

UM CÉTICO CONTEMPORÂNEO: MICHEL FOUCAULT E O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE

A contemporary skeptic: Michel Foucault and the problem of normativity

Victor Alexandre Garcia

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Professor-tutor no CEDERJ/UFF — Fundação Cecierj

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5752-9801>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9486166296441039>

Resumo

Este artigo examina a crítica dirigida a Michel Foucault segundo a qual sua filosofia careceria de fundamento normativo. Partimos, em primeiro lugar, da formulação clássica dessa objeção em Jürgen Habermas, para quem a genealogia foucaultiana, ao substituir a problemática da validade pela análise dos efeitos de poder, incorreria em presentismo, relativismo e criptonormatividade. Em seguida, mostramos como Nancy Fraser retoma essa crítica ao sustentar que Foucault não explicita a base normativa de seus juízos nem oferece alternativa determinada aos paradigmas sociais que denuncia. Contra essas leituras, defendemos que a melhor maneira de compreender Foucault consiste em lê-lo como um filósofo cético. Seu ceticismo o conduz à recusa de fundar sua crítica em universais antropológicos, históricos ou morais. Assim, a força de sua análise reside menos na formulação de um dever-ser universal do que na problematização histórica das racionalidades que nos governam e dos dispositivos que produzem sujeitos, saberes e condutas.

Palavras-chave: *Michel Foucault; Jürgen Habermas; Nancy Fraser; normatividade; ceticismo.*

Abstract

This article examines the criticism according to which Michel Foucault's philosophy lacks normative grounding. It begins with Jürgen Habermas's classical formulation of this objection, according to which Foucauldian genealogy, by replacing the problem of validity with the analysis of power effects, falls into presentism, relativism and cryptonormativism. It then shows how Nancy Fraser resumes this line of criticism by arguing that Foucault neither makes explicit the normative basis of his judgments nor



offers a sufficiently determinate alternative to the social paradigms he denounces. Against these readings, the article argues that the best way to understand Foucault is to read him as a skeptic. His skepticism leads to a refusal to ground critique on anthropological, historical or moral universals. The strength of his analyses therefore lies less in the formulation of a universal ought than in the historical problematization of the rationalities that govern us and of the dispositifs that produce subjects, forms of knowledge and behaviors.

Keywords: *Michel Foucault; Jürgen Habermas; Nancy Fraser; normativity; skepticism.*

Introdução

Uma das objeções mais recorrentes dirigidas à obra de Michel Foucault é a de que sua crítica das instituições modernas, dos dispositivos disciplinares e das formas de governo careceria de fundamento normativo. Foi Jürgen Habermas quem primeiro formulou essa objeção de modo sistemático, especialmente em *O discurso filosófico da modernidade*. Nele, Habermas sustenta que Foucault, ao deslocar a crítica para o plano histórico das práticas, dos saberes e das relações de poder, acabaria por privar-se do critério a partir do qual poderia justificar a própria crítica que exerce. A ausência de uma normatividade explícita passa, então, a figurar sob a forma do relativismo, da contradição performativa e da insuficiência de fundamentos. O mesmo ponto reaparece em Nancy Fraser, que dá continuidade à indicação habermasiana de que haveria em Foucault uma criptonormatividade.

O artigo divide-se, então, em três momentos. Na primeira seção, reconstruímos em linhas gerais a normatividade em Habermas a partir da teoria do agir comunicativo, indicando por que sua filosofia pretende encontrar na linguagem e na intersubjetividade um critério geral de validade para a ética e para a política. Na segunda, examinamos as críticas dirigidas a Foucault por Habermas e Fraser, com especial atenção às objeções de relativismo e criptonormatividade. Na terceira seção, procuramos responder a essas



objeções distinguindo diferentes sentidos de normatividade e sustentando que a melhor maneira de compreendê-las e deslocá-las consiste em reinscrever Foucault na longa tradição do ceticismo filosófico.

A normatividade em Habermas

No centro do pensamento habermasiano encontra-se o esforço de elaborar, de maneira articulada, uma teoria da racionalidade e uma teoria da linguagem capazes de fundamentar aquilo que ele denomina “agir comunicativo”. É nesse horizonte que se situa a *Teoria do Agir Comunicativo* (Habermas, 1984), obra maior de sua produção teórica, na qual Habermas procura estabelecer as bases de uma pragmática formal da linguagem. A expressão “agir comunicativo” assinala precisamente que não se trata, para ele, de uma reflexão puramente abstrata sobre a linguagem, mas de uma teoria voltada para formas concretas de interação entre sujeitos, e, por isso mesmo, suscetível de aplicação no campo empírico. A partir desse quadro conceitual, Habermas procurará ainda intervir em domínios diversos, fazendo dele o fundamento de sua teoria social, de sua concepção de democracia e de Estado de direito, bem como de suas análises da política contemporânea.

Não nos propomos aqui a reconstruir integralmente o desenvolvimento da reflexão habermasiana sobre as interações comunicativas, nem a acompanhar em detalhe o percurso conceitual que conduz ao conceito de agir comunicativo. Para nossos propósitos, será suficiente destacar alguns traços gerais de sua filosofia, na medida em que eles permitem compreender o lugar central que a normatividade nela ocupa.

De saída, importa notar que toda a construção habermasiana parte do homem enquanto ser de linguagem. É por meio da comunicação que os indivíduos se integram socialmente e se situam no mundo em relação aos outros. Contra as filosofias centradas no sujeito e na consciência, Habermas procura, assim, deslocar o eixo da reflexão para a intersubjetividade. Segundo Rouanet (1987, 179), Habermas quer



substituir o modelo de um sujeito solitário, confrontado com um mundo de coisas cognoscíveis e manipuláveis, pelo modelo da ação comunicativa, que supõe a intersubjetividade de pelo menos dois atores, voltados para o entendimento mútuo

Essa razão centrada no sujeito seria, para Habermas, o resultado de um processo de redução ou usurpação, no qual uma dimensão parcial da racionalidade, a saber, sua vertente cognitivo-instrumental, passou a ocupar indevidamente o lugar do todo. Como sintetiza Rouanet (1987, 179), trata-se da vitória “da parte contra o todo, de uma razão limitada ao aspecto cognitivo-instrumental contra uma razão mais rica, que inclui esse aspecto, mas o transcende”. É precisamente contra essa redução que Habermas procura resguardar a dimensão emancipadora da razão, reinscrevendo-a no mundo contemporâneo sob a forma de relações sociais orientadas para o entendimento.

