habermas, 2003). Cada uma delas aponta para aquilo que está em jogo no domínio que lhe é próprio: o das “visões de mundo”, das “instituições sociais” e o das “identidades pessoais”. Em cada um desses domínios se expressaria a divisão da razão em três partes: a razão teórica, a razão prática e a razão estética (Waldenfels, 1986, p. 476). O critério de julgamento com o qual cada uma dessas formas de racionalidade opera é absolutamente formal. Ele reside na possibilidade de universalização de seus padrões pela via do discurso baseado em argumentos racionais. O julgamento tem por único intuito separar aquilo que deve ser universalizado e institucionalizado daquilo que não deve, sem apelar para padrões concretos e relativos (Waldenfels, 1986, p. 476). Como coloca Waldenfels, o “politeísmo das ordens de valor e das ordens de vida material” é superado, assim, por um

“monoteísmo da razão formal” (Waldenfels, 1986, p. 476). No império da razão formal, na Modernidade, a razão ainda reina, não como imperador absoluto, mas como “monarca constitucional” (Waldenfels, 1986, p. 476). Mas essa formalização, antes de constituir uma panaceia, cria um impasse na medida em que o respeito aos limites não é de modo algum a regra. Um “vazio” se abre entre “condições formais” e “recursos tradicionais”. Caso a razão formal se apresente como *standard* concreto, caso ela tente “preencher o vazio infiltrando aí uma racionalidade concreta, é trazido de volta tudo aquilo que caracteriza a razão moderna, a saber, a positividade, a contingência e o conflito” (Waldenfels, 1986, p. 479).

Foucault, assim como Habermas, também abandona o recurso a uma razão total que paira sobre o mundo. Porém, ao contrário, ele não renuncia à materialidade ou a substancialidade da racionalidade (Waldenfels, 1986, p. 479). Isso não significa que ele aceite um retorno fenomenológico “às coisas mesmas”. Ao contrário, as “coisas”, como as “palavras”, se dão em “ordens” imersas na história (Waldenfels, 1986, p. 479). Diferentemente, portanto, de uma “dialética negativa” que “guarda o todo como negativo de tudo aquilo que se encontra desfigurado e fragmentado”, Foucault “dá um passo além e aceita a dispersão da razão como fato irrevogável e irrenunciável” já que ela faz parte da própria “realização da razão” (Waldenfels, 1986, p. 479). Mesmo que na última fase de sua obra ele tenha apelado para uma divisão entre formas de saber, poder e subjetividade – divisão que, coincidentemente, parece corresponder àquela feita pelo próprio Habermas, tanto quanto ao registro das três críticas de Kant – isso não significa que, na prática, a separação entre esses três domínios seja nítida. “O quadro geral consiste em uma ‘história da verdade’ que, pela combinação dos três momentos, produz constelações variáveis” às

quais Foucault chama “experiência” (Waldenfels, 1986, p. 483). Uma experiência, nesse sentido, nunca está dada previamente. Ela se constitui historicamente.

Resta, porém, para Waldenfels, saber o que é capaz de “manter o trem em movimento” já que o próprio sujeito não é (Waldenfels, 1986, p. 483). Ao aceitar a “dispersão” e junto com ela a contingência, a positividade e o conflito, Foucault abre espaço para os espectros do relativismo e do historicismo já que é elusivo no que diz respeito ao que “move” a marcha da razão (Waldenfels, 1986, p. 482). Mesmo que ele afirme não possuir uma “teoria do Poder com P maiúsculo”, “ainda resta explicar *como* verdade e poder, validade e coerção, se entrelaçam” (Waldenfels, 1986, p. 482).

3.3 História e racionalização do poder

O contraste proposto por Waldenfels possui lastro exegético. Em uma conferência de 1980, Foucault sugere uma maneira de investigar o processo histórico de “racionalização do poder” de maneira “não totalizante”. Esta deveria ser guiada pelos seguintes princípios: em primeiro lugar, a racionalização não deve ser pensada em relação à totalidade social, mas investigada em domínios específicos; em segundo lugar, o problema central é o de descobrir a que tipo de racionalidade se faz referência quando se racionaliza algo, e não verificar se essa racionalização se conforma ou não a certos princípios dados de antemão; em terceiro, é preciso fazer referência a processos

muito específicos para que se compreenda como a racionalização efetivamente se dá (Foucault, 1994s, pp. 134-135).

Foucault contrasta explicitamente essa abordagem da “racionalização” com aquela desenvolvida pela tradição da Teoria Crítica. Ele sugere que os autores vinculados à tradição alemã teriam investigado o entrelaçamento progressivo entre o poder político e “esta espécie de racionalismo que parece ser específico de nossa cultura moderna e que remonta ao Esclarecimento, mas, apesar de seus grandes esforços, caíram na armadilha de tentar realizar o processo da razão em geral, hipostasiada a partir de uma forma histórica específica, aquela que encontrou sua formulação na *Aufklärung* (Foucault, 1994s, pp. 134-135).

Mesmo não sendo possível afirmar se Foucault teria em mente algum trabalho específico, estes princípios de investigação parecem ter sido elaborados em oposição à abordagem de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*. Isso porque, em primeiro lugar, os autores esboçam, ali, claramente, uma história que Foucault chamaria de totalizante da racionalização social. Nela, o progresso da razão contradiz a si mesmo ao se reverter em formas de barbárie que assolam a sociedade ocidental como um todo. Em segundo lugar, é possível alegar que eles apelam para um conceito prévio e geral de razão, reduzida à sua forma instrumental, regida pelo aperfeiçoamento do controle da dominação sobre a natureza, e sua história é, então, apresentada como sendo a de uma progressiva expansão para todos os âmbitos da vida social (Habermas, 2003). Não há, portanto, comparação entre distintas racionalidades, mas um contraste entre a razão em sentido amplo, por um lado, e a emoção e a tradição reprimidas pela razão, de outro. Em terceiro lugar, mesmo sendo possível afirmar que Adorno e Horkheimer fazem referência a

contextos específicos de racionalização, como a vida moral e a indústria cultural, o fato de ancorarem suas análises em um conceito muito geral de razão, que abarca toda a história humana, e não no modo como formas particulares de racionalidade emergem do interior de certos âmbitos a partir de processos localizados, parece tornar insuficiente a especificação de sua análise aos olhos de Foucault.

Nos termos de Habermas, a *Dialética do esclarecimento* torna a razão instrumental “uma categoria do processo histórico global da civilização como um todo”. Adorno e Horkheimer “projetam o processo de reificação para um tempo anterior ao surgimento do capitalismo no início da modernidade até o verdadeiro começo da hominização” (Habermas, 2003). A “racionalização” é entendida como o processo pelo qual a *ratio*, a forma estratégica da racionalidade, que estrutura a ciência e a economia, é amplamente difundida, tornando-se, por um lado, cada vez mais refinada e, por outro, abrangendo todas as esferas da vida tomando o lugar dos valores tradicionais e das emoções como princípio motor da ação.

Assim como a *Dialética do esclarecimento*, a análise da racionalização feita por Habermas na *Teoria do agir comunicativo* não deixa de ser “totalizante” aos olhos de Foucault. Por mais que, com base em sua reconstrução de Weber, ele reconheça distintas formas de racionalidade (instrumental, estratégica, expressiva e comunicativa), essa separação continua formal e o exame das formas particulares de racionalidade mantém-se em um nível de generalidade que torna a análise insuficientemente histórica aos olhos de Foucault. É certo que Habermas afirma um desenvolvimento histórico progressivo no qual a razão teria se dividido paralelamente à diferenciação das esferas sociais de ação (Habermas, 2002). Essa narrativa, porém, deixa de lado o que para Foucault seria historicidade própria das formas de

racionalidade que atuam em contextos específicos. Seria possível imaginar que, caso Habermas tivesse conectado de forma mais estreita a história da racionalidade comunicativa à história da “esfera pública”²⁸ e definido a forma comunicativa de racionalidade como aquela característica de práticas orientadas nesse domínio específico, ao invés de apelar para uma “história da espécie” em que a “interação” (junto com o “trabalho”) aparece como categoria fundamental da evolução da humanidade, ele teria se aproximado muito da maneira como Foucault estabelece a relação entre práticas sociais e formas de racionalidade. Do ponto de vista de Foucault, ao dotar as formas particulares de racionalidade de um status “pós-metafísico” mascarado pelo jargão da psicologia cognitiva desenvolvimentista, ele se abstém de ter que dar conta das vicissitudes internas dessas formas na história.

