


Habermas, Foucault e a “vulneronormatividade”: interfaces entre a norma e a experiência¹

Habermas, Foucault and the “vulneronormativity”: interfaces between norm and experience

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID26212

Ângela Cristina Salgueiro Marques


Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

 0000-0002-2253-0374

angelasalgueiro@gmail.com

Lucas Henrique Nigri Veloso

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

 0000-0002-9688-7819

lucasnveloso@gmail.com

Resumo: O artigo realiza uma costura vulnerável entre diagnósticos e propostas que Habermas e Foucault realizam sobre intersubjetividade, reconhecimento e comunidade política. Apesar de insolúveis distinções, argumentamos que é possível fomentar aproximações produtivas entre eles a partir do modo como tematizam vulnerabilidades ligadas aos processos de subjetivação política. Tal empreendimento é realizado a partir da instrumentalização da noção de vulnerabilidades e de um exame detido sobre as bases da ética normativa da troca discursiva, em Habermas, e da ética do “cuidado de si” que enfrenta o poder em sua configuração relacional, em Foucault. A partir de “costuras vulneráveis”, propomos a superação de uma dicotomia que se reitera na oposição de ambas as tradições e escolas de pensamento, propondo um conceito que os abriga e hibridiza, ainda que sem apaziguar suas tensões e dissensos: a “vulneronormatividade”.

Palavras-chave: Habermas; Foucault; vulnerabilidades; esfera pública; micropolítica.

Abstract: The article makes a vulnerable seam between diagnoses and proposals that Habermas and Foucault carry out on intersubjectivity, recognition and political community. Despite insoluble distinctions, we argue that it is possible to foster productive approximations between them based on the way in which they address vulnerabilities linked to the processes of political subjectivation. Such an undertaking is carried out from the instrumentalization of the notion of vulnerabilities and from a careful examination of the bases of the normative ethics of discursive exchange, in Habermas, and of the ethics of “self-care” that faces power in its relational configuration, in Foucault. Based on “vulnerable seams”, we propose to overcome a dichotomy

¹ Este trabalho contou com o apoio da CAPES, do CNPq e da FAPEMIG.

that is repeated in the opposition of both traditions and schools of thought, proposing a concept that shelters and hybridizes them, although without appeasing their tensions and dissent: the “vulneronormativity”.

Keywords: Habermas; Foucault; vulnerabilities; public sphere; micro-politics.

INTRODUÇÃO

Dentre tantos desentendimentos nos campos da filosofia, das ciências políticas e sociais, a proposição de que experienciamos intenso processo de crise e erosão das democracias ocidentais pode ser considerada como um dos poucos exemplos da formação de um entendimento coletivo acerca do contemporâneo; talvez, um consenso. Todavia, é fato que os pressupostos, métodos e percursos que permitem a distintos atores, pesquisas e escolas de pensamento chegarem a tal conclusão variam em grandes matizes, sobretudo no que se refere à tentativa de atribuição de causas ou pelo menos ao traçado de vetores indutores das contemporâneas vulnerabilidades e precariedades democráticas. Num breve mapa de tais diagnósticos, percorreríamos, pelo menos, as seguintes dimensões: degenerações institucionais e normativas (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018); desigualdade, economia e neoliberalismo (SCHÄFER; STREECK, 2013; BROWN, 2019) sociabilidade, comunicação e tecnologia (KEANE, 2013; RUNCIMAN, 2018); epistemologia, autoridade e informação (BENKLER et al, 2018); emergência de populismos autoritários (URBINATI, 2019); desconfiança, e desencanto para com a democracia e o próprio *demós* (MOUNK, 2018); polarizações, fobias e mesmo ódio a alteridades (TALISSE, 2019; NORRIS; INGLEHART, 2019).

Em outra ocasião, também procuramos percorrer um dos muitos trajetos possíveis de interpretação da(s) crise(s) democráticas (VELOSO e MARQUES, 2018). Ao nos aprofundarmos sobre dimensões comunicacionais, tecnológicas e políticas do contemporâneo a partir de Keane (2013) e Rosanvallon (2009), argumentamos que os significantes da política contemporânea nos parecem monopolizados por significados e práticas de monitoramento, veto e julgamento que tornam escassa ou mesmo inviabilizam a produção de “comuns”, ainda que dissidentes, entre o próprio *demós*. Posteriormente, em diálogo com outras obras e produções (BENNET; PFETSCH, 2018; CURATO et al., 2019; SCHLESINGER, 2020), apostamos na produção de esferas públicas deliberativas para fomentar a sociabilidade, o entendimento e a solidariedade do *demós* para com o *demós*. Almejávamos novas normas e regulações discursivas no sentido de frear a desinformação, a intolerância e os discurso de ódio.

Por outro lado, o amplo debate filosófico acerca de constrangimentos e obstruções à paridade discursiva nos levam a questionar que tipos de interesses, subjetividades e racionalidades tais esferas públicas atenderiam (FRASER, 1989; YOUNG, 2001); e que vulnerabilidades e precariedades poderiam advir de suas

próprias normas, estruturas e procedimentos. Diante de uma erosão democrática que nos convoca a produzir eventos e espaços institucionais de participação e intervenção política, assim como de construção de novos “comuns”, como responder às assimetrias inalienáveis das posições discursivas? E como enfrentar as relações estabelecidas entre seres interessados e maximizadores de utilidade? A quem as normas que regulam essas esferas mais beneficiam? Um acirramento da dimensão restritiva das normas não inviabilizaria a possibilidade do momento da política, da emergência dos povos e de sua diversidade?

A nosso ver, essas indagações parecem nos convocar a explorar um pouco mais os tensionamentos entre Habermas e Foucault, enfatizando uma perspectiva ética e política que aposta no encontro entre normatividade e subjetividade, na aliança com outros sujeitos e modos de existência que insistem na experimentação de novas modalidades de “viver juntos”. Sujeitos políticos como aqueles que, por exemplo, compõem movimentos como de luta antimanicomial, parecem buscar outras formas de coexistência, de realizar uma costura inventiva, vulnerável, ainda que ruidosa, entre espaços deliberativos formalmente estruturados por normas discursivas e outros territórios em que a arte, a corporeidade, a emoção e mesmo a “des-razão” tem possibilidade de se manifestar, ser reconhecida e introduzir diferença em tomadas de decisão coletiva. Nesse processo, que depende de uma “poética do cuidado” com o mais vulnerável, eles arriscam-se a costurar razão e “loucura”, ética e estética, precariedade e resistência política, de modo a trabalhar na própria reconfiguração de suas vulnerabilidades e condição cidadã, promovendo emergências, intervenções e protestos nas ruas contestando destinos, rótulos e estigmas reiteradamente atribuídos a seus corpos e mentes (VELOSO e MARQUES, 2017). A partir de nosso olhar inevitavelmente acadêmico, é como se, entre os diagnósticos e propostas de Habermas e Foucault, eles optassem em produzir uma costura, ainda que vulnerável, entre os dois, para que assim as vulnerabilidades de cada um de seus diagnósticos sobre a política e o comum possam ser reconfiguradas um pelo outro, sem que com isso produza-se uma síntese dialética que apague suas diferenças, tensões e discordâncias.