Para isso, não seria necessário recorrer a um fundamento exterior à prática ordinária da linguagem, pois, de acordo com Habermas, a exigência de racionalização já se encontra implicada no próprio ato de falar. Toda fala se orienta, ao menos virtualmente, para a compreensão e para a obtenção de um entendimento mútuo entre interlocutores. A racionalidade, por conseguinte, não se restringe ao domínio dos discursos especializados, mas pode ser encontrada e desenvolvida nas interações linguísticas mais banais da vida cotidiana. É nesse sentido que Habermas (1979, 2) afirma que os participantes de um processo comunicacional orientado ao entendimento, mesmo sem tematizá-lo expressamente, reivindicam estar: “a) proferindo alguma coisa compreensível, b) dando ao ouvinte alguma coisa para ser compreendida, c) fazendo a si mesmo compreensível, e, d) [chegando] a um entendimento com outra pessoa”.

Nem todo uso da linguagem, porém, configura propriamente um agir comunicativo. Há também formas de comunicação distorcidas ou orientadas por finalidades diversas do entendimento mútuo, nas quais os participantes não se situam segundo a lógica pressuposta pelo paradigma comunicacional habermasiano. Devem ser ditas propriamente “comunicativas”, em sentido forte, apenas aquelas interações



orientadas para o entendimento e inscritas no horizonte do mundo da vida, no interior do qual sujeitos racionais procuram coordenar suas ações por meio do reconhecimento recíproco de pretensões de validade. Habermas as define sinteticamente nos seguintes termos:

Chamo comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). (Habermas 1989, 79)

“Mundo da vida” (*Lebenswelt*) é um conceito importante em Habermas, relacionado à sua teoria da sociedade, e pegado de empréstimo da fenomenologia. Ele o define como sendo

o espaço transcendental onde o orador e o ouvinte se encontram, onde podem reciprocamente levantar reivindicações de que suas declarações se encaixam no mundo (objetivo, social, subjetivo) e onde podem criticar e confirmar essas reivindicações de validade, resolver suas divergências e chegar a acordos (Habermas 1987, 127)

Trata-se do horizonte geral no interior do qual transcorrem as ações comunicativas. O “mundo da vida” abrange, ao mesmo tempo, o plano cultural, isto é, o acervo de saberes acumulados, interpretados e reinterpretados; o plano societal, isto é, as ordens legítimas que regulam as ações; e o plano da personalidade, isto é, as competências adquiridas pelos sujeitos para falar, agir e constituir-se como pessoas (Habermas, 1987). Com esse conceito, Habermas procura circunscrever o espaço próprio da comunicação, uma vez que as ações comunicativas só podem ocorrer sobre o pano de fundo dessas estruturas simbólicas previamente dadas. Tudo o que se diz em uma situação de fala parte, assim, de um consenso cultural anterior e não tematizado, formado por saberes implícitos que ainda não cruzaram o limiar da problematização e que, por isso mesmo, ainda não se



apresentam propriamente como válidos ou inválidos. Como resume Rouanet (1987, 161), trata-se do “pano de fundo implícito do processo comunicativo, composto das evidências não-tematizadas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida”. Ele designa, em suma, o campo de pressupostos que torna possível o entendimento mútuo e que, ao mesmo tempo, é continuamente transformado e renovado pelo próprio exercício da comunicação.

A esfera do *Lebenswelt* opõe-se, em Habermas, à esfera sistêmica, na qual predomina a racionalidade instrumental. O estrato sistêmico caracteriza-se por “complexos de ação que se autonomizaram do processo comunicativo” (Rouanet 1987, 161), como ocorre, por exemplo, na economia capitalista, regulada pelo dinheiro, e no Estado burocrático-administrativo, regulado pelo poder. Trata-se de domínios em que a coordenação das ações se realiza para além da intenção direta dos atores envolvidos e independentemente de processos específicos de entendimento mútuo. A Teoria do Agir Comunicativo propõe, assim, uma distinção entre as condições de uma comunicação orientada para o entendimento e os processos de sua distorção, substituição ou colonização por mecanismos sistêmicos. É a partir dessa formalização do espaço comunicativo que Habermas procurará identificar tanto as possibilidades normativas da modernidade quanto as patologias que a ameaçam.

O que é necessário, para Habermas, para que um consenso possa ser alcançado por meio do diálogo? Em primeiro lugar, é preciso que a comunicação se desenvolva em condições de abertura ilimitada e de ausência de coerção, sem restrições arbitrárias quanto aos participantes (Habermas 1987). Isso implica excluir toda forma de privilégio que introduza assimetrias estruturais na interação e converta o diálogo em veículo de obrigações unilaterais. Em segundo lugar, exige-se dos sujeitos competência comunicativa, uma vez que o agir comunicativo supõe a capacidade de participar responsavelmente do discurso, de sustentar razões, de compreender pretensões de validade e de coordenar ações com os demais por meio da linguagem. Quanto mais



desenvolvida essa competência, mais os participantes tendem, segundo Habermas, a abandonar “o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso” e a submeter-se “aos critérios públicos da racionalidade do entendimento” (Habermas 1990, 82-83).

A competência comunicativa envolve ainda a sinceridade na expressão das intenções, já que o entendimento pressupõe um compromisso recíproco entre falante e ouvinte. A ação comunicativa só é possível porque o ato de fala articula simultaneamente um aspecto performativo, relativo à relação intersubjetiva entre os participantes, e um aspecto proposicional, relativo ao conteúdo do que é dito. Como resume Rouanet (1987, 159), no horizonte ideal da racionalidade comunicativa, “cada locutor, participando de uma interação linguisticamente mediatizada, está alegando que suas afirmações sobre fatos e acontecimentos são verdadeiras, que a norma subjacente às suas ações é justa e que a expressão dos seus sentimentos é veraz”.

Por fim, é preciso que a comunicação disponha de um critério capaz de orientar o exame das pretensões de validade levantadas no discurso. É nesse sentido que Habermas (2003) sustenta que, numa situação ideal de fala, a única força coercitiva legítima deve ser a do melhor argumento. Uma vez asseguradas as condições universais de simetria exigidas pelo entendimento, a estrutura da comunicação deixaria de operar como instância de dominação, reservando ao melhor argumento, e apenas a ele, a função normativa no interior do discurso.