Tendo isso em vista, a abordagem de Waldenfels se dá, a meu ver, a partir de um ponto de vista mais apropriado e evita a unilateralização das perspectivas de cada um dos autores. Nesse sentido é possível dizer que a distinção não está exatamente na oposição entre racionalidade e poder, mas em dois conceitos distintos de razão, ou melhor, duas maneiras de abordar a relação entre razão e história. Mas é possível argumentar que o problema da posição de Waldenfels, por outro lado, no que diz respeito a Foucault, parece ser o de que ele não leva a resposta que ele dá para o problema da dispersão da razão completamente a sério. Isso significaria aceitar que a resposta para aquelas duas perguntas que ele vê como estando em aberto, quais sejam, a de “*como*” verdade e poder se entrelaçam, e

28 Foucault, inclusive, recorre às investigações de Habermas (traduzidas para o francês com o subtítulo de “uma arqueologia da publicidade”) em seu curso de 1978 (Foucault, 2004, p. 88, nota 35).

sobre “*o que*” mantém a marcha da experiência em movimento, a produção e reprodução de *constelações variáveis*, deveria também ser colocada historicamente, e não de forma prévia. Ou seja, são justamente essas questões que devem ser respondidas pela via da investigação histórica. Seria a pesquisa histórica quem mostrará as maneiras como “verdade e poder”, “validade e coerção”, se entrelaçam. A resposta, portanto, só poderá ser historicamente circunscrita. Por outro lado, é fato que a divisão proposta por Foucault entre três eixos de experiência coloca essa resposta em apuros pois o “poder”, o “saber” e a “subjetividade”, em geral, reaparecem como constantes trans-históricas em qualquer daquelas “constelações variáveis” que venham a ser estudadas historicamente. Que haja necessariamente esse entrelaçamento é algo que está dada como fundamento do modelo. Nesse sentido, essas constantes aparecem necessariamente como o “motor” ou o sustentáculo da marcha histórica. Isso parece significar que, ao fim e ao cabo, talvez seja necessário aceitar a “espiral” entre racionalidade e história (Foucault, 1994r, p. 279), mas torna difícil ao mesmo tempo entender o que de fato faria com que a genealogia possa ir para além da hermenêutica, como colocaram Dreyfus e Rabinow (1995).

De qualquer modo, a meu ver, colocar as diferenças entre Foucault e Habermas a partir do problema da relação entre razão e história é mais pertinente do que a proposta de Allen baseada em uma dicotomia entre racionalidade e poder. Nesse sentido, pode-se dizer que enquanto Habermas parte de uma imagem formalizada da razão que tem como contrapartida uma visão evolucionista da história, Foucault parece não abrir mão da substancialidade das formas de racionalidade que devem ser apreendidas sem que uma evolução linear esteja pressuposta, ou seja, genealogicamente. O problema que

ele enfrenta, porém, é que, ao mesmo tempo, a não-linearidade é quem aparece como pressuposta e as respostas que ele oferece para assumir essa não-linearidade de partida tendem a ser circulares já que a própria história escrita por ele de maneira não-linear seria responsável por demonstrar essa não-linearidade. Daí o sentido, por exemplo, em atribuir ao genealogista o papel frio do cientista neutro atento à pura descrição dos fatos como sugeriu Veyne (2013). Mas essa atenção pura à descrição dos fatos ameaça recair uma petição de princípio já que ela assume como fundamental aquela dispersão que ela quer provar.

Em um certo sentido, portanto, tanto a tentativa de Habermas quanto a de Foucault representam esforços distintos de desarmar o problema da razão na história. A saída de Habermas para o problema da dispersão da razão na história é a de saltar para fora dela apelando para a transcendentalidade da linguagem com o objetivo de reestabelecer os domínios legítimos de uso da razão, porém meramente formais. Se Foucault procura submergir na historicidade das práticas para extrair delas a forma que é imanente às próprias práticas, Habermas lida com a dispersão da razão na história tentando salvar sua unidade meramente formal. Foucault, ao contrário, como coloca Waldenfels, aceita a dispersão como um “fato” irrevogável. O estatuto dessa aceitação, porém, é em si mesmo complicado, já que parece oscilar entre o “mito do dado” e o dogmatismo²⁹. É necessário examinar, portanto, em que medida Foucault é capaz de responder a essa dificuldade. A resposta poderia ser dada a partir de um novo conceito de “racionalização”?

29 Oscilação que, diga-se de passagem, é um dos problemas apontados por Habermas em sua crítica da genealogia (Habermas, 2003).

3.4 Genealogia das formas de racionalidade

Em 1971, quando se tornou professor do Collège de France, Foucault alterou o nome da cátedra antes ocupada por Hyppolite, intitulada “História do pensamento filosófico”, para “História dos sistemas de pensamento”. Esse título não pode ser tomado como simples homenagem ou como o cumprimento de uma formalidade institucional. Foucault utilizou a expressão algumas vezes, sobretudo com a intenção de diferenciar o que ele fazia de outros campos mais difundidos, como a “história das mentalidades”, que lida com representações, e a “história das ideias”, que lida com transcendentais (Foucault, 19994q, p. 631). Ao contrário dessas disciplinas, Foucault pretendia realizar uma história do pensamento, ou ainda, uma “história crítica do pensamento”.

A história do pensamento é a análise do modo como um campo não problemático de experiência, ou um conjunto de práticas, que são aceitas sem questionamento, que são familiares e silenciosas, fora de discussão e debate, incitam novas reações, e induz crises nos comportamentos, hábitos, práticas e instituições prévias. A história do pensamento, entendida desse modo, é a história do modo como as pessoas começam a se preocupar com algo, de como elas se tornam ansiosas por isso ou aquilo - por exemplo, a loucura, o crime, o sexo, si mesmas, ou a verdade. (Foucault, 2001, p. 74)

O esforço de Foucault, segundo ele próprio, foi o de realizar uma história do pensamento que não fosse nem mentalista, nem idealista, mas que também não fosse determinista. Enquanto a história social, segundo ele, tentou fazer a história de como as pessoas agem sem pensar, a história das ideias procurou fazer a história do modo como as pessoas pensam sem agir (Foucault, 1994q, p. 631). Como superar essa dicotomia? Para Foucault, são as “práticas”, entendidas como, ao mesmo tempo, modo de agir e pensar, o ponto de apoio das investigações históricas de Foucault. Trata-se de um princípio da genealogia das formas de racionalidade o fato de “dirigir-se ao domínio das ‘práticas’, fazer o estudo pelo viés daquilo que ‘se fazia’. Assim, o que se fazia dos loucos, dos delinquentes, dos doentes?” (Foucault, 1994q, p. 635). As “práticas” são o núcleo da genealogia: “são as ‘práticas’, entendidas como maneiras de agir e pensar ao mesmo tempo que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa de sujeito e objeto” na história (Foucault, 1994q, pp. 634-635).

O “pensamento”, portanto, aparece como condição de possibilidade das “práticas”, discursivas e não-discursivas. Correlativamente, ele é apreendido a partir do modo como se efetivou historicamente nessas práticas. Não há prática sem pensamento para Foucault, assim como não há pensamento sem prática. Não se trata nem de compreender o sentido que uma prática possa ter para um sujeito específico. Também não se trata de descrevê-las friamente ao modo realista. Trata-se de remeter as práticas à sua “lógica”, isto é, ao “sistema” que lhes “estrutura”, que lhes é “imanente”, e a partir do qual

elas aparecem como possíveis historicamente, recorrendo, por exemplo, aos efeitos que elas produzem na realidade.

Esse tipo de abordagem permitiria fazer com que, no lugar de imaginar que determinadas épocas ou determinados contextos são mais racionais do que outros, seja possível compreender a racionalidade que subsiste em contextos precisos e os motivos pelos quais determinadas práticas, completamente plausíveis e úteis em um, em outro são totalmente inconcebíveis. Por mais chocante que possa parecer, Foucault dirá que a “prisão”, por exemplo, não é em si mesma, mais racional do que o “suplício”. Ela só é “irracional” em face de um padrão de racionalidade historicamente distinto:

A cerimônia dos suplícios públicos não é mais irracional em si que o encarceramento em uma cela; mas ela é irracional em relação a um tipo de prática penal, que, ela sim, fez aparecer uma nova maneira de visar, através da pena, certos efeitos, de calcular sua utilidade, de encontrar justificações, de graduar, etc. (Foucault, 1994t, p. 26)

Em Foucault, portanto, há um imperativo segundo o qual é preciso atentar-se à racionalidade imanente à efetividade das práticas, ainda que elas nos sejam totalmente estranhas e nos pareçam mesmo repugnantes. Há aqui, portanto, também uma espécie de formalismo, mas em um sentido distinto do de Habermas. Foucault elimina a distinção substancial entre racional e irracional e assume que o contraste entre ambos é apenas formal. Aquilo que é “racional” para um padrão de racionalidade, para uma forma de pensamento, é “irracional” apenas do ponto de vista de uma outra forma de

pensamento distinta. Porém, no nível descritivo, a diferença permanece sendo substancial porque um padrão de racionalidade, uma forma de pensamento, se desenvolve historicamente apenas tendo em vista a sua relação com um objeto ou com um problema específico, como seria o caso do problema da “punição”, da “loucura” ou da “sexualidade”. As maneiras de pensar sobre a sexualidade desenvolveram-se historicamente de maneira relativamente contingente a ponto de constituir distintas experiências ou distintos sistemas de pensamento. Essas formas de pensamento, porém, extrapolam as fronteiras tradicionalmente estabelecidas entre o científico e o não científico, entre a esfera cognitiva e a esfera prática, entre o racional e o irracional. Por mais absurda que nos possa parecer, o sistema de pensamento no qual a prática do suplício estava baseada era em si mesmo coerente e consistente nos termos de Foucault.

