
Aproximações e tensões entre Habermas e Foucault: vulnerabilidades, assimetrias e reconhecimento nas interações comunicativas¹

Lucas Henrique Nigri VELOSO²

Ângela Cristina Salgueiro MARQUES³

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG

RESUMO: O presente texto pretende focar algumas das tensões entre a descrição que encontramos no pensamento social de Foucault (1970-1980) acerca das interações, por ele descritas muitas vezes como pré-definidas estrategicamente (pela ação de dispositivos de poder) e a reflexão de Habermas acerca das interações comunicativas como eminentemente voltadas para o entendimento recíproco e para a busca de um ponto de vista moral que seja justo para todos. A partir daí, tentaremos também mostrar como cada um desses autores define o processo relacional de constituição do sujeito político a partir de suas vulnerabilidades e potencialidades emancipatórias.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Foucault; interações comunicativas; desigualdades.

1. Introdução

Apesar das inúmeras distinções que marcam o pensamento de Habermas e Foucault, argumentamos que é possível traçar algumas aproximações entre eles a partir do modo como cada um reflete acerca da construção de um processo de subjetivação política, que considera as noções relacionais de autonomia, emancipação e auto-realização. Como não há meios aqui de produzir uma ampla revisão que contemple as várias interfaces críticas entre os dois filósofos, procuraremos evidenciar o modo como cada um desenvolve apontamentos sobre aspectos comunicacionais ligados à ética da troca discursiva racional (Habermas) e à ética subjetiva que enfrenta o poder em sua configuração relacional e intersubjetiva.

É muito difícil identificar os traços convergentes entre os pensamentos de Foucault e Habermas, sobretudo se considerarmos que não houve diálogo aberto entre ambos.

1Trabalho apresentado no Simpósio temático Habermas 90 anos do GP Teorias da Comunicação, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Este artigo apresenta resultados de uma pesquisa realizada com apoio financeiro da CAPES, do CNPq e da Fapemig.

2Mestrando em Comunicação Social na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, e-mail:

3Doutora em Comunicação Social pela UFMG e Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG, e-mail: angelasalgueiro@gmail.com

Contudo, é preciso destacar que Foucault e Habermas se observaram mutuamente e que, em seus escritos, registraram críticas endereçadas um ao outro.⁴

Entre 1970 e 1980, enquanto Foucault investe na ética das técnicas de si⁵ - para enfatizar a liberdade dos indivíduos e de seus modos de vida-, Habermas (1987), por sua vez, trabalha sobre um modelo de democracia baseado na ética da discussão, que deveria promover a emancipação e a justiça no processo de tradução das experiências subjetivas para a linguagem comum do direito e das normas. A ênfase que Habermas (1998, confere à ética do discurso fundada em princípios normativos (igualdade, inclusividade, publicidade, racionalidade, reflexividade, reciprocidade, etc.) como base ideal de seu modelo democrático justifica-se por sua crença na dimensão comunicacional e intersubjetiva da formação de sujeitos políticos como interlocutores práticos. Ambos, nesse momento, formulam um pensamento social crítico que questiona a prática dos sujeitos e buscam as potências apresentadas pela dinâmica enunciativa para configurar possibilidades de auto-realização. Contudo, Foucault se distancia de uma noção de emancipação que remete “a uma forma utópica de vida social além ou fora das relações de poder, enveredando por uma posição que privilegia a linguagem a experimentação, da contraconduta e das práticas de liberdade” (RAGO, 2017, p.371).

Há ainda o entendimento de que aquilo que os separa seria uma concepção diametralmente oposta de como se estabelecem as interações e relações entre os sujeitos. Contudo, é preciso ter em mente que Foucault e Habermas concordam que o sujeito não existe a priori, mas resulta de um processo de socialização através do qual sua individuação se configura relacionalmente (TULLY, 1999). Veremos adiante que, a nosso ver, o que difere a abordagem de ambos é o tipo de relação que vai modelar o sujeito político autônomo.

2. Interações comunicativas e sujeito político

As interações comunicativas em Foucault resultariam de ações estratégicas condicionadas por relações de poder. Segundo Foucault (2014), o poder se configura como

⁴ Habermas dedicou dois capítulos em "Discurso Filosófico da Modernidade" para tecer críticas à obra de Foucault, mas o livro foi publicado após a morte de Foucault, deixando as críticas sem resposta. Foucault sinalizou ter conhecimento da reflexão Habermasiana e de se interessar por ela, sobretudo no texto "A ética do cuidado de si como prática da liberdade".