Em síntese, a situação ideal de comunicação, em Habermas, supõe ao menos quatro condições fundamentais: a inteligibilidade dos enunciados, a veracidade dos interlocutores, a verdade dos conteúdos proposicionais e a possibilidade de justificar racionalmente a ação comunicativa por meio de razões válidas. Isso não significa, evidentemente, que apenas enunciados verdadeiros possam circular em uma situação ideal de fala, mas que somente em condições comunicativas simétricas e não coercitivas se torna plenamente possível examinar criticamente as pretensões de validade levantadas



no discurso. É nesse horizonte que o consenso pode deixar de ser simples efeito de imposição, manipulação ou assimetria e passar a resultar, ao menos idealmente, da força do melhor argumento. Toda a elaboração habermasiana converge, assim, para a tentativa de fornecer um fundamento normativo à ação ética e política, apoiado na possibilidade de entendimento racional entre sujeitos livres e iguais. Se Habermas se detém de modo tão minucioso sobre as condições da comunicação, é porque vê nelas o núcleo a partir do qual se pode repensar a legitimidade das normas, das instituições e da própria vida democrática. É por isso, afinal, que sua reflexão desemboca numa concepção deliberativa da democracia, entendida como prática política fundada na troca pública de razões entre cidadãos formalmente iguais.

Críticas ao pensamento foucaultiano

A reflexão de Habermas sobre a modernidade adquire formulação particularmente explícita a partir da conferência *Modernidade: um projeto inacabado*, pronunciada em 1980 por ocasião do recebimento do prêmio Adorno. A partir de então, a questão da modernidade e de seus críticos passa a ocupar lugar central em sua obra, como o próprio autor reconhece na abertura de *O discurso filosófico da modernidade*. Isso se explica pelo vínculo estreito entre sua teoria da modernidade e o projeto normativo da Teoria do Agir Comunicativo: para Habermas, a razão comunicativa deve permitir a retomada das promessas emancipatórias do Iluminismo sem recaída nas aporias da filosofia da consciência nem nos desvios que ele associa às críticas pós-modernas. Como sintetiza Rouanet, trata-se de realizar “as virtualidades emancipatórias contidas no projeto iluminista” (Rouanet 1987, 149).

É nesse quadro que se deve situar sua leitura de Foucault. O discurso filosófico da modernidade dedica-lhe dois capítulos, “Desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão: Foucault” e “Aporias de uma teoria do poder” — é mais do que Habermas



dedica a qualquer outro dos autores “pós-modernos” de que trata em seu livro. Esses capítulos constituem, por isso, o núcleo principal do material a ser aqui examinado, já que concentram o essencial de sua crítica ao pensamento foucaultiano.

Na reconstrução que propõe, Habermas percorre uma ampla gama de textos de Foucault, de *História da loucura e As palavras e as coisas* até *Vigiar e punir* e o primeiro volume de *História da sexualidade*, passando ainda por *A arqueologia do saber* e *A ordem do discurso*. Seu percurso é, em vários aspectos, rigoroso: ele passa pelas influências teóricas (Nietzsche, Bataille, Lévi-Strauss, Dumézil, Bachelard), pelo contexto filosófico que as justificam (necessidade de sair da fenomenologia), e pelo resultado a que chega (tentativa de fazer desaparecer o paradigma do sujeito).¹ Mais do que contestar ponto por ponto a exatidão dessa leitura, importa notar que seu verdadeiro interesse está em compreender o funcionamento do método foucaultiano, isto é, o que se transforma na passagem da arqueologia à genealogia e de que modo essa transformação afeta a possibilidade mesma de uma crítica das ciências humanas.

É nesse ponto que se articula o vínculo entre os dois capítulos dedicados por Habermas a Foucault. Segundo Habermas, a crítica foucaultiana das ciências humanas não visa apenas contestar seus objetos ou seus procedimentos, mas revelar o entrelaçamento dessas formas de saber com as relações de poder que elas tendem a ocultar. Mostrar esse vínculo entre saber e poder significaria, ao mesmo tempo, atingir as pretensões de objetividade e neutralidade com que a razão moderna se apresenta. A questão decisiva para Habermas passa então a ser a seguinte: pode Foucault levar a cabo uma crítica da razão tão radical quanto aquela a que seu método arqueológico-genealógico aspira sem incorrer em contradição performativa? Em suas palavras, trata-se de

¹ “Os temas nietzscheanos da crítica da razão chegam a Foucault não através de Heidegger, mas através de Bataille. Enfim, elabora esse impulso não como filósofo, mas como discípulo de Bachelard, como um historiador da ciência” (Habermas 2000, 334).



saber se Foucault consegue conduzir uma crítica radical da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, estabelecida arqueologicamente e ampliada genealógicamente, sem se enredar nas aporias dessa empresa auto-referencial (Habermas 2000, 346)

História da loucura na Idade Clássica (1961) ocupa lugar central na leitura habermasiana porque ali já se esboça, de modo particularmente incisivo, a pretensão foucaultiana de conduzir uma crítica da razão. Como resume Habermas, trata-se de acompanhar a constituição da loucura como imagem simétrica da constituição da própria razão (Habermas 2000, 335). Ao reconstituir historicamente a exclusão da loucura, Foucault procura mostrar que o silenciamento do louco não decorre de uma decisão isolada, mas do próprio processo pelo qual a razão moderna se afirma, tornando possível, mais tarde, o surgimento da psiquiatria. Se a psiquiatria pôde um dia surgir e arrematar o domínio da razão sobre a loucura, é porque ela foi o corolário de um processo anterior, maior e mais amplo. A cada passo da evolução da razão moderna o louco teve menos a nos dizer, até o ponto em que seu discurso, entendido como erro e depois como doença, pôde ser simplesmente calado pelo internamento e tratado por médicos (Foucault 2010).

A objeção central de Habermas a esse livro consiste em sustentar que ele ainda parece pressupor que, por trás “das distintas máscaras da loucura em geral, ainda haveria algo autêntico, cujo silêncio teria de ser quebrado” (Habermas 2000, 335). Nesse sentido, *História da loucura* permaneceria marcada por uma linguagem que sugere a busca de uma experiência originária da loucura, anterior à sua captura pelos saberes racionais. Posteriormente, o próprio Foucault se corrigirá com relação a certa ingenuidade que o teria levado a querer falar da loucura ela mesma. Ainda assim, Habermas identifica em seu livro temas que atravessarão toda sua obra posterior, sobretudo o vínculo constitutivo entre saber e práticas de poder, já visível no nexo entre o nascimento das ciências psi e as formas de isolamento, vigilância e controle (Habermas 2000, 343). Teríamos, em estado de crisálida, a futura crítica que Foucault irá dirigir às ciências humanas, “o nexo



constitutivo das ciências humanas com as práticas de um isolamento sob vigília” (Habermas 2000, 343).