Pode-se dizer que a genealogia de Foucault procurará reconstituir aquilo que Habermas chama de “padrões de racionalidade”. Esses padrões, porém, nos termos de Foucault, são eles próprios históricos, e não formais. Eles estão totalmente imersos em seu âmbito de funcionamento e podem ser examinados a partir do conjunto de objetos e práticas nos quais estão incrustados. Se para Habermas há uma “racionalidade comunicativa”, uma “racionalidade estratégica”, “racionalidade valorativa”, e uma “racionalidade expressiva”, há, para Foucault, uma “razão punitiva”, tanto quanto uma “razão governamental”, ou uma “razão psiquiátrica” que, enquanto tais, podem ser estudadas historicamente. Tais formas de racionalidade se desenvolveram historicamente, de forma contingente e contextual, e não estão ligadas a faculdades transcendentais da linguagem ou do sujeito, mas aos contextos

estratégicos de luta política e aos campos objetivos de conhecimento positivo.

Obviamente, Foucault desconfiava do caráter a-histórico da perspectiva habermasiana. No entanto, ele afirma aceitar a divisão proposta por Habermas entre diferentes “modos de relação”, relações com objetos, relações de comunicação e relações estratégicas, e adiciona ainda um outro modo: o das relações consigo mesmo (Foucault, 1994u, pp. 170-171). Foucault argumenta, porém, que essa divisão só teria valor uma vez que se trata de submeter cada um desses domínios ao “teste da história”. É claro que, para Foucault, não é suficiente a suposição de um processo genético de evolução social homólogo ao desenvolvimento cognitivo de indivíduos (Habermas, 2015). Esse tipo de abordagem não vale como histórica para Foucault. Se as formas de racionalidade estão “dispersas” na história, seria preciso recompô-las através do trabalho historiográfico, sem apelar para as respostas fáceis fornecidas pela psicologia cognitiva. Tal empreitada requer um deslocamento substancial em relação tanto à abordagem de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, quanto de Habermas na *Teoria do agir comunicativo*.

Gordon (1987) sugere que essa mudança de foco operada por Foucault pode ser compreendida a partir da distinção entre, por um lado, (i) a racionalização como o modo específico pelo qual “se racionaliza” sobre algo (se pensa sobre algo), e, por outro, (ii) como um processo de expansão da forma de pensamento característica do “racionalismo” europeu (Gordon, 1987). Enquanto Adorno e Horkheimer retomam o segundo sentido, a ideia de racionalização como trabalhada por Foucault parece apontar, segundo Gordon, para o primeiro. Para Foucault, a ideia de “racionalização” diz respeito ao modo como algo entra no domínio do pensamento e se torna objeto

de uma elaboração teórico-prática em um contexto específico. Foucault deixa claro que não seria possível “falar de ‘racionalização’ em termos de algo dado. Não se pode, de um lado, postular um valor inerente e absoluto à razão e, de outro, assumir o risco de aplicar o termo empiricamente de modo completamente arbitrário” (Foucault, 1994u, pp. 170-171). Não basta, pelo menos para seus propósitos, classificar um tipo de raciocínio empregado em uma situação determinada como sendo aquele que opera pela coordenação entre fins e meios, *i.e.*, o cálculo estratégico. Para além disso, é preciso entender exatamente como o pensamento coloca para si fins muito específicos e conecta estes fins aos meios a serem empregados para atingi-los em uma situação particular. Ou seja, não é possível abrir mão de uma certa substancialidade da qual mesmo o raciocínio teleológico depende.

Essa exigência de particularização, de afunilamento do nível de análise, permite ver de que forma Foucault não abre mão da “substancialidade” da razão como afirma Waldenfels. Ainda que a “grande razão” tenha se “dessubstancializado”, para ele, é possível analisar processos de “racionalização” em domínios específicos, como o da política, por exemplo. É nesse sentido, portanto, que ele pode falar de “racionalidades políticas”, ou de “racionalidades de governo”, cuja história é a história da emergência e transformação dos problemas que o exercício do poder político precisou enfrentar.

Assim, o termo “racionalização” parece poder ser tomado em um dos sentidos daquilo que Foucault chama de “problematização”³⁰.

30 O tratamento mais explícito e detalhado do conceito de “problematização” foi dado por Foucault em um seminário em Berkeley no ano de 1983. Segundo Foucault “Eu usei frequentemente a palavra problematização nesse seminário sem fornecer uma explicação de seu sentido. Eu lhes disse que aquilo que eu pretendo analisar na maior

Foucault entende que seria “possível realizar a análise de uma problematização específica como a história de uma resposta – a resposta original, específica e singular do pensamento – a certa situação” (Foucault, 2001, p. 173)³¹. A problematização pode ser entendida como o modo pelo qual pensamento apreende o real e constitui um campo problemático ao mesmo tempo em que põe em xeque problemas e respostas formulados anteriormente.

Koopman (2013) sugere que o conceito de problematização se refere, negativamente, “aos modos pelos quais práticas emergentes tornam problemáticas outras concepções que não seriam mais efetivas” e, positivamente, “ao modo como o status deficiente dessas mesmas práticas coloca um problema ou uma questão que precisa ser respondida” (Koopman, 2013, p. 100). Desse modo, uma “problematização” seria a atividade de tomar como problemático um certo conjunto de práticas e o esforço de reformular o campo

parte do meu trabalho não é nem o comportamento passado das pessoas (algo que pertence ao campo da história social), nem as ideias em seu valor representativo. O que eu tentei fazer desde o começo foi analisar o processo de ‘problematização’ – que significa: como e por que certas coisas (comportamentos, fenômenos processos) se tornam um problema. Por que, por exemplo, certas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como “loucura” enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em um dado momento histórico; a mesma coisa vale para o crime e a delinquência, a mesma questão de problematização para a sexualidade” (Foucault, 2001, p. 171).

31 Essas respostas, Foucault chama atenção, “não são coletivas no sentido de derivadas de um inconsciente coletivo. E o fato de uma resposta não ser nem uma representação nem efeito de uma situação não significa que ela responda a nada, que seja um sonho puro [...]. A problematização é sempre uma forma de criação, mas uma criação no sentido de que, dada uma certa situação, você não pode inferir quais tipos de problematização irão se seguir. Dada uma certa problematização, você pode apenas compreender porque esse tipo de resposta aparece como uma resposta a um aspecto concreto e específico do mundo. Há a relação de pensamento e realidade no processo de problematização” (Foucault, 2001, pp. 172-173).

problemático dessas mesmas práticas fornecendo novas soluções. “O genealogista estuda o modo como problematizações emergem contingencialmente na interseção de um conjunto complexo de práticas e formam as condições de possibilidade de práticas futuras” (Koopman, 2013, p. 102). Foucault, portanto, procura dar conta do processo de emergência de determinadas práticas a partir de problematizações.

As formas de racionalidade atuais seriam cristalizações de problemas práticos que o pensamento constituiu para si no interior de uma sociedade e ao longo da história. A tarefa de uma história da racionalização do exercício do poder, portanto, seria a de tornar compreensível a maneira como seu objeto se constituiu como problema para o pensamento, isto é, como o exercício do poder foi efetivamente problematizado (racionalizado). Assim, é, por exemplo, no horizonte de uma história do modo como as formas de governo foram problematizadas que se deve compreender a abordagem da racionalização do poder político tal como proposta por Foucault. Fazer a história da racionalização, nesse sentido, não significa fazer a história de como a razão estratégica suplantou os valores tradicionais no âmbito da política, ou a história da progressiva funcionalização da sociedade, mas fazer a história das formas de racionalidade aplicadas em contextos históricos muito específicos a partir das técnicas empregadas.