⁵ De modo geral, o “cuidado de si” e as “técnicas de si” são noções que Foucault apresenta para enfatizar a capacidade que os indivíduos possuem de “efetuar, por si mesmos, um certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos e condutas de modo a produzir neles uma transformação” (1984, p.785).

uma teia de relações nas quais os sujeitos agem uns sobre os outros, constringendo suas ações, sem que esteja encarnado em ou mesmo fixo a uma posição, indivíduo/grupos ou instituições. Para ele, as relações de poder se exercem através da produção e da troca de signos, em interações nas quais os agentes produzem ações que vão atuar sobre as ações eventuais, atuais, futuras ou presentes de seus interlocutores. Assim, o poder tem uma dimensão relacional e comunicativa, necessitando que os sujeitos em relação sejam livres, inteiramente reconhecidos e mantidos “até o fim como sujeitos de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 2014, p.132). Relações e interações de poder não são relações de violência, pois, de acordo com Foucault, enquanto a violência destrói, fecha possibilidades, submete e oferece a passividade como única alternativa possível, as relações de poder (biopoder) alimentam a invenção, a potência do devir e a resistência.

Habermas, por seu turno, idealizaria as interações comunicativas orientadas para a busca do entendimento isenta de constringimentos de poder. Ambos problematizam as formas de regulação de limitações à ação e formas de dominação como aspectos centrais de seu pensamento, mas enquanto Habermas enfatiza uma regulação via teoria discursiva universal, Foucault busca entender as relações de poder existentes em contextos específicos (FLYVBJERG, 1998). Uma diferença que o próprio Foucault identifica entre ele e Habermas se localiza justamente na interpretação de que a ação comunicativa desconsideraria as assimetrias e desigualdades de poder:

Tenho muito interesse no que faz Habermas, sei que ele não está absolutamente de acordo com o que digo – concordo um pouco mais com o que ele diz -, mas há contudo alguma coisa que sempre foi para mim um problema: quando ele confere às relações de comunicação esse lugar tão importante e, sobretudo, uma função que eu diria “utópica”. 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, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. 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, [1984]2014, p.284).

Diante do argumento de que o entendimento argumentativo é utópico, lembramos que o próprio Habermas, em vários de seus textos (1987, 1998), afirma que a ação comunicativa incorpora ações estratégicas e que não poderia haver interações que não fossem também a expressão de relações de poder. De outro lado, o que Foucault chama de

ação estratégica abrange também as interações comunicativas, mas seriam, segundo ele, interações permeadas por técnicas de condicionamento e disciplinamento dos corpos e vontades.

Cada um vai desses autores vai revelar como o sujeito político emerge nessas interações e práticas ressaltando a importância da dimensão ética de constituição das identidades. Em Habermas (1987), as diferentes identidades dos sujeitos plurais emergem nas ações comunicativas que se desenrolam no curso de lutas políticas guiadas por princípios normativos estabelecidos pela ética do discurso. Ele vai valorizar a norma e verdade/legitimidade de demandas de validade construídas e trocadas nos debates públicos contra os constrangimentos de poder e as desigualdades de justiça.

Em Foucault, principalmente nas reflexões produzidas a partir do final dos anos 1970, reforça suas ideias acerca de como as demandas de validade e os discursos são condicionados por enquadramentos históricos afetados por relações de poder. Nesse sentido, como continuar advogando a favor da validade e verdade de demandas necessariamente parciais e ilegítimas? Essa questão nos remete à preferência de Foucault pela ética pela resistência existencial do cuidado de si e da modelagem da subjetividade a partir de uma ética do auto-entendimento que busca questionar como as pessoas se submetem a técnicas de auto-controle que gerenciam e reduzem a agência de seus modos de vida, configurando modos mais subjugados de construir e entender as identidades. Assim, o sujeito é constituído por forças de poder que podem ser analisadas empiricamente no sentido de que as condições discursivas e socioculturais de possibilidade da subjetividade (localizadas precisamente em um momento histórico e cultural) podem ser mapeadas pela análise de regimes de conhecimento e poder. Lembrando que o sujeito pode potencialmente transformar essas condições em um processo de auto-criação e auto-transformação permanente (ALLEN, 2011).