A crítica às ciências humanas aparece de forma direta em *As palavras e as coisas* (1966), obra em que Foucault procura mostrar que o saber se organiza historicamente segundo uma ordem subjacente, a que chama de episteme. Como a figura do “homem”, condição de possibilidade das ciências humanas, é ela própria apenas uma configuração histórica do saber, já não se trata de explicar suas transformações a partir do sujeito, mas de pensá-las para além dele (Foucault 2007). Habermas destaca, nesse contexto, que Foucault visa mostrar como o sujeito moderno se enreda na trama de sua própria auto-objetificação reflexiva, já que “o conceito de auto-reflexão marcha à frente, e a relação do sujeito da representação consigo mesmo torna-se um fundamento único de certezas últimas” (Habermas 2000, 365). É por isso que ele estabelece uma continuidade entre esse livro e os textos da década seguinte: ao tomar a subjetividade como objeto privilegiado de saber, as ciências humanas já se achariam submetidas à “vontade de verdade” que conduz o sujeito a aderir às objetivações produzidas por ele mesmo.

A noção de “vontade de verdade” aparece de forma decisiva em *A ordem do discurso* (1970), texto em que Habermas já identifica os primeiros movimentos da passagem foucaultiana para a genealogia. Segundo sua leitura, a tese central da conferência é a de que a verdade funciona como mecanismo de exclusão, “já que só funciona sob a condição de permanecer oculta a vontade de verdade” (Habermas 2000, 347). Habermas tende a interpretar essa noção diretamente em termos de poder: a vontade de verdade seria aquilo que determina as regras de distinção entre o verdadeiro e o falso e, ao mesmo tempo, os efeitos de poder vinculados ao verdadeiro, de tal modo que a própria verdade esconderia o mecanismo que a produz. Ele identifica no “olhar objetivante” o traço mais importante da crítica foucaultiana às ciências humanas, já que o gesto de perscrutar, examinar, decompor e controlar revelaria a estrutura de poder subjacente a esses saberes:



O olhar objetivante e examinador, que decompõe analiticamente, que tudo controla e penetra, adquire para essas instituições uma força estruturante; é o olhar do sujeito racional, que perdeu todos os vínculos meramente intuitivos com seu mundo circundante, que demoliu todas as pontes do entendimento intersubjetivo, e para o qual, em seu isolamento monológico, todos os outros sujeitos só podem ser alcançados na qualidade de objetos de uma observação impassível (Habermas 2000, 343-344)

A crítica às ciências humanas atinge seu ponto mais alto em *Vigiar e punir* (1975), quando o método genealógico já se encontra plenamente estabelecido. Foucault (2012b) reconstrói ali a genealogia da “alma” moderna, isto é, da interioridade produzida como objeto de saber e de intervenção por uma nova tecnologia de poder: a disciplina. Já não se trata apenas de punir atos, mas de investir sobre virtualidades, disposições e condutas possíveis. E é nesse sentido que a disciplina articula inseparavelmente saber e poder, já que a própria vigilância produz saber, e dado que a produção de saber torna possível um controle mais minucioso dos indivíduos. O resultado é a fabricação de corpos dóceis e úteis, adaptados às exigências de uma sociedade disciplinar e, em particular, às necessidades do capitalismo moderno.

Esse é, em linhas gerais, o sentido que Habermas atribui ao percurso de Foucault: uma crítica das ciências humanas e, mais amplamente, das formas modernas de objetivação que, ao constituírem o sujeito como objeto de saber, esvaziam a possibilidade de uma relação efetivamente dialógica. Embora essa leitura tenda por vezes a reduzir a especificidade de cada obra, ela não deixa de possuir consistência interna. Afinal, Foucault foi de fato um crítico maior das ciências humanas, e já em *História da loucura* se encontram temas que permanecerão centrais em sua obra, como a desnaturalização das formações históricas, a articulação entre saber e práticas institucionais e a suspeita diante das figuras modernas do sujeito.

Habermas localiza no método genealógico, e não no arqueológico, a falha fundamental que, a seu ver, compromete o empreendimento foucaultiano: o uso extensivo da noção de poder como princípio explicativo das análises históricas. Segundo ele, ao conferir ao poder esse papel central, Foucault acabaria por elevá-lo a um princípio



objetivo de análise, o que converteria sua abordagem numa espécie de teoria transcendental enfraquecida. Mais ainda: embora Foucault recorra ao poder para escapar à filosofia do sujeito, Habermas sustenta que ele termina por reintroduzi-la, sob nova forma, no interior de sua própria análise. É preciso examinar mais de perto cada um desses pontos.

Para Habermas (2000), o conceito foucaultiano de poder continua preso, em última instância, ao repertório da filosofia do sujeito. Isso porque, na tradição moderna, o poder é pensado a partir do paradigma de um sujeito que se relaciona com um mundo de objetos representáveis e manipuláveis, seja no plano cognitivo, seja no plano prático. No primeiro caso, a relação é regulada pela verdade dos juízos; no segundo, pelo sucesso da ação. O poder designa, então, a capacidade de um sujeito de agir eficazmente sobre objetos, de modo que seu exercício permanece subordinado às condições cognitivas que orientam a ação. Em outros termos, o êxito prático depende da verdade dos juízos implicados no plano de ação, razão pela qual, nessa tradição, o poder permanece conceitualmente dependente da verdade.

Foucault tentaria sair dessa armadilha invertendo a clássica relação entre verdade e poder: agora a verdade é que depende do poder. Mas, para Habermas, reverter a relação não significa superá-la. E a maior prova disso poderia ser encontrada no fato de que sua nova versão do poder seria tão “empírico-transcendental” quanto o “homem” das ciências humanas. Habermas defende que o conceito de poder em Foucault possui um duplo papel: é usado tanto como análise empírica, que permite descrever as tecnologias locais de poder, quanto “como conceito histórico-transcendental fundamental de uma historiografia crítica da razão” (Habermas 2000, 356). Por exemplo, na genealogia das ciências humanas, o poder deve ser capaz de explicar tanto suas “condições de formação” quanto suas “condições constitutivas”, tanto o “contexto funcional social da ciência do homem”, quanto “como os discursos científicos sobre o homem são de modo geral possíveis” (Habermas 2000, 384). O fato mesmo de que Foucault confia na noção de



poder para desempenhar esse duplo papel revelaria que ele não rompeu radicalmente com a filosofia do sujeito. Sem conseguir se livrar do duplo que marca a própria noção de sujeito, a abordagem foucaultiana só poderia soçobrar no mesmo ponto que visava ultrapassar.