Não é suficiente fazer o processo da razão em geral. Aquilo que é preciso colocar em questão, é a forma de racionalidade que está presente. A crítica do poder exercido sobre os doentes mentais ou loucos não deveria se limitar às instituições psiquiátricas; da mesma forma, aqueles que contestam o poder de punir não deveriam se

contentar em denunciar as prisões como instituições totais. A questão é: como são racionalizadas as relações de poder? Colocá-la é a única forma de evitar que outras instituições, como os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, ocupem seu lugar. (Foucault, 1994s, p. 161)

A história da racionalização do poder político em Foucault, portanto, parece se opor à maneira como a filosofia política clássica concebeu esse processo. Esta se baseia em uma concepção “jurídica” do poder, compreendido sob a égide do conceito de “soberania” e de uma hipóstase do “Estado” como centro de emanção de todo poder. Segundo o esquema proposto no capítulo anterior, em um momento negativo, de suspensão de evidências, Foucault põe fora de circuito as discussões acerca da legitimidade e da fundamentação do poder para focar no modo como o seu exercício foi teorizado. Sua tese é a de que a filosofia política clássica teria negligenciado as técnicas de exercício do poder, a tecnologia política propriamente dita, em detrimento de uma reflexão sobre a legitimidade do poder, o que contribuiu para uma neutralização de seu potencial crítico e explicativo.

Em um momento positivo, cognitivo, Foucault procurará investigar as técnicas de poder no âmbito próprio de seu exercício, a tecnologia política. Essas técnicas possuem objetos próprios e devem satisfazer as condições de sucesso estabelecidas pelo domínio particular no qual atuam e não podem ser tomadas como mera derivação do poder estatal. Isto não significa afirmar que o Estado não cumpre nenhum papel no exercício do poder e que deva ser, portanto, desconsiderado. Não se trata de rejeitar o papel do Estado. Trata-se de partir do princípio de que o Estado é apenas um dos mecanismos que compõem a tecnologia política moderna.

Dessa perspectiva, já que “o governo dos homens pelos homens [...] supõe uma certa forma de racionalidade, e não uma violência instrumental” (Foucault, 1994s, p. 160), a racionalização da política “difere da racionalização própria aos processos econômicos, ou às técnicas de produção e de comunicação, ela difere também daquela do discurso científico” (Foucault, 1994s, p. 161). O governo dos homens é um problema específico posto por uma forma específica de racionalidade: a racionalidade política. Por um lado, a racionalidade política não pode ser reduzida à racionalidade instrumental em geral. Por outro, o poder (mesmo em seu caráter coercitivo) não pode ser reduzido à violência.

O traço distintivo do poder, é que certos homens podem mais ou menos completamente determinar a conduta de outros homens – mas nunca de maneira exaustiva ou coercitiva. Um homem acorrentado e violentado está submetido à força que se exerce sobre ele. Não ao poder. Mas se é possível lhe fazer falar, quando em última instância ele poderia manter a boca fechada preferindo a morte, então conseguiu-se fazer com que ele se comportasse de uma certa maneira. Sua liberdade sujeitou-se ao poder. Ele foi submetido ao governo. Se um indivíduo pode continuar livre, tão limitada quanto possa ser sua liberdade, o poder pode sujeitá-lo ao governo. Não há poder sem recusa ou revolta em potencial. (Foucault, 1994s, p. 160)

A marca característica do exercício do poder político nas sociedades ocidentais atuais não está tanto no fato dele ser exercido sobre um território do qual é soberano, nem também no fato de apelar para normas jurídicas que sustentariam sua legitimidade. A

peculiaridade do poder político, para Foucault, estaria na atenção simultânea à totalidade populacional e à cada um dos indivíduos, uma condensada na fórmula latina “*omnes et singulatim*”, “todos e cada um” (Foucault, 1994s, p. 134). É esse, segundo Foucault o princípio orientador do “padrão de racionalidade” característico do exercício do poder político nas sociedades ocidentais. A história da *tecnologia política* ocidental proposta por Foucault percorre, então, a evolução e o eventual cruzamento de três linhas de racionalização, problematização, à primeira vista incompatíveis entre si. A “pastoral cristã”, a nova “técnica diplomático-militar” e a “polícia” (Foucault, 1994s, p. 149; 2004). A conjunção entre esses três fatores, segundo Foucault, permitiu o desenvolvimento de uma racionalidade de governo que se apoia essencialmente sobre a “população” e que utiliza o saber econômico como técnica de governo. É essa, de um modo geral, a forma de racionalidade que coordena o exercício atual do poder político nas sociedades modernas.

Portanto, se é possível falar em “racionalização” do poder em Foucault, esta não diz respeito ao processo pelo qual a sociedade se tornou cada vez mais “disciplinada” através do recurso a procedimentos que tornam os corpos dos sujeitos cada vez mais “dóceis”, nem como a expansão de um “biopoder” de natureza quase metafísica que, desde a Grécia, abarcaria a vida humana biologicamente apreendida. A história da racionalização política, empreendida a partir de um ponto de vista genealógico, procura atentar para a pluralidade das formas de racionalidade presentes em âmbitos de análise precisos com o objetivo de recompor a teia de alianças entre eventos que permitiu sua emergência na história. Não é possível falar em “racionalização”, portanto, a não ser que com isso se refira aos múltiplos contextos nos quais um conjunto determinado de

práticas é efetivamente “racionalizado”, “problematizado”, e, assim, transformado, por uma série de práticas. Esse processo, para Foucault, não é unidirecional ou necessário. É o resultado da conjunção de uma multiplicidade de processos específicos, recompostos historicamente.

Tendo em vista esse pano de fundo, é possível dizer que, em *Vigiar e punir*, o objetivo de Foucault não é exatamente o de contribuir para uma história “da” sociedade ocidental, mas para uma história das formas de pensamento “na” sociedade ocidental. Tratar-se-ia de um livro sobre o “pensamento disciplinar”, sobre a “racionalidade” disciplinar, sobre um tipo específico de pensamento para o qual a “indisciplina” social se tornou um problema e, de modo recíproco, para o qual as práticas e as técnicas disciplinares são a resposta específica para esse problema. O “poder disciplinar”, então, poderia ser tomado como “o sistema de pensamento disciplinar”, isto é, justamente como uma maneira de pensar, de fazer, de agir, de construir objetos e instituições nos termos do problema posto pela “disciplina”. Nesse sentido, o “poder disciplinar” é uma espécie de modelo disciplinar de resolução de problemas que se exerce a partir de uma lógica específica e que tem por finalidade resistir à “indisciplina” através da imposição da “disciplina”. Desse modo, por exemplo, é acima de tudo para os teóricos da disciplina e para aqueles que exercem o poder disciplinar, que o aplicam na prática, que o efetivam, que a “indisciplina” é um problema para o qual a disciplina é a resposta, pois eles racionalizam a partir da problemática disciplina-indisciplina. A indisciplina aparece para as teorias e as práticas disciplinares como algo com que é preciso lidar, como algo a que elas não podem deixar de visar e ao qual elas precisam necessariamente responder. O jogo da disciplina-indisciplina é inexorável para o “poder disciplinar”, é intrínseco a ele como condição lógica de possibilidade (assim como imperativo *omnes*

et singulatim é intrínseco ao poder político governamental). Mas ele, o poder disciplinar, não o trata como um “falso problema”, como um problema que possa ser resolvido logicamente, mas como um problema prático e extremamente urgente ao qual é preciso incessantemente dar respostas, e respostas sempre distintas e cada vez mais sofisticadas que se materializam através da criação de novas técnicas, objetos e procedimentos. O “poder disciplinar” é, poderíamos dizer, “obcecado” com a implementação da “disciplina” e com a erradicação da “indisciplina”. As resistências ao “poder disciplinar”, por sua vez, são “obcecadas” com a “indisciplina” e procuram de todas as formas inviabilizar a disciplina, mas, note-se, elas se movem no mesmo horizonte, no mesmo espaço de problematização, elas jogam o mesmo jogo e o racionalizam de maneira recíproca, porém diametralmente oposta. Trata-se, de qualquer modo, do mesmo jogo, do mesmo problema, qual seja, aquele da disciplina-indisciplina.

Foucault busca analisar e tornar inteligível o modo como o poder foi pensado, ou ainda, como se formou uma racionalidade de poder, como se racionaliza o poder. “Racionalizar”, aqui, portanto, não pode ser entendido em um sentido progressivo, como mais formalizado a cada vez, mas simplesmente como a posição e a reflexão sobre um problema e os meios para solucioná-lo. A história do pensamento é, em grande medida, a história de “um ponto de vista”, a análise de uma “perspectiva” a partir do qual um problema e uma forma de responder a ele foram postos. Foucault procura compreender como “pensou-se” o poder, sob quais ângulos e a partir de quais perspectivas. Nesse sentido, interessa menos a maneira como seu exercício foi “justificado” ao

longo da história³², e mais o modo pelo qual se “teorizou” o seu exercício, o seu emprego, o seu “como”. Por isso a atenção, no que diz respeito à pesquisa historiográfica, se volta de maneira privilegiada para objetos como regulamentos institucionais, manuais de exercício e aplicação, descrições das práticas, e apenas subsidiariamente para o modo como se procurou legitimá-las e justificá-las.