O que diferencia as perspectivas de Foucault e Habermas não é tanto o modo como cada um percebe as relações de poder atuando nas interações comunicativas (WENG, 2014), mas o modo como cada um tenta mostrar como reduzir o impacto do poder sobre o modo de vida dos sujeitos (lembrando que a noção de poder em Foucault é indissociável da noção de discurso e que todo discurso esconde relações de poder e deriva dessas mesmas relações). De um lado, Habermas enfatiza o valor do argumento baseado na verdade e no direito como força que atua contra o poder. De outro, Foucault (2014) desconfia desse valor de verdade dos argumentos alegando que eles estão condicionados por

enquadramentos históricos de entendimento e interpretação, que foram parcialmente afetados e constituídos por relações de poder. Ele questiona a capacidade do discurso de problematizar injustiças, considerando que são os discursos historicamente instituídos, perpassados por relações de poder e amplamente partilhados que preparam as arenas nas quais os agenciamentos dos sujeitos (e os próprios sujeitos) tomam forma. Assim, para Foucault, as demandas de validade que se constituem como principal elemento da prática da ação comunicativa de Habermas seriam parciais, fruto de constrangimentos diversos e incapazes de traduzir a experiência em discurso.

No livro *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas aponta que Foucault, no esforço de encontrar formas de identificar as mazelas e patologias sociais ligadas à repressão, violência e alienação, acaba por produzir uma reflexão que tem como enfoque o sujeito e em uma razão centrada em sua auto-afirmação. A acusação de que seu pensamento, ao diluir o poder nas relações intersubjetivas (e, com isso, pretensamente igualar em potência os discursos e contradiscursos) não oferece quaisquer condições para a resistência e o florescimento das habilidades criativas dos sujeitos desconsidera que a noção de sujeito em Foucault, como veremos adiante, não se resume à submissão a forças que estão fora de seu controle. Como assinalam Allen (2011) e McLaren (2017), essa percepção de que Foucault produz um sujeito assujeitado revela uma confusão entre as fases arqueológica (sujeito construído via discurso) e genealógica do autor (poder disciplinar e produção de corpos dóceis, sujeito dominado por relações de poder), com a sua posterior fase ética (modos de auto-constituição através de práticas ou técnicas de si). Há sempre aqui o pressuposto de que as análises de Foucault sobre poder, conhecimento e sujeição são incompatíveis com o conceito de auto-transformação crítica. Por isso, se o sujeito é visto como resultado incontestado de relações de poder e do discurso, como poderia engendrar práticas críticas de auto-transformação?

Segundo McLaren (2017), as relações de poder que definem e redefinem os sujeitos só existem porque se estabelecem entre pessoas, instituições, discursos, práticas e objetos. Mas, apesar de estar distribuído nessas relações, o poder não é exercido de forma igual pelos grupos e sujeitos. Foucault (2014) destaca que o poder não se confunde com a dominação ou com a violência, pois enquanto o poder assegura a capacidade de reverter, revirar e resistir, a dominação tende a produzir relações estáticas, cristalizadas e paralizantes. Assim, o poder depende da liberdade e implica formas de resistência que

geram novas formas de subjetividade, construídas em um contexto histórico e social situado.

3. Vulnerabilidades e (des)valorização das vidas

Não há como desconsiderar que, ao interagirmos em sociedade, estamos sempre expostos à apreciação e ao julgamento alheio. Mais ainda, temos expectativas de sermos atendidos e reconhecidos em nossas demandas mais básicas em relação aos outros: demandamos carinho e afeto nas relações tecidas entre amigos e familiares; demandamos e reivindicamos direitos nas relações sociais de justiça; e demandamos reconhecimento de nossas capacidades e habilidades de contribuir para um projeto coletivo, por exemplo, nas relações de trabalho (HONNETH, 2003). Gostaríamos de mobilizar aqui um depoimento feito por Habermas, quando, em conferência proferida no Japão no ano de 2004, tenta explicar àqueles que o ouviam atentamente as motivações biográficas de seu pensamento sobre a democracia. Ele começa dizendo que uma das mais fortes experiências de sua vida que o levaram a perceber como somos dependentes dos outros que nos cercam, está ligada à deficiência detectada em seu nascimento: a ausência de palato e o lábio leporino. Seu testemunho é emocionante e nos oferece ocasião para refletirmos o quanto a dificuldade de comunicação à ele imposta foi decisiva para a articulação de uma posição de modelo normativo de democracia justamente centrado no agir comunicativo e na troca pública e racional de argumentos na esfera pública.