Nos indagamos aqui se tais experimentações e arranjos arriscados com vulnerabilidades e a partir de vulnerabilidades poderiam funcionar como um caminho de reflexão teórica que possa nos trazer novos olhares para as próprias aporias das crises e erosões democráticas que se relacionam aos desafios do “viver juntos”. Em outras palavras, neste artigo almejamos refletir sobre a problemática anteriormente levantada acerca da(s) esfera(s) pública(s) contemporânea(s), inspirados pela construção “esquizo”² da luta

² Para Pelbart, as subjetividades esquizo dos supostos “loucos” ocupam um território ao mesmo tempo que o desmancham, dificilmente elas entram em confronto direto com aquilo que recusam, não aceitam a dialética da

antimanicomial, produzindo uma costura dissensual entre dois teóricos frequentemente enquadrados como diametralmente opostos pelas teorias sociais e políticas, Habermas e Foucault. Acreditamos que ambos, cada um a seu modo, nos auxiliam a refletir acerca de processos de subjetivação política que consideram as noções relacionais de autonomia, emancipação e autorrealização.

Nossa hipótese, diferentemente do que Allen (2011) destaca, não é a de suplementar uma teoria a partir da outra, tentando acomodar suas proposições mais “fortes” acerca do poder, da institucionalidade e da normatividade. Nossa proposição é a de que pontos de contato, e mesmo articulações imprevistas entre Habermas e Foucault poderiam ser realizadas a partir de um exame acerca de duas dimensões da vulnerabilidade em suas produções: a) teórica, que diz da tematização da vulnerabilidade ontológica e sócio-política do humano e suas possibilidades de reconfiguração; b) metateórica, que procura criar diálogo entre os autores exatamente nos pontos de maior vulnerabilidade epistemológica e crítica de suas argumentações. Em suma, almejamos, neste artigo, mobilizar a noção de vulnerabilidades como operador de leitura teórica e metateórica de Habermas e Foucault, sendo essa minimamente entendida pelo arcabouço epistemológico feminista como qualidade e capacidade ontológica do humano de “afetar e ser afetado”, que varia e se reconfigura segundo contextos, corpos, redes de recursos e operações práticas de cuidado para consigo e para com o outro (GOODIN, 1985; GILSON, 2014; BUTLER, 2012; VELOSO E MARQUES, 2018). Assim sendo, metodologicamente, entendemos que podemos produzir um “comum” dissensual entre ambos os autores tanto a partir de suas proposições acerca dos desafios de reconfigurar as vulnerabilidades humanas ligadas à produção da intersubjetividade e vida coletiva (plano teórico), quanto buscando formas de promover abrigo e cuidado comum aos pontos mais vulneráveis de suas argumentações (plano metateórico).

Sobre os objetos de análise, haja vista a extensão e complexidade de suas obras, procuramos dar ênfase às últimas obras de Foucault (fase ética, 1970-1984), de modo que essas produzam diálogo com as obras que Habermas estava desenvolvendo em paralelo (especialmente a Teoria da ação comunicativa, 1981-1992). Tal recorte é justificado por ser exatamente o período em que conseguimos coletar as poucas referências e críticas que os autores endereçaram um ao trabalho do outro e que, sendo por nós acionadas como fio condutor do artigo, procuramos expandi-las com nossa análise através do conceito de vulnerabilidade.

oposição (pois sabem estar submetida de antemão ao campo do adversário), por isso elas “deslizam, escorregam, recusam o jogo ou subvertem-lhe o sentido, corroem o próprio campo e assim resistem às injunções dominantes.” (PELBART, 2002, p.34). Os esquizos produzem cenas teatrais e experimentações nas quais agenciamentos biopotentes transformam as coordenadas de enunciação de suas vidas.

Adotamos a seguinte estratégia de costura vulnerável entre Habermas e Foucault. Na primeira parte do artigo, procuramos aproximar ambos os autores a partir do diagnóstico que realizam sobre vulnerabilidades e mazelas da modernidade para traçar zonas de avizinhamento e repulsão. Partindo de Habermas, trabalhamos a noção de “mundo da vida”, entidade-dimensão envolvida na produção de intersubjetividade, reconhecimento e comunidade e que, segundo sua análise, se encontra especialmente ameaçada por processos de “colonização” e degeneração de certos “media deslinguisticados” (como dinheiro e poder) que outrora encontravam-se restritos a campos “sistêmicos” da atividade humana. Nesse ponto, acionamos a crítica que o próprio Foucault endereça a Habermas para lhe convocar ao diálogo, destacando que o papel que Habermas atribui à comunicação, como condição de possibilidade da vitalidade do “mundo da vida”, é por demais utópico. Um diagnóstico mais realista das vulnerabilidades do “mundo da vida” colocaria sob suspeita a comunidade de comunicação idealizada por Habermas, pois se há “colonização”, ela é promovida pelos seus próprios habitantes vulneráveis a jogos de poder e dispositivos de avaliação, vigilância, exame, controle e docilização que exercem uns sobre os outros. Nesse sentido, uma concepção Foucaultiana do “mundo da vida” nos remeteria mais à imagem de uma “colônia penal”.

Na segunda parte do artigo, considerando a primeira aproximação acima realizada, nos voltamos para a tentativa de tangenciar as propostas de cuidado com as vulnerabilidades, precariedades e mazelas atreladas à vida política em ambos os autores. Retornamos a Habermas (1994) para acionar poderosa crítica que o mesmo endereça diretamente a Foucault e que identifica, como maior vulnerabilidade da teoria desse último, negligência ou mesmo declaração de impossibilidade de projeto de vida coletiva paritária e democrática. Ao considerar os fundamentos dessa proposição, procuramos também examinar em que sentidos Habermas nos permitiria considerar que nossas vulnerabilidades perante ao outro não são necessariamente um problema, pelo contrário, pois são elas que nos permitem uma aproximação à perspectiva alheia, a produção de coordenação de ações, empatia e solidariedade que são, sim, fatos e motores da democracia. Para Habermas, arranjos normativos institucionais e interacionais, como o fomento da tolerância e a deliberação, podem assegurar condições justas de exposição e argumentação públicas e, inclusive, nos possibilitar produzir regimes políticos de escala ampliada com resultados agregados satisfatórios. Como réplica, mobilizamos a própria defesa que Foucault elabora contra a acusação de Habermas ao nos lembrar como poder não é sinônimo de dominação e violência, mas que é possível compor técnicas e cuidados de si, *apesar de e a partir* das relações de poder. Ao entrevermos essa possibilidade, podemos considerar, a partir de Foucault, que as experimentações com o poder, com a norma e com o corpo, sejam ou não feitas em esferas públicas, podem ser

incorporadas como métodos legítimos e potentes de reconfiguração das condições que amplificam ou reduzem as vulnerabilidades. Nessa proposição de Foucault nos parece residir a própria potência de reconfiguração das vulnerabilidades do projeto normativo habermasiano, criando, por exemplo, técnicas que fomentem o cuidado de si e o cuidado coletivo inclusive em processos públicos de tomada de decisão institucionais. Eis aqui a possibilidade de produzir um abrigo, a nosso ver, entre as teorias e proposições de ambos, que nos levaria, por exemplo, a produzir normatividades políticas voltadas ao cuidado para com as vulnerabilidades e precariedades da existência coletiva a partir de experimentações interacionais paritárias que anunciem outras formas de viver junto, uma etnopolítica que pode ser definida a partir do termo “vulneronormatividades”.