3.6 É possível criticar sem ter Razão?

Em 2009, Axel Honneth publicou um texto curto no qual estabelece as linhas gerais do projeto a tradição da Teoria Crítica alemã. Para tanto, ele se apoia em uma divisão estabelecida por Walzer entre três formas de crítica: “revelação, invenção e interpretação”. A atenção de Honneth se volta especialmente para aquela terceira forma de crítica que Walzer chamou de “interpretação”. Enquanto a primeira se assentaria em critérios transcendentais revelados, caracterizando-se como uma espécie de “platonismo”, a segunda seria aquela que, tradicionalmente, buscaria sustentar a crítica em uma “ficção ideal”, previamente estabelecida, cujo exemplo mais recente seria o trabalho de Rawls. A terceira, a interpretação, seria marcada por seu caráter de “crítica imanente” (Honneth, 2009, p. 47).

32 A discussão feita sobre a relação entre fundamentação normativa e diagnóstico feita no primeiro capítulo também se aplica aqui. Essa fundamentação é externa ao exercício do poder.

Segundo Honneth, a interpretação teria como marca, por um lado, “a dimensão hermenêutica de um desvelamento criativo dos ideais ou valores culturais existentes” (Honneth, 2009, p. 47) – dimensão esta acentuada por Walzer. Por outro, porém, ela também se constituiria como “reconstrução” na medida em que tenta formular “a base normativa do criticismo social através da reconstrução das normas morais que estão ancoradas nas práticas sociais de uma dada sociedade” (Honneth, 2009, p. 47). Para a perspectiva reconstrutiva, diferentemente da hermenêutica, segundo Honneth:

Apenas aqueles princípios ou ideais que já foram cristalizados de algum modo em uma dada sociedade contam como recursos legítimos para o criticismo social. Aqui, reivindicações normativas ou ideais devem ser reconstruídas do interior da realidade social ela mesma; seu caráter transcendente permite que a ordem social existente possa ser submetida a um criticismo justificado. (Honneth, 2009, p. 47)

O cerne da reconstrução, tal como entendida por Honneth, portanto, é a premissa segundo a qual “a reprodução social ocorre através de formas de prática social em que as conquistas racionais dos seres humanos são incorporadas” (Honneth, 2009, p. 50). A fim de caracterizar de maneira adequada o sentido de crítica social característico da Teoria Crítica alemã, Honneth sente a necessidade de incluir mais um procedimento crítico na tipologia inicialmente elaborada por Walzer: a genealogia.

Um procedimento crítico que pode ser remontado aos escritos de Foucault, por exemplo, onde ele quase

positivisticamente mostra a transformação de um ideal normativo em uma prática social de disciplinamento. Aqui nós não encontramos confrontação entre ideias e realidade da crítica da ideologia, mas, antes, a exposição da sociedade como um acontecimento que foi há muito tempo esvaziado de qualquer justificação normativa através de critérios ideais. Parece fazer sentido para mim tratar esse procedimento como um terceiro modelo de criticismo social e chamá-lo de ‘genealógico’ em referência a Nietzsche. Trata-se da tentativa de criticar uma ordem social demonstrando historicamente em que medida suas ideias e normas definidoras já servem para legitimar uma prática repressiva ou disciplinar [...]. Esse tipo de procedimento sempre requer um passo adicional para justificar normativamente por que a disciplina social ou a repressão política deve representar, em princípio, algo como um mal (*moral evil*). Nesse sentido, a genealogia é, em certo sentido, um procedimento crítico parasitário, uma vez que ele pressupõe uma justificação normativa que ela mesmo não pode tentar fornecer. (Honneth, 2009, p. 48)

Enquanto as abordagens reconstrutivas procuram “explicitar os ideais normativos das instituições e práticas da realidade social que podem ser úteis para a crítica da realidade existente” (Honneth, 2009, p. 48), nas abordagens genealógicas, segundo Honneth, “a realidade social é criticada pela demonstração da necessária conversão dos ideais normativos em práticas que estabilizam a dominação” (Honneth, 2009, p. 48). Uma adequada compreensão do modo de proceder daquilo que foi a tradição da Teoria Crítica alemã, para Honneth, só é possível uma vez que se admite que a abordagem de autores como Marcuse, Adorno e Horkheimer se configura como uma

tentativa de conciliar estas formas de crítica social: a reconstrução (entendida como “crítica imanente” que contrasta ideais e realidade) e a genealogia (entendida como exposição da distorção do sentido original dos ideais).

Segundo Honneth, “uma dada ordem social precisa ser criticada através dos princípios normativos que, de um lado, estão disponíveis como ideais no interior da realidade social, mas que, de outro, também incorporem alguma racionalidade social” (Honneth, 2009, p. 52). Nesse sentido, tal crítica precisa pressupor que “estes princípios possuem um conteúdo que é suficientemente fixo para ser imune ao mau uso” (Honneth, 2009, p. 52). Porém, o advento do Nazismo na Alemanha teria abalado a confiança nos valores normativos e ideais racionais uma vez que, aparentemente, eles teriam perdido seu sentido original e, dessa forma, sua capacidade de funcionar como determinação segura para o contexto de aplicação (Honneth, 2009, p. 52). Em outras palavras, o nazismo teria provado que o sentido original de uma ideia poderia ser distorcido até o ponto de ela funcionar como instrumento de realização de seu contrário. Essa constatação teria abalado a confiança original daqueles autores na possibilidade de formular uma crítica da sociedade justificada racionalmente. O sentido crítico que o recurso à genealogia assumiria em autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse seria o de acusar a distorção do sentido original dos ideais que, em princípio, deveriam orientar a humanidade no caminho seguro do progresso moral. Desse modo, esses autores teriam incorporado ao seu pensamento uma “reserva genealógica” segundo a qual

Para cada tentativa de formulação de uma crítica imanente da sociedade sob as premissas da racionalização

social, deve-se adicionar o projeto genealógico de estudar o contexto real de aplicação das normas morais. Sem a adição de tal teste histórico, a crítica não poderia estar segura de que os ideais que ela porta ainda possuem na prática social o seu sentido normativo original. (Honneth, 2009, p. 52)

A genealogia, sugere Honneth, serviria como um “ponto de partido metacrítico” para a crítica social ao submeter os valores a um “teste histórico” a fim de garantir a estabilidade do sentido, e evitar a instabilidade. A crítica social deve se ancorar, portanto, em ideais incorporados socialmente que expressem a racionalização social e que mantêm fixo seu sentido original (Honneth, 2009, p. 53). A tentativa de fazer justiça a estes requisitos caracterizaria o que Honneth chama de “crítica reconstrutiva sob reserva genealógica”, entendendo-se por isso aquilo que, para ele, é a melhor caracterização possível do projeto filosófico da primeira geração.

Segundo a definição de genealogia formulada por Honneth, ela seria um “procedimento crítico parasitário” de desvelamento das distorções do sentido original das normas e valores morais. Com esta definição, ele quer ressaltar o fato de que a genealogia partiria do princípio de que, ao longo da história, aqueles valores e ideais que um dia puderam justificar racionalmente práticas emancipatórias, por assim dizer, “decaem”, isto é, passam por um processo de distorção através do qual, no presente, só podem funcionar encobrendo práticas de dominação. Essa tese histórica de conversão de ideais de liberdade em práticas de dominação demonstraria, do ponto de vista da genealogia, a impossibilidade de uma justificação racional da crítica e, por isso, ao pretender o status de forma autônoma de crítica a perspectiva genealógica cairia em contradição.

Mesmo não sendo capaz de se justificar por si mesma, a genealogia não obstante possuiria, para Honneth um aspecto relevante e produtivo: o “desvelamento”. Como visto, segundo ele, nas críticas genealógicas “não encontramos confrontação entre ideias e realidade [...], mas a exposição da sociedade como um acontecimento que foi, há muito tempo, esvaziado de qualquer justificação normativa através de critérios ideais” (Honneth, 2009, p. 48). O lado bom desse desvelamento, ou exposição, é que ele permitiria submeter aqueles ideais normativos a um “teste histórico” a fim de verificar se seu sentido é suficientemente fixo a ponto de poder funcionar como justificação para a ação crítica. O lado ruim é o de que ele pretenderia afirmar a necessidade de suplantação desses valores esvaziados de sentido sem ser capaz de colocar outros no lugar.