Habermas conclui, então, que a perspectiva historicista de Foucault permanece “transcendental, no sentido mais brando do termo” (Habermas 2000, 353). Ao contrário da historiografia clássica, voltada para a reconstrução interna de uma totalidade de sentido, a genealogia se apresenta como capaz de apreender as práticas discursivas desde fora, tratando-as como formações particulares e contingentes, que poderiam ter-se constituído de outro modo. É precisamente aí, porém, que surge a dificuldade apontada por Habermas: ao pretender romper com o horizonte humanista das ciências históricas do homem e assumir o papel de “anticiência”, a genealogia acabaria por reivindicar para si uma objetividade ainda mais alta, como se fosse capaz de alcançar um ponto de vista privilegiado sobre aquilo que as ciências humanas não conseguem pensar. Por isso, Habermas pode afirmar, de um lado, que Foucault exerce a historiografia genealógica “com a intenção séria de realizar uma ciência superior às falidas ciências humanas” (Habermas 2000, 391) e, de outro, que “a história genealógica só pode assumir o papel de anticiência, próprio a uma crítica da razão, se se desprender do horizonte daquelas ciências históricas do homem, cujo humanismo vazio Foucault pretende desmascarar por meio da teoria do poder” (Habermas 2000, 349).

Segundo Habermas, a genealogia foucaultiana só pode pretender a objetividade que reivindica se abandonar os pressupostos da consciência histórica moderna e, com eles, a perspectiva do sujeito. Para isso, ela opera uma substituição fundamental, a do sujeito pelo poder, da qual decorrem outras três: a substituição da origem e da história global pela análise de estruturas contingentes; a substituição da problemática da validade pela análise dos efeitos de poder; e, por fim, a substituição dos juízos de valor por descrições historicamente isentas de normatividade. É assim que a genealogia pretenderia



escapar às aporias da filosofia do sujeito e se apresentar como uma análise objetiva, não hermenêutica e não valorativa. Habermas sustenta, porém, que esse esforço fracassa em seus próprios termos. Ao tentar superar a filosofia do sujeito, Foucault terminaria por recair em novas aporias, a saber, o presentismo, o relativismo e a criptonormatividade. É o que ele resume na seguinte passagem:

A genealogia alcança um destino análogo aquele que Foucault lera na mão das ciências humanas: na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como pseudociência presentista, relativista e criptonormativa que não quer ser. Enquanto as ciências humanas, segundo o diagnóstico de Foucault, cedem ao irônico movimento de auto-apoderamento científico, terminando, ou melhor, agonizando em um objetivismo irremediável, na historiografia genealógica cumpre-se um destino não menos irônico: segue o movimento de urna extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um subjetivismo irremediável (Habermas 2000, 386-387)

O primeiro desses problemas é o presentismo. Segundo Habermas, o genealogista não consegue efetivamente transcender seu próprio presente e, por isso, fracassa na tentativa de abordar as formações históricas a partir de um ponto de vista verdadeiramente exterior e objetivo. Ao pretender romper com toda situação hermenêutica, a genealogia acabaria recaindo nela, tratando os diferentes períodos históricos a partir de seu próprio ponto de partida temporal.

O segundo problema é o relativismo. Se, como sustenta Habermas, a genealogia enfraquece a verdade ao reduzi-la a efeito do poder, ela se priva ao mesmo tempo de qualquer fundamento para reivindicar validade especial para sua própria argumentação. Nesse caso, o discurso de Foucault não pareceria ser mais do que outro efeito do poder, sem razão particular para exigir adesão. É verdade que Foucault procura apoiar a genealogia nos saberes desqualificados, nos discursos dos loucos, dos prisioneiros, dos homossexuais e de outros sujeitos excluídos; mas, para Habermas, isso não resolve o problema. Afinal, por que tais saberes seriam superiores aos saberes oficiais? E, além disso, como a genealogia não dispõe de uma filosofia da história nem de um horizonte



normativo universal, ela não consegue romper o circuito do poder, já que, em sua própria perspectiva, “todo contrapoder se move no horizonte de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contrapoder” (Habermas 2000, 392).

Por fim, Habermas identifica na genealogia uma forma de criptonormativismo. O termo designa a presença de uma posição normativa que não se assume como tal e que, justamente por isso, não pode oferecer as bases das avaliações que mobiliza. Ao apresentar-se como estritamente descritiva e não valorativa, a história genealógica pareceria ostentar uma neutralidade ao mesmo tempo suspeita e insustentável. Como observa Habermas, Foucault “resiste ao convite de tomar partido, escarnece o ‘dogma esquerdista’ que toma o poder pelo mal”, de modo que “não há para ele nenhum ‘lado certo’” (Habermas 2000, 394-395). Ora, se não há normatividade nem critérios universais de justificação, Foucault não poderia explicar por que deveríamos lutar contra a dominação, por que as prisões, os hospícios ou o poder disciplinar seriam criticáveis, nem o que deveria substituí-los. Daí a conclusão de Habermas segundo a qual a dissidência foucaultiana em relação ao pensamento moderno “extrai sua única justificativa do fato de que põe armadilhas ao discurso humanista, sem se envolver nele” (Habermas 2000, 396).

A crítica do criptonormativismo ou antinormativismo reaparece, em chave próxima à de Habermas, na obra de Nancy Fraser. Sua preocupação central é a seguinte: se a crítica foucaultiana desestabiliza o solo humanista dos valores, em nome de que pode ainda formular juízos políticos? A questão é posta pela autora de modo direto:

Supondo que se abandone o solo de fundacionalista dos valores humanistas, então a que tipo de justificação não-fundacionista podem tais valores reivindicar? Esta, no entanto, é uma questão que Foucault nunca enfrentou diretamente; em vez disso, ele tentou deslocá-la, insinuando que os valores não podem ter nem requerer qualquer justificativa” (Fraser 1994, 194).

Para Fraser, a posição de Foucault em relação ao humanismo permanece ambígua. Foucault não assume frontalmente uma rejeição dos valores humanistas, mas seus textos



estariam atravessados por estratégias retóricas que autorizam uma leitura rejeicionista. Daí a dificuldade central, que é também, sob outra formulação, a de Habermas: sem uma base normativa minimamente explicitada, a crítica perderia os meios de justificar os próprios juízos que emite. A relativização dos valores e da verdade traria problemas cruciais para a própria atividade da crítica, impossibilitando a denúncia de uma determinada realidade como injusta, falsa ou imoral. É nesse sentido que Fraser acusa Foucault de se colocar “na posição paradoxal de não ser capaz de explicar ou justificar os tipos de julgamentos políticos normativos que ele faz o tempo todo — por exemplo, que a ‘disciplina’ é uma coisa ruim” (Fraser 1994, 195).

Assim, Fraser afirma que Foucault jamais explica por que a sociedade disciplinar deveria ser combatida e nem nos apresenta qual alternativa seria preferível a ela. Daí sua formulação segundo a qual o humanista habermasiano desafia Foucault a dizer, “em termos independentes do vocabulário do humanismo, exatamente o que há de errado com essa sociedade hipotética e por que ela deveria ser resistida” (Fraser 1994, 204). Se isso não é feito, restaria ao leitor escolher, segundo ela, “entre um paradigma ético conhecido e um desconhecido x” (Fraser 1994, 205). Por essa razão, Fraser prefere manter-se ao lado de Habermas, sustentando que “devemos relutar em rejeitar a ideia de autonomia, pelo menos até os foucaultianos preencherem o seu x” (Fraser 1994, 205). Em suma, sua repreensão a Foucault coincide com a exigência de uma normatividade clara e de uma alternativa social minimamente determinável, sem as quais o diagnóstico crítico do presente permaneceria filosoficamente insuficiente.