Considerando a possibilidade anteriormente apresentada, argumentamos que podemos contrastar as perspectivas de Foucault e Habermas não apenas pelo modo como cada um percebe as relações de poder atuando nas interações comunicativas (WENG, 2014; INGRAM, 2005), mas também pelo 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 “força vinculante” do entendimento e no direito como força que atua contra o poder. De outro, Foucault 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. Sendo assim, recusando a possibilidade de abrir mão de ambos os diagnósticos, sustentamos uma proposição de noção, métrica e performance política que pretende abrigar ambos os pensadores e que, apostamos, pode nos ajudar a reconfigurar o modo como avaliamos a qualidade de nossas democracias e relações intersubjetivas: a “vulneronormatividade”.

HABERMAS: O CUIDADO COM O “MUNDO DA VIDA” É CONDIÇÃO DE NOSSA PRESERVAÇÃO

Dentre as diversas possibilidades de se adentrar a extensa Teoria da Ação Comunicativa habermasiana, propomos iniciar nosso percurso a partir do conceito de “mundo da vida”, haja vista que ele atravessa e articula suas importantes proposições de intersubjetividade, reconhecimento e política.

O *Lebenswelt* ou “mundo da vida” é conceito que Habermas utiliza a partir da teoria fenomenológica de Edmund Husserl, tendo sido originalmente cunhado para nomear o “solo” que sustenta e compõe o horizonte de experiências pessoais e intersubjetivas. Relaciona-se, nesse sentido, com importante crítica à reiteração de teorias da subjetividade que reificam a consciência humana como entidade transcendental, uma vez que afirma a impossibilidade de sua desvinculação com a história, a cultura e a linguagem; ou seja, o “mundo da vida” (HUSSERL, 1936/1970).

Quando o conceito husserliano de “mundo da vida” é operacionalizado por Habermas na “Teoria da Ação Comunicativa” (TAC daqui em diante), dentre outras coisas, verifica-se um deslocamento de foco analítico da consciência e subjetividade para a linguagem e intersubjetividade. Em Habermas, o “mundo da vida” é definido como o estoque de práticas, significados e valores historicamente sedimentados pela língua e pela cultura que, operando como “pano de fundo” ou saber naturalizado nas interações sociais, facilita a coordenação de expectativas, entendimentos e ações necessários para a promoção da vida coletiva (HABERMAS, 1987, p. 355).

Na teoria sociológica habermasiana, subjetividade e intersubjetividade são construídas a partir de processos de socialização que se dão desde a primeira infância. Contudo, considerando que tais interações sociais se efetuam não apenas “sobre”, mas “a partir” do “mundo da vida”, nos parece premissa ontológica que o humano seja vulnerável aos seus elementos constituintes, sobretudo simbólicos, pois são os materiais primários para construção de sentidos, categorias, valores, memórias e expectativas individuais³. Desse modo, é a partir de um “ser habitado” pelo “mundo da vida” que uma “habitabilidade” comum entre subjetividades pode ser instaurada, especialmente a partir da linguagem, que permite a elaboração ou refutação intersubjetiva de entendimentos, acordos e/ou juízos com “pretensão de validade” sobre “mundo”, comunidade e alteridade:

O mundo da vida é, por assim dizer, o espaço transcendental onde falante e ouvinte se encontram, onde podem, reciprocamente, elaborar demandas e proferimentos que se encaixam no mundo (objetivo, social ou subjetivo) e onde podem criticar e confirmar essas reivindicações de validade, resolver suas divergências e chegar a acordos (HABERMAS, 1987, p.126).

³ Deve-se ressaltar que o “mundo da vida” não é exclusivamente formado e fornecedor de elementos simbólicos. Habermas nos propõe três componentes estruturais do “mundo da vida”: cultura, sociedade e personalidade, que são responsáveis por nos fornecer três recursos inalienáveis para a interação intersubjetiva: significados (conhecimento), solidariedades (pertencimento de grupo) e capacidades (força do ego) (BRUNKHORST et al., 2017, p.368).

Se a vulnerabilidade ao “mundo da vida”, argumentamos, é condição da constituição de subjetividades e intersubjetividades em Habermas, também devemos considerar que o “mundo da vida” também é vulnerável. Por um lado, a vulnerabilidade do “mundo da vida” à ação, à reconfiguração e à inventividade humana lhe garante a possibilidade de reiteração dinâmica, permitindo, assim, experimentações e mudanças em várias escalas. Por outro, tal entidade-dimensão também possui abertura de instaurar e reproduzir riscos, injúrias e danos para aqueles que habitam tal mundo comum; situação que ocorre, sobretudo, por meio de indesejadas “colonizações”.

Principalmente no segundo volume da Teoria da Ação Comunicativa, a análise que Habermas realiza sobre os processos de modernização no ocidente lhe permitem identificar um fenômeno singular que se dá no “mundo da vida”: uma espécie de “colonização” que se manifesta nessa entidade-dimensão por efeito da proliferação de racionalidades e formas de mediação interacional, distintas de sua “linguagem natural”, que não lhe seriam originárias ou próprias. Tal processo de “colonização” remontaria, inicialmente, a uma “desacoplagem” de domínios da existência humana que se tornaram autossuficientes em relação ao “mundo da vida”: os “sistemas” (HABERMAS, 1998). Nas entidades-dimensões “sistêmicas” podemos atestar a predominância de modos de interação humana pautados por “*delinguistified media*” (mídia sem linguagem), como o dinheiro e o poder, que dispensam a produção de entendimentos entre os indivíduos como meio de coordenação de suas ações e estabelecimento do comum (HABERMAS, 1987, p.154). Ademais, os “*delinguistified media*” não operam com vistas a apresentação e troca de razões e interesses, procurando na verdade ocultá-los, pois funcionam segundo racionalidade instrumental e “funcionalista” que visa, sobretudo, a reprodução eficiente do “sistema” (BRUNKHORST et al., 2017, p.495-496).

Ainda que os “*delinguistified media*” não sejam danosos à vida social por si mesmos, visto que seu primado pela eficácia e funcionalidade promove certos “benefícios” partilhados pelo coletivo, o verdadeiro problema ocorre quando a racionalidade “funcional” promove uma *deslinguistification* do próprio “mundo da vida”:

No final, os mecanismos sistêmicos suprimem as formas de integração social mesmo nas áreas em que uma coordenação de ação dependente do consenso não pode ser substituída, isto é, onde a reprodução simbólica do mundo da vida está em jogo. Nessas áreas, a mediatização do mundo da vida assume a forma da colonização (HABERMAS, 1987, p.196).

Na visão de Habermas, as vulnerabilidades do “mundo da vida” diante de processos de “colonização” criam condições de possibilidade para que sua “reprodução simbólica” seja acometida por graves patologias sociais. Tal situação se manifesta, por exemplo, pelos danos que a racionalidade e a ação estratégica, instrumentais e funcionais, introduzem quando monopolizam processos de transmissão de sentidos (cultura), inibem relações de solidariedade (sociedade), e mesmo prejudicam instâncias de socialização de indivíduos que fomentariam estruturas para o desenvolvimento autônomo do “self” (personalidade) (HABERMAS, 1987, p. 385; BRUNKHORST et al., 2017, p.635-636). Mas que tipo de possibilidades Habermas nos indica para tratar tais situações?

Uma possibilidade que ele oferece para tratar as patologias da “colonização” do “mundo da vida” é a construção de redes de mecanismos, instituições e esferas públicas que possibilitem, a partir da regulação normativa e procedimental de troca discursiva e tomadas de decisão, como reflexividade, reciprocidade, inclusividade, que o “mundo da vida” se perpetue, ainda que por “ações comunicativas” regulamentadas, e opere como vetor de força contrária a “colonização sistêmica. Tal proposição é especialmente evidente nas obras que seguem a TAC:

Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública [...] está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana, configurando uma rede adequada para comunicação de conteúdos, tomadas de posição, e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. [...] Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los, e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar (HABERMAS, 1997, p.92 e 435).