Algo que se pode apontar como problemático na interpretação de Honneth é fato dele ignorar o aspecto positivo da crítica genealógica, isto é, como tentei ressaltar ao longo deste trabalho, o fato de que ela não se configura como mero procedimento de deslegitimação, mas como prática de conhecimento, como esforço cognitivo de diagnóstico que, além do mais, não nega a racionalidade, mas ao contrário, a toma como objeto. Se aceitarmos a caracterização feita por Koopman (2013, p. 75), que aqui usamos para fins didáticos, a genealogia cumpriria um papel distinto em Foucault e em Nietzsche. Não se trata para Foucault de mostrar o “esvaziamento” do sentido dos “ideais normativos” das práticas sociais, mas o contrário, isto é, de “reconstruir”, como querem Habermas e Honneth, os “padrões de racionalidade” das práticas, porém de maneira historicamente informada. Não se trata de negar a racionalidade, mas mostrar, inclusive, que um conjunto de práticas à primeira vista desprovidas de racionalidade, irracionais ou absurdas, são determinadas por padrões

dotados de uma coerência que até então nos era desconhecida. Inversamente, práticas no mais das vezes assumidas como “racionais” normalmente foram forjadas por uma série de contingências e não deixam de ser absurdas de um outro ponto de vista. O sentido de “genealogia” aqui não corresponde a uma atividade de “desmascaramento” ou de mera “deslegitimação”. *O termo genealogia aponta para um princípio de inteligibilidade histórica segundo o qual não é possível deduzir aquilo que é posterior, diretamente do que veio antes, como se já estivesse lá contido em germe.* A genealogia de uma prática não é a busca por esvaziá-la de sentido. É a busca da compreensão de seu sentido histórico, de sua possibilidade histórica, de por que, em um dado momento, ela aparece como absolutamente plausível, ainda que, ela não seja necessária. De fato, isso tem o efeito indireto de mostrar que práticas tidas por “racionais”, na verdade, têm essa racionalidade marcada contextualmente, o que dá ensejo a um processo de reflexão cujo efeito pode certamente vir a ser a sua “deslegitimação”, mas isso apenas pode ocorrer a partir daquela dimensão cognitiva.

Segundo Koopman (2013), enquanto o uso da genealogia feito por Nietzsche teria como objetivo a “subversão”, para Foucault ela cumpriria uma tarefa distinta. O projeto de Nietzsche poderia ser tomado como uma “campanha contra a moralidade”, e, nesse sentido, o uso que ele faz da genealogia está a serviço da deslegitimação (Koopman, 2013, p. 75). A genealogia cumpre, para ele, o papel de “subversão histórica”. Ele “retira conclusões normativas sobre o presente com base em asserções sobre sua história” (Koopman, 2013, p. 75). A genealogia de Nietzsche tentaria

mostrar como tudo começou a dar errado com a moralidade moderna em sua origem reativa e negativa. Esse movimento subversivo de Nietzsche, permanece demasiado normativo, mesmo que ele não reconheça sua própria normatividade. O problema, portanto, é o de que o fato histórico das origens reativas não é suficiente por si mesmo para que se permita retirar a conclusão normativa de que a moralidade precisa ser superada. (Koopman, 2013, p. 79)

Isso significa, para Koopman, que Nietzsche retira consequências normativas diretas de suas investigações históricas já que a moralidade é avaliada negativamente em razão de sua origem reativa. Se essa interpretação de Nietzsche estiver correta³³, então, de fato ele está sujeito às objeções de Habermas e Honneth. Porém, o mesmo não pode ser dito em relação a Foucault, porque, segundo Koopman, apesar de comum e equivocadamente ser interpretada dessa forma, a crítica genealógica não cumpriria o papel de “deslegitimar” o poder ou qualquer outra coisa. “Foucault não usou a genealogia para avaliar normativamente as práticas cujas histórias ele estava escrevendo” (Koopman, 2013, p. 88). Foucault oferece, no final das contas, um “modelo de crítica social reflexiva” que “conceitualiza os perigos” do presente (Koopman, 2013, pp. 91-92). Assim, a meta da crítica genealógica seria a explicação e a conceptualização de conjuntos práticos que se constituíram através da contingência histórica (Koopman, 2013, p. 93).

33 A interpretação de Koopman da genealogia nietzschiana é certamente questionável. Porém, uso sua classificação por motivos pragmáticos e didáticos, na medida em que ela permite lançar luzes sobre a crítica genealógica em Foucault especificamente.

Mas a visão sobre a impossibilidade de se adjudicar uma prática como o suplício como sendo em si mesma irracional, por exemplo, porque seria necessário reconstituir o sistema de pensamento no qual essa prática está ancorada a fim de examinar aquilo que permite que ela apareça como coerente, está justamente no cerne dos problemas apontados por Habermas. Como então a genealogia pode pretender ser uma atividade crítica se ela se recusa a classificar uma prática como a tortura como sendo irracional e mesmo ilegítima em si mesmas? Pior ainda, Foucault afirma com todas as letras em uma entrevista que “a tortura é a razão” (Foucault, 1994p). A única resposta possível para Foucault me parece ser reivindicar simplesmente que o que ele está querendo dizer é que atribuir ilegitimidade ou irracionalidade a uma prática não contribui para destituí-la de efetividade. Isto é, juízos valorativos ou normativos teriam uma eficácia política muito inferior àquela que se costuma atribuir. Um conhecimento sobre como desarmar uma bomba, por exemplo, seria algo politicamente mais relevante do que um conhecimento sobre as razões pelas quais desarmá-la seria moralmente justo. Nesse sentido, seria possível argumentar que, ao examinar o poder disciplinar ou o biopoder Foucault pretende encontrar meios para “desarmá-los”, e não fundamentar a sua condenação moral. Ao se acusar a irracionalidade de uma prática, não se rompe com o sistema de pensamento no qual ela se ancora.

Reconhecer que uma determinada prática ou uma determinada forma de racionalidade nos é estranha não seria o objetivo final da genealogia, mas tão somente seu ponto de partida. O que interessa criticamente, nesse sentido, é tornar essa prática inteligível, tornar explícita a racionalidade que lhe é imanente. Assim como no caso de

um antropólogo não basta afirmar genericamente que em uma determinada cultura se pensa distintamente, mas é preciso se esforçar para explicitar em que sentido específico se pensa distintamente e, com alguma sorte e muito trabalho, tornar inteligível o sistema de pensamento estudado, pode-se dizer que a crítica genealógica tenta elaborar um diagnóstico, porém, não da cultura como um todo, mas de uma forma de racionalidade específica no interior mesmo de uma cultura ou de uma sociedade dada. Isso significaria, porém, que os padrões de julgamento seriam exteriores e mesmo anteriores, de um ponto de vista formal, à investigação. Eles são instituídos pelo campo de problemas que a investigação põe. Nesse sentido, como dito no primeiro capítulo, tanto quanto um médico está praticamente comprometido com a eliminação da doença ao estudá-la, e é esse compromisso prático que determina o seu interesse em adquirir um conhecimento rigoroso da doença, o genealogista já estaria de antemão comprometido antes de proceder o seu diagnóstico. O diagnóstico não fornece as razões pelas quais ele está comprometido com a eliminação da doença, mas diagnóstico está, de maneira inexorável, internamente e formalmente permeado por esse compromisso que lhe é essencial.

Pode-se dizer, portanto, que ao elaborar o contraste entre o suplício e o encarceramento, estrategicamente, isto é, do ponto de vista do seu diagnóstico, Foucault não estava preocupado em mostrar a irracionalidade do suplício porque em grande medida esse juízo já está em acordo com a sensibilidade moderna. Ao colocar o encarceramento lado a lado com o suplício ele apela justamente para essa “sensibilidade”. O criticamente visado por ele em *Vigiar e punir*, portanto, muito claramente, não é o suplício, mas o encarceramento, a prisão, a pena privativa de liberdade, que, mesmo que apareça para

nós como “racional”, pois organiza o processo social de responsabilização e penalização de maneira aparentemente eficiente, traz consigo traços que são tão desprovidos de sentido quanto aqueles do suplício. Esse contraste apela à nossa sensibilidade sem que seja necessária uma fundamentação moral porque o objetivo é desnaturalizar a “razão punitiva moderna”, e não, justamente, legitimar o suplício. Esse processo, porém, não é meramente “sensitivo” porque exige uma construção teórica rigorosa sem a qual o próprio efeito de sensibilização não ocorre. Nesse sentido, pode-se dizer que o gesto teórico de contraste em si mesmo possui aqui um sentido crítico: ele provoca inevitavelmente uma reavaliação reflexiva das práticas e das formas de pensamento vigentes. Certamente, sempre se poderá questionar se essa reavaliação por parte do leitor não correrá o risco de se dar “às cegas” já que padrões explícitos não são fornecidos. Por outro lado, é possível argumentar que ela expressa ao mesmo tempo uma confiança na capacidade do leitor (e dos sujeitos políticos) de operar essa reavaliação por si mesmo.