Antes de encerrarmos, vale lembrar que Habermas (1994), em necrológio dedicado a Foucault, mostrou-se bem mais generoso em sua apreciação da trajetória foucaultiana, chegando a afirmar que talvez não a tenha compreendido bem. Para fazermos justiça a Habermas, seria preciso reconhecer que quando ele produziu *O discurso filosófico da modernidade* a obra de Foucault ainda não se encontrava totalmente publicada. Embora, em seu necrológio, Habermas tenha matizado um pouco suas críticas,



reconhecendo a filiação de Foucault na tradição kantiana da crítica, ele ainda insiste no caráter contraditório do pensamento foucaultiano.

Foucault e a crítica da razão normativa

O termo “normatividade” possui um campo semântico amplo e equívoco. Uma parte importante das dificuldades envolvidas nesta crítica a Foucault decorre justamente do fato de que o termo é mobilizado em sentidos distintos, que frequentemente se sobrepõem sem serem claramente diferenciados. Antes de discutirmos se a filosofia foucaultiana carece ou não de normatividade, convém, portanto, distinguir ao menos três acepções do termo, que não são equivalentes entre si.

Num primeiro sentido, mais genérico, diz-se que um autor é normativo quando afirma o que deve ser feito, que tipo de conduta deveria ser adotada, que instituições deveriam ser preferidas, quais práticas deveriam ser descartadas etc. Trata-se do sentido mais largo da palavra, no interior da qual a *normatividade* se confunde com a mera *prescrição*. Num segundo sentido, mais restrito e filosoficamente mais exigente, a normatividade deixa de significar apenas a presença de prescrições e passa a carregar uma pretensão mais forte. Nesse caso, um enunciado não é normativo apenas porque diz o que deve ser feito, mas porque se ancora, explícita ou implicitamente, em algum horizonte geral capaz de justificar esse dever-ser. O enunciado normativo, então, precisa apoiar-se em algum tipo de teoria acerca da natureza humana, da natureza da razão, da natureza do futuro, do sentido da história etc. Não se trata apenas de sustentar que algo deve ser feito em determinada conjuntura, mas de fazê-lo a partir de um ponto de vista que pretende dizer o que deve valer em geral. É esse sentido forte que permite distinguir entre uma prescrição localizada e uma filosofia normativa em sentido próprio.

A título de exemplo: é possível dizer que seria preferível diminuir a população carcerária sustentando-se apenas na observação da realidade histórica e social da prisão.



É o que faz Foucault. Outra coisa, completamente diferente, é defender que deve haver menos presos porque a espécie humana é essencialmente livre, ou porque no futuro não haverá prisões. Foucault não sabe como é a sociedade ideal, como deve ser a cadeia amanhã, se uma sociedade deve ou não ter cadeia, ou qual é a melhor forma de punição. Mas, ao observar a realidade prisional, ele percebe que a prisão fracassa em sua pretensão de reduzir a criminalidade, em sua pretensão de reformar o criminoso; e que, ao contrário, a prisão produz a delinquência como meio específico, torna esse meio politicamente utilizável, separa certas ilegalidades de outras, e divide a classe trabalhadora. Isso é mais do que suficiente para a sua crítica à prisão.

Há ainda um terceiro sentido de normatividade, que está presente na filosofia de Habermas. Como acabamos de ver, a normatividade em Habermas aparece como problema de validade e de justificação: o que está em jogo é a reconstrução das condições sob as quais uma norma pode pretender legitimidade para todos os concernidos. Em lugar de derivar o dever-ser de uma ontologia do homem ou de um destino da história, Habermas procura ancorá-lo em pressupostos pragmáticos da argumentação, da comunicação e da deliberação. A normatividade habermasiana é, assim, menos substancial do que procedimental; menos teleológica do que reconstrutiva; menos fundada numa natureza humana do que numa teoria das condições de validade das normas. Em suma, ela é normativa em sua pretensão de oferecer um critério geral de justificação.

Gostaríamos de sustentar aqui que a melhor maneira de responder ao conjunto de objeções que apresentamos consiste em compreender Foucault como um filósofo cético, como um herdeiro do ceticismo. Enquanto cético, Foucault desconfia de toda instância que pretenda falar em nome da natureza humana, do sentido da história, da racionalidade em geral, da emancipação etc. Assim, por exemplo, se tomarmos o debate foucaultiano acerca dos direitos humanos, veremos que Foucault não é contra a ideia de que aqueles



que são governados tenham direitos, mas que ele se opõe veementemente a partir do “homem” enquanto universal:

Tento considerar os direitos humanos em sua realidade histórica, sem, por isso, admitir que haja natureza humana. Os direitos humanos foram conquistados ao cabo de uma luta, uma luta política que impôs alguns limites aos governantes e tentou definir princípios gerais que nenhum governo deveria violar. Ora, é muito importante ter contra os governos, sejam eles quais forem, limites muito bem definidos, fronteiras bem marcadas que, quando transpostas, provoquem indignação e revolta e possibilitem a luta. Portanto, como fato histórico e como instrumento de político, os direitos humanos me parecem algo importante. Mas não os associaria a uma natureza humana nem a uma essência do ser humano em geral (...) Eu diria, em última análise, que direitos humanos são direitos dos governados (Foucault 2018, 228)

Trata-se, então, de defender o “direito dos governados” face aos governos. O que pode haver de universal nos direitos não consiste, para Foucault, num conteúdo substancial previamente dado, mas na exigência de que toda forma de governo encontre limites para o exercício de seu poder. Esse “universal”, porém, não subsiste como princípio abstrato; seu conteúdo não pode existir em si mesmo, pois são as circunstâncias históricas de cada governo que colocarão em jogo os modos de oposição possíveis e desejáveis. E por isso Foucault pode, inclusive, chegar a perguntar se não haveria lugar para a reivindicação de outros direitos, para além daqueles tradicionalmente reunidos sob o nome de “direitos humanos”, como o direito ao suicídio (Foucault 2014a), ou ainda o direito dos cidadãos de intervir em questões de política internacional (Foucault 2013b).