Como iremos refletir a partir de Foucault, a aposta Habermasiana na produção de “esferas públicas” que operem como pequenas versões procedimentais de “mundo da vida” e, assim, atuem como vetor de oposição a “colonização” generalizada do “mundo da vida” ampliado, é especialmente vulnerável. Nas críticas direcionadas ao trabalho de Habermas, podemos atestar um posicionamento de que a “colonização” não é um mal que chega de “fora” para fraturar uma pretensa ordem ou equilíbrio interno. O “mundo da vida” já é internamente fraturado, corrompido, violento. Essa nossa proposição se ancora, especialmente, na difundida crítica que Nancy Fraser realiza a Habermas em 1989 (*Habermas and the Public Sphere*), quando a mesma questiona a pressuposição de que seria possível para os interlocutores de uma esfera pública

“deixarem de lado diferenças” de status para deliberarem “como se fossem socialmente iguais”:

Declarar que a esfera pública é uma arena deliberativa na qual não há distinções de status não é suficiente para revelar como as desigualdades influem no debate. [...] Mesmo a linguagem que as pessoas usam quando dialogam pode favorecer um modo de ver as coisas e desencorajar outros. Grupos subordinados às vezes não encontram as palavras certas para expressar seus pensamentos, e quando conseguem descobrem que não são ouvidos. (FRASER, 1994, p.60 e 64)

Fraser tenta sensibilizar os participantes do congresso para a forma como as desigualdades se manifestam concretamente e de maneira corporificada nas interações discursivas do “mundo da vida”. Para ela, grande parte da vulnerabilidade da solução habermasiana se encontra na sua tentativa de colocar os corpos e suas diferenças entre parênteses: tanto com relação a impossibilidade de ignorar seus marcadores sociais de diferença (gênero, raça e classe), quanto no que se refere a sua desconsideração de suas capacidades performáticas e emocionais, que escapam e/ou excedem a racionalidade comunicativa e mesmo o entendimento. “Mundo da vida”, esferas públicas, linguagem, reconhecimento, corpo e subjetividade estão impregnados de relações de poder.

FOUCAULT: “MUNDO DA VIDA” OU “COLÔNIA PENAL”?

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”. (FOUCAULT, [1984]2014, p.284).

A citação que acima mobilizamos representa uma das raras avaliações que Foucault realiza sobre o trabalho de Habermas. Nela verificamos, ainda que implicitamente, um dos pontos de maior tensão entre seus pensamentos: para Foucault, as interações intersubjetivas estão desde sempre permeadas por forças de controle das vidas, sendo marcadas pela violência do contato com o poder e com a “polícia” em todos os níveis da existência:

Homens e coisas são considerados em suas relações: a coexistência dos homens sobre um território; suas relações de propriedade; o que produzem; o que se troca no mercado. A polícia se interessa também pela maneira como eles vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais eles estão expostos. É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia.[...] Como forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia é de lhes dar um pequeno suplemento de vida; e, assim fazendo, de dar ao Estado um pouco mais de força. (FOUCAULT, [1981] 2003, p.378-379)

Caso mobilizemos os operadores conceituais da teoria foucaultiana para analisar o “mundo da vida” habermasiano, o próprio gesto de afirmar que esse

último fora, a partir de um dado momento, “colonizado”, já pareceria utópico. Talvez Foucault nos levaria a propor a Habermas outra pergunta acerca do “mundo da vida”, convidando-nos a investigar sobre como suas “colonizações” se deram ao longo da história e se relacionaram com a emergência de distintas “tecnologias de poder” sobre populações, corpos e sujeitos que, especialmente na modernidade, se efetuaram a partir de pretensas “linguagens naturais”, ou melhor, formações discursivas e saber-poder. Diagnosticada tal problemática, quem sabe, uma solução para além de colocar as diferenças “entre parêntesis” pudesse ser apresentada, no sentido de considerar até que ponto poderíamos produzir “esferas públicas” que operem com um mínimo possível de dominação.

Em períodos históricos anteriores à modernidade, como no medievo europeu, Foucault (1980) identifica a operação de um “poder soberano” que exercido de cima para baixo, tal como estrutura piramidal: os poucos que se encontram no topo exercem poder sobre a população nas bases a partir da mediação de grupos alocados nos meios. Contudo, o que é distintivo na proposição foucaultiana de poder soberano é a consideração de seu modo de operação, que se daria pelo “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida: culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1980, p.128). Com a possibilidade latente e legítima de apropriação e subtração da vida, crimes, nesses regimes de poder, são entendidos como ofensas diretas ao soberano, devendo ser punidos de forma pública e espetacular, com vistas a prevenção de revoltas, pela instauração do medo, e também como meio de consolidação do próprio poder soberano, haja vista que a punição exemplar e espetacularizada são seus modos característicos de performance e corporificação (LYNCH, 2011, p.13-26).

Ao longo dos processos de modernização do ocidente, de acordo com Foucault (1980), o exercício do poder soberano tornou-se, por uma série de fatores, custoso e ineficiente. A partir do século XVI, as transformações econômicas e sociais ocorridas na Europa, sobretudo consequentes da mercantilização, da ampliação de núcleos urbanos, da Reforma e da Contrarreforma da igreja criaram condições para emergência de uma nova racionalidade acerca da “arte de governar”, que não deveria mais ser fundamentada em princípios cosmológicos ou sobre a capacidade de garantir a manutenção da soberania do príncipe sobre um território, mas de exercer os princípios da economia (governo de família) como forma de “dispor”, vigiar e controlar habitantes, riquezas e comportamentos individuais e coletivos de forma “tão atenta quanto a do pai de família” (FOUCAULT, 1980, p.165). A partir

de desdobramentos, bloqueios e metamorfoses posteriores, essa nova racionalidade de governo, voltada principalmente para a gestão da população e seus fenômenos, alterara os fins do exercício do poder: “Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais privado” (FOUCAULT, 1980, p.130).

Duas modalidades de exercício de poder sobre a vida de indivíduos e populações são examinadas de forma detida pela teoria foucaultiana⁴. Primeiramente, a “anatomopolítica dos corpos” ou “poder disciplinar”, desenvolvida a partir do século XVII, seria aquele entendido como capaz de controlar o “corpo-máquina” do sujeito individual(izado) investindo no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade. Já a “biopolítica”, que tem seu nascimento por volta da metade do século XVIII, centrou-se no “corpo-espécie”, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo, suporte dos processos biológicos. Diferentemente do “poder soberano”, eles atuam por estratégias de observação, controle, organização e gestão das forças da vida humana a partir de “tecnologias” científicas e estatísticas (taxas de nascimentos, expectativas de vida, criminalidade, entre outras). Trata-se de “distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade: um poder dessa natureza tem que qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em sua força de morte; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos, opera distribuições em torno da norma” (FOUCAULT, 1980, p.135).