Conclusão

Partindo da constatação de que a relação entre a obra de Michel Foucault e a tradição da Teoria Crítica alemã, particularmente a partir dos anos 1980, tem sido marcada por um movimento oscilante entre crítica e apropriação, busquei identificar e compreender as diferentes interpretações e objeções que autores como Jürgen Habermas, Nancy Fraser e, mais recentemente, Axel Honneth, Amy Allen e Martin Saar articulam, para então situar a genealogia foucaultiana em relação à tradição da Teoria Crítica. Aqui, tomei como foco três noções centrais – crítica, poder e racionalidade – para investigar o tratamento dado à genealogia tendo em vista a questão fundamental sobre a possibilidade de se compreendê-la como um modelo de teoria crítica da sociedade. Sugeri que a genealogia, tal como praticada por Foucault, deve ser pensada como uma prática intelectual que se realiza como uma atividade de *diagnóstico*. Ela visa antes de qualquer coisa construir um *modelo de inteligibilidade* para dar conta da lógica atual das formas de exercício do “poder”, da “tecnologia política”. Essa atividade, não possui uma função meramente negativa, de deslegitimação, mas tem também uma dimensão positiva, isto é, cognitiva.

Se, do ponto de vista da crítica genealógica, não há atividade intelectual crítica possível que não se realize como uma investigação histórica, a crítica em Foucault, enquanto *crítica da tecnologia política*, estaria menos preocupada em sustentar um conceito de “social” entendido como “relações de poder”, do que em compreender a maneira pela qual a racionalização do poder, a problematização das

maneiras de agir, constituiu historicamente uma tecnologia política que, por sua vez, produz formas de relação social e subjetiva.

No primeiro capítulo, procurei apresentar a leitura que Habermas faz da obra de Foucault dando especial atenção para sua objeção segundo a qual a crítica genealógica seria uma atividade contraditória pois não seria capaz de fornecer uma fundamentação moral para seus juízos. Essa crítica de Habermas faz sentido quando se aceita que uma fundamentação moral última é possível e necessária para a crítica. Contra Habermas, no entanto, é possível afirmar, e essa parece ser a posição de Foucault, que a crítica pode se contentar com uma justificação circunstancial e que, do seu ponto de vista, uma fundamentação última de um princípio moral universal não seria capaz de exercer qualquer influência em situações específicas, sendo mesmo perigosa pois correria o risco de legitimar práticas de poder e efeitos de dominação de modo não intencional. Contra Habermas, ainda, pode-se objetar que sua crítica da genealogia a toma como simples atividade negativa de deslegitimação, e não como uma atividade de diagnóstico que possui uma dimensão teórica positiva. Mesmo uma crítica da genealogia, me parece, deveria levar em conta sobretudo essa dimensão de atividade de conhecimento.

No segundo capítulo, procurei expor a maneira como Honneth, Allen e Saar, na esteira de Habermas, interpretaram a teoria do poder de Foucault em termos de filosofia social. Foucault lançaria mão, em suas investigações, de um conceito paradoxal e redutor de social entendido como relações estratégicas de poder que deveria então ser suplementado em alguma medida pela posição habermasiana. Tento então mostrar que, para garantir sua consistência, o projeto de Foucault não deveria envolver uma concepção prévia do “social” a partir do qual se possa deduzir a evolução histórica das sociedades

modernas (e isso contra certos enunciados ambíguos do próprio Foucault). Me parece que a melhor interpretação seria aquela que toma a crítica genealógica como uma tentativa de compreender a maneira pela qual as formas atuais de exercício do poder, e mais concretamente, uma forma particular de tecnologia política, produz o “social” de uma determinada forma. Nesse sentido, a “crítica do poder” em Foucault poderia ser compreendida como o exame da maneira pela qual o “social” é estruturado por uma “tecnologia política” (“poder”) formada historicamente.

No terceiro capítulo, procurei abordar a relação entre “racionalidade” e “poder” do ponto de vista da crítica genealógica partindo da tese de que aquilo que está em questão é a maneira como o exercício do poder é racionalizado no interior de uma sociedade. Ou seja, não se trata de reduzir a racionalidade ao “poder”, mas, ao contrário, de afirmar que o poder exige racionalização. O exercício do poder envolve uma lógica própria que pode ser estudada e analisada em um sentido específico. Para tanto, Foucault lança mão de uma investigação histórica que, em certo sentido, permite realizar uma história da “racionalização” do exercício do poder. O conceito de racionalização aqui, porém, não diz respeito à maneira pela qual a sociedade se “funcionaliza” progressivamente ao longo da história, ou ao aumento do grau de formalização dos padrões de racionalidade, mas ao modo como o “exercício do poder” é “problematizado”, isto é, posto como problema e refletido em vista das transformações sociais. Trata-se, portanto, de compreender como são postos problemas para os quais se oferece uma resposta que se materializa em uma série de práticas e técnicas.

Em síntese, a análise das interpretações que os teóricos críticos fazem da genealogia leva a sua reinterpretação. A ideia de *crítica da*

tecnologia política aparece como resposta à questão sobre a possibilidade de se compreender a genealogia como um modelo de teoria crítica. A genealogia, antes de ser uma atividade puramente negativa, se quiser produzir efeitos políticos, deve ser um esforço de produção de conhecimento das práticas e técnicas que produziram e que configuram a sociedade presente. Essa perspectiva coloca como tarefa primária da teoria social crítica a análise das condições históricas de emergência das “técnicas de poder” e das formas de racionalidade, e não a fundamentação dos juízos normativos. A genealogia, portanto, não se limita a deslegitimar uma ordem existente, mas parte de um princípio de suspeição, inerente a qualquer reflexão crítica, para então buscar uma compreensão mais profunda dos mecanismos que sustentam essa ordem. Para retomar mais uma vez a frase de Kant, também do ponto de vista da crítica genealógica, a “crítica corajosa do estado de coisas existente” depende da “exposição de uma melhor compreensão” da realidade (Kant, 1974, p. 115), e vice-versa.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. (2009) *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova; E. S. N. Silva. São Paulo: Zahar.
- Adverse, H. (2010) O que é 'ontologia do presente'? *Nuntius Antiquus*, v. 6, pp. 133-156.
- Allen, A. (2008) *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Allen, A. (2002) Power, Subjectivity, and Agency: between Arendt and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies*, 10:2, pp. 131-149, 2002.
- Allen, A. (2009) Discourse, Power, Subjectivation: The Foucault-Habermas debate reconsidered. *The Philosophical Forum*, nº40, v.1, pp. 1-28.
- Arantes, O. B. F.; Arantes, P. E. (1992) *Um ponto cego no projeto moderno de Jurgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferencias de Jurgen Habermas*. trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Brasiliense.
- Ashenden, S.; Owen, D. (Orgs.) (1999) *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage Publications.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia, 1986.
- Bocquet, K. (2013) *La notion de pratique chez Foucault*. Thèse de doctorat en Philosophie (métaphysique, épistémologie,

- esthétique) Sous la direction de Philippe Sabot. Villeneuve d'Ascq : École doctorale Sciences de l'homme et de la société.
- Boltanski, L.; Chiapello, E. (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1980) *Questions de sociologie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bouveresse, J. (1984a) *Rationalité et cynisme*. Paris: Minuit.
- Bouveresse, J. (1984b) *Le philosophe chez les autophages*. Paris: Minuit.
- Brown, W. (1995) *States of Injury: power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (2010) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (20020) What Is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. In: D. Ingram (Org.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Blackwell, pp. 212–226.
- Castro, E. (2009) *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica.
- Champagne, P. (2013) Introduction aux 'Séminaires sur le concept de Champ, 1972-1975, de Pierre Bourdieu. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, N° 200, pp. 4-37.
- Cook, D. (2013) Adorno, Foucault and Critique. *Philosophy and Social Criticism*, Vol 39, Issue 10, pp. 965–981.
- Cook, D. (2004) *Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society*. New York: Routledge.
- Conway, D. W (1999). Pas de deux: Habermas and Foucault in Genealogical Communication. In: Ashenden, S.; Owen, D. (Orgs.). *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue*

- between Genealogy and Critical Theory. London: Sage Publications, pp. 60-89.
- Cunha, E.; Hilário, L. (2012) Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra *Crítica do poder*, de Axel Honneth. *Trans/Form/Ação*, v. 35, pp. 157-188.
- Cunha, E.; Hilário, L. (2014) Crítica, razão e sociedade: convergência e paralelismo entre Foucault e Adorno & Horkheimer. *Fractal, Revista de Psicologia*, vol.26, nº3, pp. 877-900.
- Cusset, F. (2008) *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia.* Porto Alegre: Artmed.
- Dahl, R (1957) The Concept of Power. *Behavioral Science*, v.2, nº3, pp. 201-215.
- De Caux, L. P. (2015). A reconstrução normativa como método em Honneth. *PERI*, v.7, nº2, pp. 83-98.
- Descombes, V. (1987) Je m'en Foucault. *London Review of books*, Vol. 9, nº5, pp. 20-21.
- Dreyfus, H.; Rabinow, P. (1995) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera P. Carrero; Antônio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Ferry, L.; Renaut, A. (1988). *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio.
- Fleck, A. (2016). Da crítica imanente à crítica do sofrimento: sobre o problema da fundamentação normativa da teoria crítica de Theodor W. Adorno. *ETHIC@*, v. 15, n. 1, pp. 65-84.
- Fleck, A. (2015) *Theodor W. Adorno: Um crítico na era dourada do capitalismo* (Tese de doutorado) Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSC.