Começarei por minha primeira infância, com uma cirurgia feita em meu palato logo após meu nascimento. Não creio que essa cirurgia abalou minha confiança no mundo que me circundava. Contudo, essa intervenção pode ter fortalecido minha sensação de dependência e vulnerabilidade, e também despertou minha atenção para a relevância de nossa interação com os outros. [...] É desnecessário dizer que não me recordo dessa primeira cirurgia. Mas quando fui forçado a repetir a mesma experiência aos 5 anos de idade – ou seja, em uma fase em que já podia guardar uma memória – minha atenção para o fato de que uma pessoa sempre depende dos outros se tornou mais arguta. [...] Talvez tenha havido duas experiências em minha trajetória escolar que me inspiraram a investir na filosofia da linguagem e no tipo de teoria moral que desenvolvi nessa abordagem. Primeiro, houve (a) a experiência ligada ao fato de que os outros não me entendiam bem e, segundo (b) de que eles me respondiam com visível irritação ou rejeição. [...] Quanto mais o processo de individuação expande a vida interior de uma pessoa, ele se torna mais profundamente afetada pelo exterior, numa rede mais densa e frágil de relacionamentos de reconhecimento recíproco. Ao mesmo tempo, ela se expõe aos riscos de negação de reciprocidade. A moralidade do igual respeito por todos e cada um deveria, presumidamente, absorver esses riscos e ser definida para a inclusão dos marginalizados na rede de reconhecimento recíproco. (HABERMAS, 2004, p.3-5).

Ao mesmo tempo, a sinceridade de sua narrativa pessoal nos conduz também a pensar, junto com Fraser, nos motivos que fizeram Habermas “apagar” as vulnerabilidades de seu corpo e assim, a advogar que sua proposta de democracia só faria sentido se, em

suas palavras, colocássemos todas as diferenças e disputas de poder entre parêntesis. Sabemos que nenhum projeto democrático pode extirpar as desigualdades e as assimetrias de seu cerne. Não há como pensar a democracia sem as diferenças que tornam as reivindicações de justiça necessárias. Não há democracia sem vulnerabilidades e sem a possibilidade de traduzir vulnerabilidades subjetivas em reivindicações coletivas por mudanças. Assim, quando Fraser, em Congresso realizado em 1989 na Universidade da Carolina do Norte, Chapel Hill (*Habermas and the Public Sphere*), direciona a Habermas duras críticas acerca de seu livro “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, ela questiona a pressuposição de que seria possível para os interlocutores de uma esfera pública deixar de lado diferenças de status para deliberarem como se fossem socialmente iguais.

Fraser (1990) tenta sensibilizar os participantes do Congresso para a forma como as desigualdades se manifestam concretamente nas interações discursivas: para ela, não há como apagar ou colocar o corpo entre parênteses, por exemplo, uma vez que distinções de gênero, raça e classe não podem ser simplesmente ignoradas. O corpo e sua performance expressiva são elementos vitais de enunciação na esfera pública. Como Habermas conseguiu negar seu próprio corpo e sua vulnerabilidade física? Como esquecer que homens brancos parecem ter preponderância em debates públicos? Como negar que mulheres negras e pobres são desrespeitadas em seu direito de fala e escuta? Fraser também chama a atenção para a dificuldade de expressão de pontos de vista em um processo de discussão pública. Não é tão fácil e evidente produzir, apresentar e justificar argumentos: há uma semântica e uma gramática serem construídas, que dependem da produção de um conhecimento (de uma episteme) e da confiança que sujeitos e grupos depositam nesse conhecimento (derivado da experiência) para se apresentarem autonomamente diante de seus interlocutores. Assim, “achar as palavras certas” para produzir reivindicações é um processo de experimentação que deriva de um cuidadoso e paciente trabalho de articulação entre interesses privados e coletivos, da racionalidade sensível que mobiliza narrativas pessoais e públicas ao debate, traçando mais avizinhamentos do que fronteiras intransponíveis entre “nós” e “eles”.

As controvérsias entre Habermas e Fraser nos convidam a pensar em como vulnerabilidades podem ser combinadas com normatividades de modo que as possibilidades de interação coletiva se diversifiquem para além da discursividade argumentativa. Filósofas contemporâneas como Ferrarese (2016) e Laugier (2016) retomam os argumentos de Fraser para propor uma aproximação entre as formas usuais de

enunciação em processos políticos e a expressão de sofrimentos (sobretudo morais), desejos e necessidades. Segundo elas, a possibilidade de percebermos a existência de sujeitos políticos vulneráveis está intimamente ligada às contribuições que as vulnerabilidades desses atores podem oferecer à busca por emancipação, autonomia e justiça. Dito de outro modo, sujeitos vulneráveis não podem ser confundidos como vítimas destituídas da capacidade de refletir e agir eticamente, mas sim como atores protagonistas de suas experiências que buscam caminhos e percursos alternativos às expectativas e ideologias dominantes para darem forma às suas existências.