A relação entre o capitalismo neoliberal, as práticas disciplinares e as biopolíticas tem sido traçada por alguns filósofos políticos com o objetivo de mostrar o processo de inserção controlada dos sujeitos na máquina capitalista de produção, aumentando as chances de uma adaptação às necessidades do mercado e também de um enquadramento dos corpos e das subjetividades (LAZZARATO, 2002). O corpo individual é submetido à vigilância e, em seguida, a população é controlada, acomodada, governada segundo procedimentos, técnicas e métodos que permitem o exercício cotidiano das formas de controle, regulações e ordens coercitivas. A disciplina preparou os corpos individuais para

⁴ “O poder sobre a vida se desenvolveu desde o século XVII com duas formas principais que não são antitéticas [...] O primeiro a se formar centrou-se no corpo máquina: seu adestramento, o incremento de suas aptidões, a extração de suas forças [...] mediante procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anatomopolítica do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco depois, em meados do século XVIII, está centrado no corpo espécie [...] através de toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população” (FOUCAULT, 2006, p. 433).

a gestão da biopolítica cujo objetivo é organizar a vida coletiva, protegê-la e assegurar sua defesa, de modo a “corrigir seus defeitos e enquadrá-los em um formato pré-estabelecido e tido como normal”. (HARDT; NEGRI, 2000, p.17).⁵

O exame foucaultiano acerca dessas modalidades modernas de exercício de poder sobre a vida nos parece remeter, ainda que de forma mais violenta, ao *modus operandi* da racionalidade “sistêmica” descrita por Habermas: promoção da máxima eficácia de funcionalidade do “corpo social”, de modo a garantir sua “autorreprodução” e, como nos sugere Butler (2018), sua invulnerabilidade, ainda que às custas de grupos e indivíduos classificados como desviantes, ameaças ou portadores de patologias. A “colonização” feita pelo poder disciplinar e biopolítica se dá em todas dimensões da vida humana, pois depende de sua própria proliferação espraçada, capilarizada, em todas as “superfícies”. Almeja se introjetar nos corpos e mentes que formam o conjunto populacional a fim de individuar seus “hospedeiros” e se atualizar em suas práticas, de forma quase automática, “de dentro pra fora”. Tal atualização e reiteração é possível, dentre outras coisas, pelas próprias normas de conduta, avaliação e exame que se reiteram nas próprias instituições sociais, como escolas, fábricas, empresas. Nessas, um saber-poder é extraído dos corpos e mentes dos indivíduos enquanto e, ao mesmo tempo, é exercido sobre os mesmos docilização e padronização de seus modos de agir, a fim de otimizar e integrar, de forma eficiente, o corpo-máquina aos “sistemas” que se “autorreproduzem” nas sociedades (TAYLOR, 2011; HOFFMAN, 2011).

A partir desse curto percurso sobre a extensa e rizomática obra genealógica Foucaultiana, percebemos que a análise empreendida pelo filósofo parece apresentar uma existência humana não apenas vulnerável, mas simultaneamente à mercê e responsável por reproduzir todo um conjunto de entidades, tecnologias e mecanismos de exercício de poder sobre si próprios. Porém, nos parece que é exatamente contra uma visão maniqueísta do poder que Foucault se

⁵ É importante mencionar que o trabalho de Hardt e Negri (2000) se distingue daquele empreendido por Foucault (1984) no campo de uma definição do biopoder. Enquanto Foucault confere especial ênfase ao biopoder e à biopolítica como traços de uma governamentalidade que se estrutura como racionalização da arte de governar (e não a prática de governo em si) pautada sobre o controle da conduta humana via normalização de indivíduos (corpo-máquina) e populações (corpo-espécie) através de tecnologias políticas; os dois filósofos italianos vão nos interrogar acerca não do poder e suas formas de agência, mas sobre a vida e suas potencialidades. Nesse sentido, eles argumentam que a disciplina preparou os corpos individuais para a gestão da biopolítica cujo objetivo é organizar a vida coletiva, protegê-la e assegurar sua defesa, de modo a corrigir seus defeitos e enquadrá-los em um formato pré-estabelecido e tido como normal (Hardt; Negri, 2000). Ao reivindicarem que a noção mesma de vida deixe de ser definida somente a partir de processos biológicos que afetam a população, esses autores afirmam que a vida inclui sinergia coletiva, cooperação social e subjetiva no contexto da produção material e imaterial contemporânea. A vida não pode, segundo eles, ser reduzida à sua definição biológica, mas deve tornar-se “virtualidade molecular da multidão”, ou seja, uma experimentação permanente, com novas formas menores de articulação e outras subjetividades no campo das resistências.

levanta (FOUCAULT, 1990, 2014), afirmando que o poder biopolítico, ao mesmo tempo, constrange e incita, controla e libera, organiza e desorganiza as ações e interações dos sujeitos.

Como procuramos argumentar, a reprodução das sociedades modernas pelas entidades-dimensões “sistemas”, em Habermas, e pela “polícia”, poder disciplinar e biopolítica, em Foucault, acaba por nos conduzir para um conclusão “comum”, mas que varia, sem dúvida, em graus de intensidade: compreender nossas possibilidades de vida coletiva e política depende do exame da inserção controlada dos sujeitos modernos no aparelho de produção, haja vista que tal processo implica que suas vidas sejam moldadas segundo necessidades “sistêmicas”, sobretudo econômicas. Contudo, Foucault vai além, nos apontando como “biopolíticas” de redução das vulnerabilidades humanas, que visam potencializar as forças vitais produtivas, almejam seu ajuste, controle e conversão em recursos úteis para os interesses do capitalismo industrial. “Cabe à polícia permitir aos homens sobreviver, viver e fazer melhor ainda. O único e exclusivo desígnio da polícia é o de conduzir o homem à maior felicidade da qual ele possa gozar nesta vida” (FOUCAULT, [1981], 2003, p.381). Os seres que interessam ao capitalismo são os invulneráveis, não os esquizos, os marginalizados, os fragilizados e os precários.

Todavia, talvez o ponto de maior tensão entre Foucault e Habermas se dá pela visão diferente que adotam com relação a nossas vulnerabilidades ontológicas à alteridade, à linguagem e à intersubjetividade. Foucault acentua uma coletividade na qual múltiplos corpos e condutas, a partir de relações de poder das mais diversas, procuram conduzir outras condutas segundo distintas táticas (em nível micro interacional) e estratégias (a nível macro interacional). Sob o ponto de vista de Foucault, a vulnerabilidade humana, que outrora caracterizamos como a nossa própria potência de uma vida intersubjetiva, comum e de potencial à solidariedade, é a mesma que possibilita que sejamos monitorados, interrogados, julgados e compelidos à uma dada conduta. Tudo isso, Foucault (2003) acrescentaria, se dá pelo *medium* por excelência da comunicação humana: a linguagem; ou melhor, discurso humano, que possibilitam que “jogos de Verdade” estructurem os “padrões normativos” necessários para a perpetuação do poder disciplinar e da biopolítica. Se na fase “arqueológica” do pensamento de Foucault a “Verdade” era compreendida como um “sistema de procedimentos ordenados” para a produção, regulação, distribuição e operação de proferimentos (statements), em sua fase genealógica a “verdade” encontra-se numa relação circular entre sistemas de poder (que a

produzem e sustentam) e aos efeitos de poder (que são induzidos por e estendem os primeiros) (RABINOW, 1984, p.74).

Ou seja, ao mesmo tempo que o discurso é uma entidade descentrada e secundária aos sistemas de poder, discurso e linguagem encontram-se no coração das práticas e processos sociais (FRASER, 1989); ou melhor, constituem o próprio tabuleiro em que os “jogos de verdade” são jogados entre sujeitos. O mecanismo desse jogo? O controle dos “procedimentos” que constroem o que pode ser dito por quem e em quais ocasiões. Portanto, o discurso é aquilo pelo que se luta (FOUCAULT, 1984, p.110). Sendo assim, se para Habermas as subjetividades humanas encontram-se vulneráveis a uma “colonização” exógena do “mundo da vida” pela racionalidade “funcionalista” que “delinguistifica” sua “linguagem natural”, para Foucault somos vulneráveis a toda e qualquer alteridade interlocutora que, a partir de “técnicas de poder” que operam pela linguagem, como a “confissão” e “exame”, aproveitam-se de nossas vulnerabilidades tanto para objetificar e assujeitar, constroem e conduzir.