- Flyvberg, B. (2000) Ideal Theory, Real Rationality: Habermas versus Foucault and Nietzsche. Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference, *The Challenge of Democracy in 21st Century*, London School of Economics and Political Science, pp. 10-13.
- Fraser, N. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press.
- Freyenhagen, F. (2017) What Is Orthodox Critical Theory? *World Picture*, v.12, n°3, pp. 456-469.
- Foucault, M. (1994a) Entretien avec Michel Foucault. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*, Paris: Gallimard, pp. 41-96.
- Foucault, M. (1994b) Interview de Michel Foucault. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*, Paris: Gallimard, pp. 356-368.
- Foucault, M. (1994c) Tract ronéotypé (Manifeste du G.I.P.), 8 février 1971. in: Foucault, M. *Dits et Écrits II*, pp. 174-175.
- Foucault, M. (1994d) L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 708-728.
- Foucault, M. (1994e) What Is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?). in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 562-578.
- Foucault, M. (1994f) Foucault répond à Sartre. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 662-668.
- Foucault, M. (1994g) Structuralisme and Post-Structuralism (Structuralisme et poststructuralisme). in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 431-458.
- Foucault, M. (1994h) La fonction politique de l'intellectuel. in: Foucault, M. *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, pp. 109-113.

- Foucault, M. (1994i) Entrevista com Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault). In : Foucault, M. *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, pp. 676-677.
- Foucault, M. (1994j) Le souci de la vérité. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 668-679.
- Foucault, M. (1994k) L'intellectuel et les pouvoirs. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 747-751.
- Foucault, M. (1994l) Human Nature : Justice versus Power (De la nature humaine : justice contre pouvoir). in: Foucault, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, pp. 471-512.
- Foucault, M. (1994m) Hospícios. Sexualidade. Prisões (Asiles, Sexualité, Prisons).in: Foucault, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, pp. 771-782.
- Foucault, M. (1994n) Nietzsche, la généalogie, l'histoire. in: Foucault, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, pp. 136-156.
- Foucault, M. (1994o) I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti (Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preti). in: Foucault, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, pp. 369-379.
- Foucault, M. (1994p) The Subject And Power (Le sujet et le pouvoir). in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 222-242.
- Foucault, M. (1994q) Foucault. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 631-635.
- Foucault, M. (1994r) Space, Knowledge and Power (Espace, savoir et pouvoir). in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 270-285.
- Foucault, M. (1994s) 'Omnes et singulatim': Towards a Criticism of Political Reason ('Omnes et singulatim' : vers une critique de la raison politique)" in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 134-161.

- Foucault, M. (1994t) Table ronde du 20 mai 1978. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 20-34.
- Foucault, M. (1994u) Sexualité et solitude. in: Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 168-177.
- Foucault, M. (1994v) Die Folter, das ist die Vernunft (La torture, c'est la raison). in: Foucault, M. *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, pp. 390-398.
- Foucault, M. (2008) *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2015) *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972/1973)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2003) *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*. Paris : Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2004) *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2010) *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2015) *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2001) *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Garaudy, R. (1967) Structuralisme et 'mort de l'homme. *La Pensée*, n°135, pp. 107-124.
- Giacóia Jr., O. (2013). Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, v.36, pp. 19-31.
- Gordon, C. (1990) History, Madness and Other Errors: a response. *History of Human Sciences*, v. 3, n° 3, pp. 381-396.
- Gordon, C. (1987) The Soul of The Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government. In: Lasch, S. (Org.)

- Max Weber, *Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, pp. 293-316
- Gutting, G. (1989) *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Habermas, J. (2015a). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Unesp.
- Habermas, J. (2015b). *A nova opacidade: pequenos escritos políticos V*. São Paulo: Unesp.
- Habermas, J. (2011) *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Unesp.
- Habermas, J. (2011b) *Técnica e ciência como ideologia*. São Paulo: Unesp.
- Habermas, J. (2003) *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1981) Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*, nº 22, pp. 3-14.
- Habermas, J. (1987) A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, pp. 103-114.
- Habermas, J.; Kérvegan, J. F.; Haber, S. (2015) L'effet Habermas dans la philosophie française. Entretien. *Ésprit*, nº 417, pp. 55-68.
- Han-Pile, B. (2016) Foucault, Normativity and Critique as Practice of the Self. *Continental Philosophy Review*, nº 49, pp. 85-101.
- Hoy, D. C. (Org.) (1986) *Foucault: a critical reader*. Oxford: Blackwell.
- Honneth, A. (1991) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT.

- Honneth, A. (2009) *Pathologies of Reason: on the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Honneth, A. (1995) *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York: University of New York Press.
- Ingram, D. (1994) Foucault and Habermas. In: Gutting, G. (Org.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 240-283.
- Jay, M. (1988) *Fin de siècle socialism and others essays*. Nova York: Routledge, 1988.
- Jameson, F. (1995) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Janicaud, D. (1992) Rationality, Force and Power: Foucault and Habermas's criticisms. In: Armstrong, T. J. (Org.) *Michel Foucault, Philosopher: essays Translated Form the French and German*. New York: Routledge, pp. 283-302.
- Kant, I. (1974) *Textos Seletos*. Trad. Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes.
- Kelly, M. (Org.) (1994) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cabridge: The Mit Press.
- King, M. (2009) Clarifying the Foucault-Habermas Debate: Morality, Ethics and 'Normative Foudations'. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, pp. 287-314.
- Koopman, C. (2013) *Genealogy as Critique*. Bloomington: Indiana University Press.
- Koopman, C. (2010). Revising Foucault: the History and Critique of Modernity. *Philosophy and Social Criticism*, nº 36, pp. 545-565.
- Kurz, R. (1993) Subjektlose Herrschaft. Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik. *Krisis*, nº13.

- Lebrun, G. (1983) *Passeios ao leu*: ensaios. São Paulo: Brasiliense.
- Malabou, C. (2012) A Critique of Foucault. Apresentação realizada em 2012 na European Graduate School. Vídeo disponível em <https://youtu.be/6OUbWHqXO2E>. Acesso em 27 de junho de 2025.
- Mcworther, L. (1999) *Bodys and Pleasures*: Foucault and the Politics of Sexual Normalization. Bloomington: Indiana University Press.
- Postone, M. (2014) *Tempo, trabalho e dominação social*: uma reinterpretação de teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo.
- Rajchman, J. (1988) Habermas's Complaint. *New German Critique*, nº45, pp. 163-191.
- Repa, L. (2008). *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis da reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Esfera Pública.
- Repa, L. (2011) Apresentação à edição brasileira. In: Habermas, J. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Unesp, pp. 13-22.
- Kirchheimer, O; Rusche, G. *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.
- Richters, A. (1988) Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault. *Theory, Culture and Society*, v. 5, nº4, pp. 611-648.
- Saar, M. (2010) Power and Critique. *Journal of Political Power*, v.3, nº1, pp. 7-20.
- Sawicki, J. (2014) Freedom. In: Lawlor, L.; Nale, J. *The Cambridge Foucault Lexicon*. New York: Cambridge University Press.
- Sabot, P. (2017). O que é uma sociedade disciplinar? Gênese e atualidade de um conceito, a partir de *Vigiar e punir*. *Dois Pontos*, v. 14, nº 1, pp. 15-17.

- Silva, E. S. N. (2006) *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno*: a categoria de constelação (Tese de Doutorado). Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.
- Smart, B. (1994) *Michel Foucault: critical assessments*. New York: Routledge.
- Thompson, M. J. (2016) *The Domestication of Critical Theory*. London: Rowman & Littlefield International.
- Tully, J. (1999) To Think and Act Differently: Foucault's four reciprocal objections to Habermas's Theory. In: Ashenden, S.; Owen, D. (Orgs.). *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage Publications, pp. 90-142.
- Veyne, P. (2013). *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*. Paris : Le Seuil.
- Vogelmann, F. (2016) Measuring, Disrupting, Emancipating: Three Pictures of Critique. *Constellations*, vol.24, nº 1, pp. 101-112.
- Waldenfels, B. (1986) Division ou dispersion de la raison : um débat entre Habermas et Foucault. *Les études philosophique*, nº 4. pp. 473-484.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society I: an Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.