Por mais que sua reflexão teórica aponte para um apagamento do papel exercido pelo poder no processo de subjetivação, Habermas reconhece o entrelaçamento entre poder e comunicação como dois domínios imbricados da vida social (assim como as reflexões de Foucault feitas no início dos anos 1980, como nos revela o texto “O sujeito e o poder”). Da mesma forma, o modo como Foucault define a subjetivação é equivocadamente associado a uma redução do sujeito ao resultado das operações docilizantes às quais é submetido. Ao destacar o modo como a subjetivação é tensionada pela sujeição e pelas relações de poder, seu pensamento sobre o sujeito foi acusado por Habermas (2000) de negar à ele as capacidades de argumentar, deliberar e agir de maneira emancipada. “Nessa perspectiva, os indivíduos socializados podem apenas ser percebidos como exemplares, como produtos estandardizados de uma formação de discurso – como casos únicos padronizados” (HABERMAS, 2000, p.409).

Nesse sentido, o que talvez não esteja claro na abordagem habermasiana é o processo através do qual um sujeito ordinário se torna “interlocutor”, se sente capaz de tomar a palavra e de integrar uma deliberação pública. Sob esse aspecto, uma das críticas que Habermas endereça a Foucault nos interessa mais de perto, relativa à constituição do sujeito e à ausência de processos intersubjetivos para que essa construção ocorra. Habermas (2000) afirma que Foucault promove uma individualização do processo de socialização, deixando de fora os processos intersubjetivos e apostando que a subjetividade é produto de relações de poder, de técnicas disciplinares, que ligam o sujeito à sociedade por meio dessas relações (ora exercendo-as, ora submetendo-se a elas). Segundo Habermas (2000, p.409), Foucault substitui a socialização individualizadora (via troca comunicativa e uso racional da linguagem) pelo “alastramento parcelizante de relações de poder” que desautonomiza o sujeito:

Foucault compensa essa estreiteza conceitual ao purificar inteiramente o conceito de individualidade de conotações de autodeterminação e de auto-realização, reduzindo-o a um mundo interior produzido por estímulos exteriores e revestido com representações arbitrariamente manipuláveis. [...] Nesse caso, a socialização dos sujeitos capazes de falar e agir não pode ser concebida ao mesmo tempo como individuação, mas unicamente como subsunção progressiva dos corpos, de substratos vivos sob tecnologias de poder (HABERMAS, 2000, p.402).

Habermas caracteriza essa concepção do sujeito como estratégica, em que cada sujeito procura convencer e guiar a conduta de seus parceiros de troca, sem se preocuparem com a validação das demandas e pontos de vista em debate.

Quando Foucault (1980, 2014) insiste que os indivíduos se encontram em relações de poder, ele não quer dizer que eles não sejam capazes de agir ou de resistir aos imperativos externos: eles não são meros alvos de poder, mas podem também exercer poder. O investimento que Foucault faz em sua “fase ética” parece motivado em investigar como os cuidados de si, ou técnicas de si (vistos por Habermas como uma construção dessocializada da existência individual) podem fazer frente à intensificação das relações de poder e opressão.

4. Liberdade, emancipação e reconhecimento social

A liberdade e a emancipação em Foucault consistiriam em uma operação do sujeito sobre si mesmo, que governaria sua própria conduta (FERRARESE, 2006). Segundo Amy Allen (2011, p.44), Foucault define a capacidade de auto-transformação como capacidade para a autonomia, sendo que a autonomia é entendida como a dupla capacidade de refletir criticamente sobre as relações de poder-conhecimento que constituíram a subjetividade de alguém e engajar em práticas de auto-transformação. A autonomia seria, assim, a dupla capacidade para a reflexividade crítica e a auto-transformação deliberada.

Assim, Habermas entende que a autonomia em Foucault seria fruto de uma ação isolada, não da tensão (argumentativa e estética) entre os indivíduos. Para Habermas (1997, 2000), uma das fragilidades mais salientes da obra de Foucault consistia, então, em não problematizar os processos intersubjetivos e interrelacionais que dão forma às subjetividades. Segundo ele, o sujeito foucaultiano dobra-se monologicamente sobre si mesmo, configurando-se como objetos uns para os outros em relações utilitárias de dominação.

Não se refere, como vimos, a um sujeito independente, fora da sociedade ou de relações e de poder. A obra tardia de Foucault nos convida a refletir sobre a plasticidade

dos modos de vida como matéria prima para a produção de transformações éticas e é justamente nos textos reunidos nos volumes dos *Ditos e Escritos*, que percebemos algumas respostas de Foucault ao criticismo de Habermas. Ao definir a noção de “cuidado de si”, ele revela como a intersubjetividade desempenha papel central no “trabalho de si sobre si mesmo”:

O cuidado de si é ético em si mesmo, porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse ethos da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; por isso é importante, para um homem livre que se conduz adequadamente, saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisso também reside a arte de governar. O ethos também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar a cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade. Além disso, o cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (FOUCAULT, 2014, p.271).