ENTRE A NORMA E REVOLTA, O “CUIDADO COLETIVO” E AS “TÉCNICAS DE SI”: RECONFIGURAÇÃO DE VULNERABILIDADES

Entre 1970 e 1980, Foucault e Habermas trilharam percursos de reflexão diametralmente opostos, mas que parecem tangenciar problemas, dimensões e mesmo concepções comuns. Por um lado, como abordaremos posteriormente com maior profundidade, Foucault investe seu pensamento numa ética das “técnicas de si”⁶ para enfatizar as possibilidades de liberdade dos indivíduos e de seus modos de vida *apesar e a partir* das relações de poder. Habermas, por sua vez, dedica-se a produção de um modelo de democracia baseado na ética da discussão, que promete promover emancipação e justiça no processo de tradução das experiências subjetivas da linguagem comum a partir do direito e das normas. 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 autorrealização.

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). Já, Habermas

⁶ 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).

confere à ética do discurso fundamento 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. Há ainda o entendimento de que aquilo que os separa seria uma concepção muito distinta 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. O que difere a abordagem de ambos é o tipo de relação que vai modelar o sujeito político autônomo e a forma de consideração das vulnerabilidades e assimetrias de poder que posicionam os sujeitos diferentemente nas relações sociais (TULLY, 1999; RABINOW, 1984).

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 autoafirmação. 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. Todavia, desconsidera que a noção de sujeito em Foucault, como veremos adiante, não se resume à submissão a forças que estão fora de seu controle.

Uma das críticas que Habermas endereça a Foucault nos interessa mais de perto, relativa à constituição do sujeito e à ausência de uma reflexão acerca dos processos intersubjetivos necessários a essa construção. Habermas (2000) afirma que Foucault promove uma individualização do processo de socialização, apostando que a subjetividade é produto quase integral de relações de poder, de técnicas disciplinares, que seriam o *medium* por excelência de ligação de um sujeito à sociedade (esteja o sujeito em situação de exercício de poder ou de submissão). 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).

Por mais que sua reflexão teórica aponte para um apagamento do papel exercido pelo poder no processo de subjetivação, devemos considerar que 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”).

Ao apropriar-se da reflexão de Mead, Habermas define a noção de comunicação a partir de “uma interação na qual ao menos dois organismos reagem um ao outro e se comportam reciprocamente” (1987, p.6). Ao considerar outros aspectos produtivos da linguagem e da interação comunicacional, Habermas vai valorizar o aprendizado que se dá por meio das experiências do “*ideal role taking*” e da socialização. É a partir desses processos, ainda que muitas vezes problemáticos e traumatizantes, que experimentamos o ser afetado e reconhecido pelo outro, a desenvolver empatia por uma situação de dor que não a do próprio ego, que podemos ensaiar a produção de um mundo político inclusivo, paritário e justo, haja vista a oportunidade de que cultivamos valores, racionalidades e práticas que não objetivam o exercício de poder; ainda que o mesmo possa atravessá-las. Além do mais, é exatamente por essas relações de poder existirem que a lei, a norma e o procedimento devem atuar, sob o risco de nossas vulnerabilidades serem exploradas, violentadas.

Aparecer enquanto sujeito político na esfera pública envolve expor-se à avaliação e ao julgamento alheio. Habermas (2004) sinaliza que, na interação comunicativa, os argumentos e as formas de vida e existência dos sujeitos são dependentes das condições morais de apreensão e reconhecimento:

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.5).

A indicação de riscos e vulnerabilidades presentes nas redes de interação que configuram, por sua vez, redes de esferas conversacionais e políticas, conduz Habermas a tematizar a questão da empatia e dos sentimentos morais. Contudo, ele associa a empatia ao gesto de predispor-se a alcançar modos de vista “estranhos e estrangeiros”, reagindo a eles a partir de uma abertura a assumir um ponto de vista considerado justo para todos.

A empatia – isto é, a habilidade de experienciar o seu próprio caminho cruzando distâncias culturais para chegar a “modos de vida”, “predisposições para reagir” e perspectivas interpretativas estranhas e à primeira vista incompreensíveis – é um pré-requisito emocional para assumir o papel ideal (ideal role taking) que exige que todos adotem o ponto de vista de todos os outros. (HABERMAS, 1990, p.112).

Considerando a hipótese da psicologia social de Mead, Habermas (1987) argumenta o gesto ético e político de assumir a perspectiva do outro pode permitir aos interlocutores compreender reciprocamente as injustiças que os afetam. Essa compreensão recíproca seria a base das interações comunicativas e do laço social em Habermas.

Contudo, o trabalho ético de compreensão dos motivos e das razões que o outro apresenta para a validação de suas demandas e expectativas requer acolhimento, consideração e resposta ao clamor que vem do outro. É por isso que a empatia não se restringe a uma postura que os interlocutores adotam em uma situação ideal de fala. Tal situação demandaria a construção de um ambiente blindado, invulnerável, a possíveis distorções e manipulações que a “colonização sistêmica” introduz sobre o processo de busca por entendimento. Além disso, os próprios interlocutores deveriam adotar os princípios da ética do discurso, garantindo a inteligibilidade e compreensibilidade dos argumentos apresentados, assim como a sinceridade, a transparência e a abertura para exame e revisão de seus pontos de vista e justificativas.

Em seu sentido mais amplo, a empatia desafia a permanência de códigos de inteligibilidade, alimentando o conflito com poderes que designam, enquadram, definem e modelam modos de vida passíveis de reconhecimento. Lembramos aqui que a demanda por reconhecimento não se restringe a um apelo pela aceitação de quem já somos, mas solicita um devir, uma transformação das condições valorativas e do imaginário que conferem humanidade a uma vida e às relações intersubjetivas (YOUNG, 2001). A nosso ver, a empatia não pode ser percebida como resposta que ameniza as assimetrias e desigualdades que definem as condições de reconhecimento e não reconhecimento de sujeitos e grupos. Teóricas como Judith Butler (2018), por exemplo, afirmam que a empatia, entendida como um afeto político que conduz a compreensão recíproca dessas condições de reconhecibilidade em articulações e relações agonísticas as mais diversas, pode desestabilizar e vulnerabilizar os “panos de fundo” morais vigentes no “mundo da vida”, deixando evidentes desencaixes e fissuras nas formas dominantes de enquadrar, classificar e valorar corpos e formas de vida.

Em Mendonça (2013), verificamos a consideração de que a apropriação feita por Habermas do pensamento de Mead desconsidera uma importante questão: o fato de orientar-se para intersubjetividade prática, que surge e toma forma na atividade conjunta de sujeitos cujas experiências envolvem afetos, corporeidades, experimentações e ações criativas que se encontram para além,

ainda que não aquém, da lei, norma e procedimento. O efeito teórico dessa desconsideração por parte de Habermas poderia ser observado no modo como Axel Honneth (1995) se apropria de Mead, sobretudo na forma com que o mesmo valoriza “um eu criativo, capaz de deslocar as gramáticas morais em que se insere. Diante do desrespeito e da percepção de exigências incompatíveis com as normas tidas como válidas, os sujeitos se engajam em tentativas de criar outros mundos possíveis” (MENDONÇA, 2013, p.390).