Este modo de proceder não o impedia, de modo algum, de observar e descrever estados de coisas; ao contrário, é precisamente porque renuncia a falar em nome de fundamentos universais que sua análise pode voltar-se com tanta atenção para a positividade histórica das práticas, para o funcionamento efetivo das instituições, para os efeitos concretos dos dispositivos e para os modos pelos quais certas racionalidades se impõem. Foucault realmente não diz, como desejaria Nancy Fraser, que o poder disciplinar é ruim. O que ele faz é mostrar que a disciplina produz corpos dóceis e úteis. Assim, o poder disciplinar é desejável do ponto de vista das estratégias de poder que



necessitam de corpos obedientes, e problemático do ponto de vista daqueles sobre os quais incidem seus mecanismos de sujeição.

Uma formulação particularmente sintética e precisa do ceticismo encontra-se no curso *O Neutro*, de Roland Barthes:

Cético: age segundo leis que ele não tem por verdadeiras: sua consciência é uma existência completamente empírica; sua realidade = contingência completa; sua unidade consigo mesmo = algo completamente vazio. E ainda isto: para os céticos, o ser sensível tem, decerto, validade, mas como fenômeno, para orientar-se por ele na vida, mas não para considerá-lo como verdade. Haveria uma sensibilidade à validade, não à verdade (Barthes 2003, 351)

Dizer que Foucault é um filósofo cético significa reconhecer nele a sensibilidade cética à contingência histórica e social dos costumes. Os homens vivem segundo regras, crenças e instituições cuja eficácia prática é inegável, mas cuja pretensão a um fundamento absoluto se desfaz tão logo se atenta para a pluralidade de suas formas. Foucault faz dessa experiência da variação o princípio de sua problematização. Em sua obra, parte sempre da história, e, através da pesquisa em arquivos, desconstrói a naturalidade de nossos saberes, práticas e instituições. O louco? Nem sempre foi tratado como doente mental. O delinquente? Nem sempre foi encarcerado. O hermafrodita? Nem sempre se viu perturbado pela questão do “verdadeiro sexo”. O homossexual? Invenção moderna, pois antes havia apenas “sodomitas”. Devemos lembrar, a este respeito, que Paul Veyne (2004) já havia qualificado Foucault de “arqueólogo cético”, pela recusa foucaultiana em trabalhar com universais antropológicos.

Os quatro primeiros capítulos do livro *O discurso filosófico da modernidade*, cujas teses centrais já trabalhamos, foram apresentados em uma série de conferências no *Collège de France* no ano de 1983. Foi Paul Veyne quem convidou Habermas a falar na prestigiada instituição francesa. Veyne não estava a par das últimas formulações de Habermas, pois só conhecia seus primeiros trabalhos, e ficou bastante irritado com o conteúdo das palestras e com o ataque direto ao uso francês de Nietzsche. Afinal,



Habermas foi falar contra o uso francês de Nietzsche na instituição em que dava aula dois grandes nietzscheanos franceses — um deles, inclusive, autor do convite. Foucault cumprimentou Habermas, mas não assistiu às palestras, conforme Eribon (1996, 170-171) nos narra:

Veyne afirma que não sabia nada sobre a evolução intelectual de Habermas, do qual só conhecia textos já antigos (...). Assim, ficou consternado com o conteúdo das conferências. E quando falou a Foucault sobre sua irritação, este lhe respondeu: “mas, afinal, por que você foi convidá-lo?”. Quanto às conferências, Foucault não se dignou a comparecer a elas. Nem mesmo à primeira. Esteve presente no Collège, naquela manhã do dia 7 de março. Veio saudar Habermas, entrando pela porta reservada para os professores (...). Mas, aproveitando-se da desordem que reinava antes do início da conferência, eclipsou-se discretamente, e voltou para o seu escritório

De acordo com Eribon (1996, 170), “Foucault estava irritado com a simples presença de Habermas; e ficou ainda mais com o teor das conferências”. Pelo que tudo indica, podemos supor que Foucault nunca se interessou realmente em debater com Habermas.² Eribon chega a (1996, 179) afirmar que o debate Foucault-Habermas é “um artefato, fabricado pelo contexto intelectual americano”. De fato, a problemática de Habermas era completamente diferente da de Foucault. Habermas quer que a modernidade se realize através da assunção de uma razão comunicativa, e trabalhou em definir o que está implícito em uma interação comunicacional plena e não deturpada. Foucault, por sua vez, investiga domínios históricos precisos em que se constituem racionalidades, visando recusar a naturalidade com que essas racionalidades nos governam. A distância é grande, e eis como o próprio Foucault resume essas diferentes perspectivas críticas:

o problema de Habermas é, enfim, encontrar um modo transcendental de pensamento que se oponha a toda forma de historicismo. Na realidade, sou muito mais historicista e nietzschiano (Foucault 2012a, 217)

² Esta é a opinião de Paul Rabinow, que “se diz persuadido de que, no fundo, a confrontação com Habermas não lhe interessava” (Eribon 1996, 179).



Além disso, Foucault qualificava toda busca por “uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo” de “catastrófica” (Foucault 2014b, 256-257), e identificava na proposta habermasiana a utopia de uma sociedade livre de relações de poder:

a ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder (...). O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (Foucault 2014c, 277)

Como vimos, Habermas acreditava ver em Foucault uma herança do irracionalismo nietzschiano, isto é, uma rejeição da modernidade e da verdade. No interior de sua argumentação, apontava para três aporias do pensamento foucaultiano: “presentismo”, “criptonormativismo” e “relativismo”.

De saída, a crítica de Habermas deixa escapar que o trabalho de Foucault é o de identificar os perigos presentes nas diversas racionalidades que nos governam, e não o de condenar a razão. Para um pensamento que se recusa a conceber que exista algo como “a” razão, não faria qualquer sentido uma crítica da racionalidade *em si mesma*, da racionalidade *per se*.³ Não se trata, diz Foucault (2014d, 217), de “denunciar o mal que habitaria secretamente tudo o que existe”, mas sim o de “pressentir o perigo que ameaça tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido”. Para Foucault, as relações de poder não são nem boas e nem más — elas são perigosas. Deste modo, nunca encontraremos em sua obra uma rejeição da modernidade, da ciência ou da verdade *tout court*, mas sempre de determinados elementos da modernidade, de determinadas formas

³ “Devemos julgar a razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Primeiro, porque o campo a ser trabalhado não tem nada a ver com culpa ou inocência. Segundo, porque não tem sentido referir-se à razão como uma entidade contrária à não razão. Por último, porque tal julgamento nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista” (Foucault 2013a, 275).



de ciência e de determinados processos de veridicção. Em suma, trata-se, em sua obra, de propor uma perpétua problematização do presente.