Certamente podemos argumentar que as relações intersubjetivas acima mencionadas por Foucault são extremamente estratégicas e hierarquizadas: o homem que controla seu lar, o cidadão que controla os espaços da cidade e os cargos burocráticos, o aprendiz que controla e domina os saberes ofertados pelo mestre, um amigo que conduz os passos do outro. Controla-se e cerceia-se os passos e as ações alheias nessas interações voltadas para fins.

Habermas acusa Foucault de desmobilizar a vontade de resistir contra a dominação, justamente por não oferecer um programa normativo para as práticas de insurgência:

Se se trata somente de mobilizar o contrapoder, as lutas e confrontações astuciosas, coloca-se a 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. Os instrumentos de luta da genealogia do saber seriam, então, supérfluos. Está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio, lutar? (HABERMAS, 2000, p.397)

Na sequência de suas indagações sobre as motivações para a luta contra as opressões, Habermas cita as considerações de Fraser (1981), que até hoje fundamentam as críticas feministas contra as reflexões de Foucault acerca da concepção relacional de poder:

Por que a luta é preferível à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia responder a essa questão. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder e conhecimento, e por que devemos nos opor à ele (FRASER, 1981, in: Habermas, 2000, p.397).

A oposição entre Habermas e Foucault geralmente se estrutura em torno da crítica que o primeiro endereça ao segundo acerca da inexistência de uma organização normativa de suas propostas filosóficas capaz de oferecer uma crítica social orientada para a emancipação dos sujeitos (ALLEN, 2009). Diferentemente de Habermas, Foucault não construiu um “programa” destinado ao bom funcionamento das relações sociais em um projeto amplo de democracia.⁶ Ele realmente não oferece soluções específicas para o diagnóstico crítico que faz das instituições e dos processos de sujeição. Sua abordagem permanece no local e não tenta abranger a universalidade típica da teoria crítica habermasiana. Nesse sentido, Habermas enfatiza repetidas vezes seu descontentamento com essa teoria do poder que, segundo ele, além de guardar uma “pobreza categorial”, “anulou todos os traços de ações comunicativas inseridas em contextos do mundo da vida” (2000, p. 400). A socialização fica reduzida, para Habermas, às confrontações astuciosas e estratégicas, uma vez que não encontram amparo legal e normativo para alcançarem nível institucionalizado de tratamento:

Entre os anos de 1978 e 1984, Foucault se dedicou a dizer que essa recusa aos modos de ser submetido não é contingente, nem particularista, como afirma Habermas (1997) ao alegar que ele não apresenta saídas para a emancipação dos sujeitos, ela estaria no cerne mesmo das formas históricas de práticas de governo de si e dos outros. Em vez de procurar por critérios universais de justiça, Foucault sugere uma abordagem mais circunscrita das relações que nos constituem. Isso não significa ignorar questões de ordem normativa, mas sugerir que os modos como agimos sobre nós mesmos abre uma possibilidade reflexiva para pensarmos sobre quem somos e como queremos ser. Assim, a liberdade não se restringe a um momento de acordo e entendimento coletivo provisório no tempo e no espaço, mas se espalha para o reconhecimento da diferença e para nossas possibilidades de agência no mundo.

É preciso deixar claro aqui que um sujeito, para Foucault, não inventa as artes de modelar a si mesmo que emprega, uma vez que elas são sugeridas e impostas sobre ele por sua cultura, sociedade e grupos de pertencimento. A relação reflexiva consigo é marcada pela experiência e pela experimentação trazidas pelo conhecimento, pelas práticas cotidianas e pelas relações de poder (TULLY, 1997).

⁶ Aliás, Habermas o acusa de construir critérios implícitos de justiça em sua obra, o que resultaria em um “criptonormativismo da historiografia que se declara axiologicamente neutra” (2000, p.398).

De acordo com Rago (2013, p.42), o interesse de Foucault seria pelas possibilidades de “invenção de novos modos de existência, construídos a partir de outras relações de si para consigo e para com o outro, capazes de escapar às tecnologias do dispositivo biopolítico de controle individual e coletivo”. São as técnicas de si, ou tecnologias de auto-formação que, ao mesmo tempo, garantem o cuidado ao indivíduo e aos outros, tecendo entre eles formas de comunicação e troca recíproca de responsabilidade que requer uma receptividade particular para os desejos do corpo e dos prazeres da existência. Assim, a “busca da liberdade na ética de Foucault é uma questão do desenvolvimento de formas de subjetividade capazes de funcionar como resistência autônoma aos poderes normalizadores”(OKSALA, 2013, p.50).