Ao ressaltar a dimensão moral e agonística da autorrealização como base para a organização coletiva, afirma Mendonça (2013), Honneth transforma as reflexões de Mead em base sólida para tratar das vulnerabilidades, das emoções e das singularidades que perpassam sujeitos e grupos nas redes de esferas públicas e que, no nosso ver, não são adequadamente consideradas por Habermas, sobretudo nas situações de luta por justiça e reconhecimento. Em sua crítica a Habermas, Honneth (1995) ressalta que o reconhecimento não é alcançado somente pela 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 autonomia, pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social (ANDERSON, 2014; ANDERSON, HONNETH, 2011).

Certamente esses entrelaçamentos entre as perspectivas de Mead, Habermas e Honneth podem nos auxiliar a refletir acerca de como a abordagem das vulnerabilidades políticas presentes na troca discursiva podem dialogar com a teoria normativa de esfera pública, de modo a produzir 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”. Entrementes, por mais que Habermas reconheça que não se pode garantir a integridade das pessoas “sem a defesa dos contextos de vida e de experiência partilhados subjetivamente, nos quais se formaram suas identidades pessoais” (2004, p.320), a resposta que ele oferece à coexistência com as diferenças é o investimento na tolerância e em sua justificação normativa.

FOUCAULT: A EXPERIMENTAÇÃO, A RESISTÊNCIA E A REVOLTA COM E A PARTIR DO PODER SÃO COSTURA ENTRE O “CUIDADO DE SI” E O “CUIDADO COLETIVO”

Segundo Habermas, o sujeito foucaultiano se dobraria monologicamente sobre si mesmo, configurando-se como objetos uns para os outros em relações utilitárias de dominação. Todavia, são vários os textos de Foucault que contrariam essa interpretação:

[...] não vivemos numa espécie de vácuo, no qual se colocam indivíduos e coisas, num vácuo que pode ser preenchido por vários tons de luz. Vivemos, sim, numa série de relações que delineiam sítios decididamente irreduzíveis uns aos outros e que não se podem sobre-impôr. (FOUCAULT, 1986, p. 3)

Como assinalam Allen (2011) e McLaren (2017), a percepção de que Foucault reifica um modelo de “sujeito assujeitado” em sua teoria 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 autoconstituição através de práticas ou técnicas de si). 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 paralisantes. 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. Isso nos leva a considerar que o sujeito pode, potencialmente, transformar essas condições em um processo de autocriação e autotransformação permanente (ALLEN, 2011). “Há sempre um equilíbrio instável, com complementaridade e conflitos, entre as técnicas que asseguram a coerção e os processos pelos quais o si é construído e modificado por si mesmo.” (FOUCAULT, 2013, p. 38-39).

Os discursos não são de uma vez por todas subservientes ao poder ou levantados contra ele... o discurso pode ser tanto um instrumento como um efeito do poder, mas também um obstáculo, uma barreira, um ponto de resistência e um ponto de partida para uma estratégia oposta (FOUCAULT, 1990, p.100-101).

A obra tardia de Foucault nos convida, argumentamos, a refletir sobre a plasticidade dos modos de vida como matéria prima para a produção de transformações éticas. Justamente nos textos reunidos nos volumes dos *Ditos e Escritos* 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. (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. Além disso, o outro às vezes aparece em uma posição mais rígida, limitadora, como se as transformações fossem permitidas apenas ao “eu” agente de mudanças. Talvez por esses e outros motivos 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 indaga por que deveríamos resistir e lutar pela emancipação se o poder de sujeição não pode ser contido através das normas (ALLEN, 2009). Uma tentativa de responder a essas ponderações feitas por Habermas pode ser encontrada no texto “É inútil revoltar-se?”, publicado nos *Ditos e Escritos V* ([1979] 2004). Trata-se de uma entrevista na qual Foucault tensiona os limites entre fatos e normas (aliás, título de uma das obras de Habermas): pessoas ordinárias se insurgem o tempo todo, delinquentes, loucos, povos oprimidos. Mas a lei não os absolve: suas vozes continuam sendo percebidas como confusas, ruidosas e destituídas de legitimidade. Mas as vozes dos homens infames existem, chocam-se contra o poder, atraem sua ira e, justamente por isso, produzem cenas de tematização e nomeação de injustiças, nas quais pratica-se a sublevação. “É preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo” (FOUCAULT, 2019, p.35).

Ninguém tem o direito de dizer: “Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem”. Mas não concordo com aquele que diz: “Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa.” Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato: é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído: um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é

obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a força da evolução, mas justamente a da história (FOUCAULT, 2004, p.80)

Para Foucault, esse movimento não se reduz à moral, à norma, mas requer uma atenção às transformações que se produzem na condição de realização das experiências, dos fatos, da realidade. Diferentemente de Habermas, Foucault não construiu um “programa” destinado ao bom funcionamento das relações sociais em um projeto amplo de democracia.⁷ 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.

Novamente Foucault se contrapõe a essa crítica, ao salientar que não é o processo de exercer poder que deve, em si, ser punido. A norma, com suas potencialidades restritivas, não alcança as dinâmicas das vivências concretas. Para limitar e conter o poder, as regras universais teriam que ser tão restritivas que, de fato, anulariam as potencialidades transformadoras da experiência:

É sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro. Não digo que o poder, por natureza, seja um mal: digo que o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas; para desapropriá-lo de todas as ocasiões que de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. Ao poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições (FOUCAULT, 2004, p.80)

Entre os anos de 1978 e 1984, Foucault se dedicou a dizer que essa recusa aos modos de ser submetido não é destituída de historicidade, 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

⁷ 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).

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 abrem uma possibilidade reflexiva para pensarmos sobre quem somos e como queremos ser. “Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos foi imposto durante vários séculos” (FOUCAULT, 2014, p.128). 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.

A noção de experiência em Foucault é muito importante para entendermos sua noção de “técnicas de si”. Tais técnicas dizem da recusa a um determinado “modo de ser” e de viver imposto hierarquicamente: elas produzem uma experiência que requer o questionamento “do estatuto de sujeito no qual nos encontramos” (FOUCAULT, 2019, p.35). Não há criação de si fora das normas e enquadramentos que orquestram e definem as formas possíveis que um sujeito pode assumir. Contudo, a normatividade não permanece invulnerável frente ao que Foucault define como “criação de si”, ou técnicas de si, ou seja, um trabalho constante e crítico de redefinição de quem somos diante da recusa da identidade que nos é socialmente imposta. Segundo ele, essa recusa requer a construção de um “sujeito de saber e de experiência”:

Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro de si mesmo (FOUCAULT, 2019, p.21).

De acordo com Rago (2017, p.362), 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”. Todavia, é interessante verificar que, de forma pouco desenvolvida na TAC, Habermas considera as potências da crítica estética na interação comunicativa. Na ocasião, ele nos aponta que a crítica estética têm a função peculiar de nos levar a ver uma obra ou performance como expressão autêntica de uma experiência singular que, potencialmente, pode tomar o lugar de um argumento e, inclusive, reconfigurar normas predominantes de percepção e atribuição de valor numa cultura. Contudo, no seu entendimento, valores culturais não possuem (ou devem possuir) pretensão de universalidade, diferentemente de normas de ação. No máximo, “os valores são candidatos a interpretações sob as quais um círculo de pessoas afetadas pode, se necessário, descrever e regular normativamente um

interesse comum” (HABERMAS, 1987, p.20). Como consequência, Habermas nos levaria a considerar que para uma “técnica de si” tornar-se, por exemplo, uma nova norma de ação para uma comunidade, ela também deverá passar, de forma institucionalizada ou não, pelo escrutínio e exame coletivo que formará ou não um entendimento quanto a legitimidade dessa proposição.