A acusação de criptonormatividade não faz justiça ao gesto foucaultiano, precisamente porque Foucault se recusava de modo sistemático a fundar suas análises em universais. Ele queria percorrer o caminho contrário: tentar mostrar a historicidade que haveria por trás de toda pretensão à universalidade. O prefixo “cripto” aponta para uma suposta contradição performativa, sugerindo que, por trás da recusa explícita dos fundamentos, haveria uma reintrodução envergonhada ou involuntária daquilo mesmo que se pretende rejeitar. Esse tipo de objeção não é nova, e a filosofia de Nietzsche frequentemente se vê atingida por ela: ao criticar a unidade do sujeito, a identidade da consciência e a metafísica da vontade, Nietzsche recorreria em contradição performativa, pois não deixaria, por isso, de escrever, assinar e enunciar como sujeito. Como observou Eribon, este “é precisamente o gênero de exercícios escolares de que Foucault tinha horror, e que suscitava ora sua hilaridade, ora seu furor” (Eribon 1996, 178).

Outro aspecto decisivo do ceticismo de Foucault pode ser observado em sua recusa da pretensão de saber, de antemão, o melhor, o correto, o bom ou o justo diante de determinada situação. Sua crítica não se apresentava como advinda da voz daquele que, do exterior das práticas, conheceria a solução adequada para os problemas que analisava. O que quer que se possa fazer em relação à prisão, aos manicômios, à medicina ou à sexualidade deve passar pela escuta daqueles que vivem esses dispositivos, sofrem seus efeitos e conhecem, por dentro, suas coerções e possibilidades⁴. Foucault não era contrário à elaboração de programas para as lutas políticas; mas sabia que filósofos instalados em seus gabinetes dificilmente estão em posição de formular, sozinhos, as respostas mais adequadas. Além disso, quando a análise genealógica explicita determinada relação de poder é porque a resistência já está colocada. Foucault não precisa

⁴ É precisamente por isso que Foucault engajou-se em experiências como o GIP e em múltiplas entrevistas, inquéritos e intervenções junto a presos, profissionais da saúde, trabalhadores e outros agentes diretamente implicados nos dispositivos que analisava.



dizer o que as pessoas devem fazer frente aos exercícios de poder, já que só é possível identificá-los quando aqueles que são atingidos por eles já estão inventando modos de resistir.

Por fim, talvez não haja resposta satisfatória para o difícil problema do relativismo, tal como formulado por Habermas. Se Foucault não reivindica para sua argumentação nenhuma validade especial, por que deveríamos acreditar nele, por que deveríamos segui-lo? A própria formulação da pergunta já pressupõe aquilo mesmo em que Foucault jamais acreditou: que deve haver alguma razão suscetível de convencer a todos, de uma vez por todas, e de fundar universalmente a obrigação de aderir a um discurso. Assim, quando, em entrevista, um interlocutor indignado lhe perguntou “porque deveríamos acreditar em você?”, apontando para o fato de que Foucault “não defende e nem combate teorias e nem sequer examina o seu valor de verdade, diz que não é estruturalista, não faz uma hermenêutica e não apela a uma totalidade”, Foucault lhe deu a única resposta possível: “não há nenhuma razão para isso” (Foucault 2017, 121).

Considerações finais

Mais interessante do que simplesmente responder às objeções de Habermas e Fraser é observar que o tipo de filosofia que ambos representam é, em muitos aspectos, radicalmente oposto ao de Foucault. Não é exagero dizer que as tradições filosóficas a que pertencem se constituem, em larga medida, por diferenciação recíproca.⁵ Habermas representa precisamente o tipo de experiência filosófica de que Foucault ativamente buscou se afastar: um pensamento voltado para a reconstrução de condições universais de validade e para a determinação de critérios normativos da comunicação. Como resume Ortega, trata-se, em Habermas, de “um pensamento cortado da realidade, universal e a-histórico, na procura das condições sociais universais e necessárias para uma utilização

⁵ Podemos encontrar autores que tentam mitigar essas diferenças, apontando que existem mais elementos em comum entre ambos do que eles próprios gostariam de supor. Para uma leitura que busca os pontos de contato existentes entre eles, cf. Rouanet 1987 e Ingram 2016.



não deformada da linguagem que forneça critérios normativos ideais da comunicação” (Ortega 1999, 240).

Tentamos defender aqui que o embate entre Foucault e Habermas reatualiza, em linguagem contemporânea, algo do antigo conflito entre dogmatismo e ceticismo que atravessa a história da filosofia desde a Antiguidade. Embora devamos reconhecer que a obra de Foucault vem influenciado sobremaneira o pensamento contemporâneo, o mundo, ontem como hoje, continua preferindo aqueles que oferecem, a partir de alguma disposição dogmática, o solo seguro das certezas e das garantias. O ceticismo permanece mais pobre em promessas. Conserva, ao menos, a dignidade que lhe é própria: a de não ocultar a fragilidade dos fundamentos com que os homens constroem suas verdades, seus costumes e suas esperanças.

Referências bibliográficas

Barthes, Roland. 2003. *O neutro*. São Paulo: Martins Fontes.

Eribon, Didier. 1996. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Foucault, Michel. 2007. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2010. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2012a. Espaço, saber e poder. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VIII, Segurança, penalidade e prisão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2012b. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2013a. O sujeito e o poder. In: Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.



- _____. 2013b. Os direitos do homem em face dos governos. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2014a. Um sistema finito diante de um questionamento infinito. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2014b. O retorno da moral. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2014c. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2014d. Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. IX, Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2017. Debate no departamento de história da Universidade da Califórnia em Berkeley. In: _____. *O que é a crítica?, seguido de A cultura de si*. Lisboa: Texto & Grafia.
- _____. 2018. Entrevista de Michel Foucault a Jean François e John De Witt. In: _____. *Malfazer, dizer verdadeiro*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Fraser, Nancy. 1994. Michel Foucault: “a young conservative”? In: Kelly, Michael (Org.). *Critique and power — recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1984. *The Theory of Communicative Action, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1987. *The Theory of Communicative Action, vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1989. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1990. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.



- _____. 1994. Taking aim at the hearth of the present: on Foucault's lecture on Kant's What is Enlightenment? In: Kelly, Michael (Org.). *Critique and power — recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: MIT Press.
- _____. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2003. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, Vol. 1 e 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Ingram, David. 2016. Foucault e Habermas. In: Gutting, Gary (Org.). *Foucault*. São Paulo: Ideias & Letras.
- Ortega, Francisco. 1999. Habermas versus Foucault — apontamentos para um debate impossível. In: *Síntese*. Belo Horizonte.
- Rouanet, Sergio Paulo. 1987. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Veyne, Paul. 2004. Un arqueólogo escéptico. In: Eribon, Didier (Org.). *El infrequentable Michel Foucault*. Buenos Aires: Letra viva.