A subjetivação política depende do reconhecimento conflitual de uma forma de vida que possa garantir a escuta aos apelos dos outros num jogo de enunciação e de invenção de cenas nas quais as palavras se tornem audíveis e os sujeitos reconhecidos. Impõe-se a nós a difícil tarefa de buscar formas originais de inventar e criar caminhos e táticas de auto-realização e realização coletiva, uma vez que não há vidas sem qualidade; mas há muitas vidas desnudadas e desqualificadas por algum tipo de violência, por alguma ausência de consideração.

5.Considerações Finais

Vimos que, de modo geral, as críticas que Habermas (1997, 2000, 2010) endereça a Foucault (e que tentam ser respondidas por este, ainda que indiretamente, em seus trabalhos produzidos entre 1978 e 1984 – a chamada fase ética), se localizam em torno de três eixos principais: a) a produção de um sujeito monológico e assujeitado; b) o enfoque sobre as situações pontuais e atuais que motivam as opressões; e c) a parcialidade de uma crítica social arbitrária que não apresenta fundamentos metodológicos e não justifica suas bases normativas. De forma mais drástica, Habermas (2000) argumenta que a emancipação não faz parte da concepção foucaultiana de sujeito, uma vez que as técnicas de si permitem apenas uma operação do sujeito sobre ele mesmo, na qual ele governa suas condutas e define a interação social como interação estratégica, a individuação subjugada a uma socialização isenta da possibilidade de criação e auto-realização autônoma.

Por mais que possamos argumentar que a subjetivação autônoma em Foucault guarda interfaces com uma relacionalidade comunicativa, há limites que precisam ser mencionados. O primeiro deles é a ausência de uma abordagem mais aprofundada acerca

da dimensão coletiva da política (ALLEN, 2011). Não se trata aqui de dizer que a ética de Foucault oferece somente uma noção super individualizada de resistência, uma vez que o que ele chama de “práticas do self” são sempre desenvolvidas de modo contextual e em relação com os outros. Mas se tomamos a proposta feita por Habermas do entendimento da política como resultado de embates e produção recíproca de justificativas racionalmente aceitáveis entre interlocutores em condições de paridade (condições reforçadas por Fraser, 1994) é difícil associar as técnicas de si como formas de resistência coletiva de movimentos sociais, justamente porque os embates argumentativos na esfera pública conduzem a uma luta coletiva que envolve a transformação de identidades, vínculos e fazeres institucionais. Como destaca Allen (2011), em Foucault não encontramos a perspectiva da política como construção de espaços deliberativos nos quais emergem novos vocabulários, quadros normativos, demandas de reconhecimento os quais são importantes para o desenvolvimento de capacidades críticas e reflexivas e para a auto-transformação. Essa autora defende que a identificação dessa “lacuna” no trabalho de Foucault faz com que alguns críticos apontem equivocadamente que a perspectiva de Habermas serviria para complementar aquela de Foucault e vice versa.

Em sua crítica a Habermas, Honneth (1994, 2003) ressalta que o reconhecimento não é alcançado somente para via do discurso, ou seja, da presença de todos em esferas públicas tidas como suficientemente igualitárias e sensíveis à diversidade. Quando formas de desrespeito causam danos morais nos sujeitos, não só o seu auto-entendimento fica comprometido, mas suas possibilidades de uma inserção social marcada pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social.

A obrigação social de apresentar e representar o “eu” para o “outro” na vida cotidiana, de rastrear todas as ofensas que lhe são feitas e zelar pela reparação das ofensas inflingidas ao “eu e ao “outro” requer uma forma de comunicação na qual os interlocutores se posicionam a partir de esquemas cognitivos e sociais, éticos e estéticos para atribuir ou negar valor aos outros. Na relação comunicativa de reconhecimento mútuo prevalece o conflito, uma tensão que busca negociar quais são os parâmetros morais que são utilizados para atribuir um valor aos sujeitos, seja no plano das relações privadas, jurídicas ou sociais (ANDERSON e HONNETH, 2011).

Honneth (2003) salienta que a busca por reconhecimento envolve o questionamento e o exame desses padrões e códigos sensíveis (estéticos no sentido de que definem formas e modos de apreensão e legibilidade das alteridades) nos quais nos baseamos para atribuir

valor aos outros. É sob esse aspecto que os críticos de Habermas salientam que a perspectiva de Foucault oferece uma chave para pensarmos acerca das formas de opressão e injustiça que atuam sobre a constituição do sujeito autônomo e suas capacidades reflexivas.

Referências

- ALLEN, A. "Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered." In **The Philosophical Forum**, 2009, p.1-28.
- ALLEN, A. Foucault and the politics of our selves. **History of the Human Sciences**, v.24, n.4, p.43-59, 2011.
- ALLEN, A. Foucault on Power: a theory for feminists. In: HEKMAN, Susan (ed.). **Feminist interpretations of Michel Foucault**. The Pennsylvania State University, 1996, p.265-282.
- ANDERSON, J.; HONNETH, A. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 17, p. 81-112, 2011.
- FERRARESE, E. La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas : besoins, intersubjectivité, pouvoir. In : CUSSET, Y.; HABER, S. (eds.). **Habermas et Foucault: parcours croisés, confrontations critiques**. Paris : CNRS éditions, 2006, p.155-166.
- FERRARESE, E. Vulnerability: a concept with which to undo the world as it is? **Critical Horizons**, v.17, n.2, 2016, p.149-159.
- FLYVBJERG, B. "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?" **British Journal of Sociology**, v. 49, n. 2, 1998, p.208-233.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: MOTTA, M. B. da. (org.). **Ditos e escritos, v.9: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (1982), p.118-140.
- FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que la critique?", **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, n.84, [1978], 1990, p.35-63.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: MOTTA, M. B. da. (org.). **Ditos e escritos, v.5: ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (1984), p.264-287.
- FOUCAULT, M. Poder de morte e direito sobre a vida. In: **História da Sexualidade**, v.1, A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p.127-152.
- FOUCAULT, M. Les techniques de soi. In: DEFERT, D.; EWALD, F.; LAGRANGE, J. **Dits et écrits**. 1954-1988. Paris: Gallimard, 1984.
- FRASER, N. Michel Foucault: a "young conservative"? In: KELLY, M. (ed). **Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate**. Cambridge: MIT Press, 1994, p.185-210.
- FRASER, N. "Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions". In: **Praxis International**, v.1, 1981, p.283-295.
- FRASER, N. Rethinking the Public Sphere. **Social Text**, n. 25/26, 1990, p. 56-80.

HABERMAS, J. Some questions concerning the theory of power: Foucault again. In: KELLY, M. (ed). **Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate**. Cambridge: MIT Press, 1994, p.79-108.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: COOKE, M. (ed.). **On the Pragmatics of Communication**. Cambridge: MIT Press, 1998, p.215-256.

HABERMAS, J. **The Theory of communicative action, vol.II**. Boston: Beacon Press, 1987.

HABERMAS, J. Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought, Commemorative Lecture, Kyoto Nov. 11, 2004.

HABERMAS, J. Individuação pela socialização: sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: **Jürgen Habermas: obras escolhidas, v.1**, Lisboa, Edições 70, 2010, p.211-261.

HABERMAS, J. “Modernity: An Unfinished Project”. In: PASSERIN D’ ENTREVES, M.; BENHABIB, S. (eds.). **Habermas and the Unfinished Project of Modernity**. Cambridge: Polity Press, 1997.

HABERMAS, J. “Taking Aim at the Heart of the Present”. In: KELLY, M. (ed). **Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate**. Cambridge: MIT Press, 1994, p.149-50.

HONNETH, A. Foucault’s theory of society: a systems-theoretic dissolution of the Dialectic of Enlightenment. In: KELLY, M. (ed). **Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate**. Cambridge: MIT Press, 1994, p.157-183.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

INGRAM, D. "Foucault and Habermas." In: GUTTING, G. (ed.). **The Cambridge Companion to Foucault**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.240-283.

LANGSDORF, L. Refusing individuality: how human beings are made into subjects. **Communication Theory**, 7 (4), 1997, p.321-342.

McLAREN, M. Resistência e revolução: “nem tudo é igualmente perigoso”. In: RAGO, M.; GALLO, S. (orgs.). **Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?** São Paulo: Intermeios, 2017, p.351-362.

OKSALA, J. Feminism and Neoliberal Governmentality, **Foucault Studies**, n.16, 2013, p.32-53.

RAGO, M. Foucault, o neoliberalismo e as insurreições feministas. In: RAGO, M.; GALLO, S. (orgs.). **Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?** São Paulo: Intermeios, 2017, p.363-374.

TULLY, J. To think and Act Differently: Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas Theory. In: ASHENDEN, S.; OWEN, D. (eds). **Foucault Contra Habermas**. London: SAGE, 1999.

WENG, F. "Comparing the Philosophy of Jürgen Habermas and Michel Foucault." **Inquiries Journal/Student Pulse**, v.6, n.9, 2014.