Existem, entretanto, várias ambiguidades no discurso habermasiano. Ao mesmo tempo em que ele afirma que a experiência, sobretudo a experiência estética, se contrapõem à confiança estabelecida de antemão entre os membros de uma comunidade linguística vinculada pelo pano de fundo das certezas do mundo da vida, ele também ressalta o caráter subversivo, provocador de mudanças e atualizações, que caracteriza a experiência: “experiências quebram a rotina daquilo que é auto-evidente, construindo uma fonte de contingências. Elas atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem coisas novas à consciência”. (HABERMAS, 2002, p.85).

Não seria essa experiência estética também de causar transformação e de produção de uma nova forma de vida? Habermas parece se aproximar de Foucault quando ambos percebem que a experiência traz consigo uma recusa a aceitar formas permanentes de imposição da opressão. Talvez Habermas pudesse ter considerado explorar melhor as possibilidades que a experiência estética oferece de promover experiências transformadoras (ou mesmo insurgentes) das relações intersubjetivas até mesmo em eventos normativamente regulados para fomentar a reflexão e o entendimento de forma paritária e democrática, aliando normas, vulnerabilidades e articulações biopotententes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ACERCA DE UMA “VULNERONORMATIVIDADE”

Ao longo desse artigo percorremos uma complexa, densa e sinuosa trilha teórica que deriva de uma costura, vulnerável e “esquizo”, entre diagnósticos e proposições que Habermas e Foucault apresentam sobre intersubjetividade, reconhecimento e comunidade política. A “colonização” do “mundo da vida”, tal como experienciamos hoje com as crises, erosões, polarizações e “colonizações” promovidas pelo neoliberalismo exacerbado, intrusão dos populismos autoritários, proliferação de discursos de ódio, não apenas vulnerabilizam, mas degeneram formas de vínculo humano pautados pela solidariedade, empatia ou, no mínimo, tolerância e respeito as regras democráticas; essa que permite que o próprio desentendimento e contestação de injustiças e forças de dominação se estabeleçam por outras mediações que não de uma guerra de todos contra todos. Sabemos que nenhum projeto democrático pode extirpar as desigualdades e as assimetrias de seu cerne. Sendo assim, como negar a validade e a legitimidade

das proposições legislativas, normativas e procedimentais que Habermas nos sugere para preservar as vulnerabilidades do “mundo da vida”?

Diante dessa pergunta, se ficássemos restritos apenas ao plano teórico, seríamos compelidos a reiterar uma declaração de incomensurabilidade entre as teorias Habermasiana e Foucaultina. Contudo, quando refletimos hoje sobre o trabalho etnográfico que realizamos junto ao movimento social antimanicomial de Minas Gerais entre os anos de 2015 e 2019, entendemos ter encontrado, no próprio “mundo da vida”, uma hibridização corporificada das proposições de ambos autores. Sendo uma rede de atores políticos que é composta, sobretudo, por sujeitos em situação de sofrimento mental que se articulam com trabalhadoras do SUS em defesa de um Estado e instituições de saúde de qualidade, acolhedoras e potencializadoras de seus usuários, o movimento antimanicomial utiliza a deliberação política, pautada pela troca de perspectivas e justificativas, como método para agregar e realizar diagnósticos, coordenar ações e legitimar tomadas de decisão sobre seu coletivo.

Contudo, ainda que cientes da importância da normatividade para estruturar suas interações políticas, o movimento antimanicomial afrouxa, fissura e torna porosas as recomendações que Habermas apresenta sobre o modo de se efetuar a racionalidade comunicativa em processos de discussão pública. Isso porque nos eventos deliberativos antimanicomiais, a mobilização de repertórios artísticos, como a música e a poesia, são recorrentemente acionados como formas de expressão de pontos de vista e mesmo de justificação que almejam legitimar ou habilitar a formação de entendimento entre os envolvidos por meio da experimentação de outras formas de significar e valorar as potências de sujeitos frequentemente marginalizados pela sociedade. Nessas interações, os sujeitos experimentam outras formas de convivência possível entre a normatividade, normalidade e a “loucura”, como se naquele microcosmo fosse gestado um outro “mundo da vida” possível somente pelo fato daquilo ocorrer e se espriar por meio de outros atos de fala para além daqueles eventos. Além disso, de forma propositiva, nesses contextos são elaboradas gramáticas e os mais diversos desenhos de ação coletiva, como o protesto político do “dia de luta antimanicomial” ou mesmo a participação em audiências e plenárias nas instituições políticas formais. Tudo se passa como se esse gesto de vulnerabilização do projeto e da normatividade habermasiana criasse o espaço necessário para que as experimentações foucaultianas potencializassem a deliberação antimanicomial.

Contudo, não há como nos tornarmos indiferentes aos possíveis danos e injúrias que as próprias leis, normas e procedimentos têm a potência de reiterar por uma ingênua promessa de invulnerabilidade de nossa democracia. Corporeidades, racionalidades, discursos e “proposições de validade”,

comunicativas ou não, são invariavelmente vulneráveis a enquadramentos sócio-históricos que circunscrevem o inteligível, reconhecível e apreciável. Essa questão é especialmente importante quando trazemos para primeiro plano as vulnerabilidades que grupos minoritários e precarizados enfrentam para expressar seus pontos de vista em um processo de discussão pública. Não é tão fácil e evidente produzir, apresentar e justificar argumentos numa esfera pública: há uma semântica e uma gramática a 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, assim, se apresentarem autonomamente diante de seus interlocutores. Desse modo, “achar as palavras certas” para produzir reivindicações é um processo de experimentação de longo prazo e que não está dado de antemão e que não é um processo que se dá por uma “linguagem natural”, disponível e distribuída de forma igual a todos no “mundo da vida”. Tal como pudemos atestar por nossa etnografia manicomial, produzir espaços institucionais e normas igualitárias e ao mesmo tempo vulneráveis às singularidades da alteridade, sobretudo aquelas mais precarizada que as demais, 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”. São essas as recomendações que Foucault nos parece sugerir para endereçar ao projeto habermasiano, ao mesmo tempo que também o convida a buscar o público, o comum, a intersubjetividade, o “cuidado coletivo”, em experiências além instituição ou mesmo contra-institucionais.

Foucault (2019, p.26) considera que revoltas populares estão conectadas com a criação de novas formas de o sujeito devir-outro, de se relacionar com a cultura, com o corpo, com o trabalho e com seus sonhos: “Tudo mudar, e inicialmente mudar a si mesmo...querer que a situação ou os dados mudem, mas saber que isso não pode mudar se não mudarmos a nós mesmos”. Mas também há algo junto com a experiência - “a experiência é arriscar não ser mais si mesmo” (FOUCAULT, 2019, p.29) – a necessidade de construir um conjunto de normas que assegurem as conquistas derivadas das transformações subjetivas e coletivas, para que suas aberturas ao risco, ao devir, tornem-se exposição a violência, a injúria e ao dano. Mas ainda que possamos encontrar muitas possibilidades para a própria democracia nas propostas foucaultianas sobre a potência produtiva das relações de poder, porque é tão complicado produzir normas e instituições políticas abertas, porosas e que cuidem das subjetividades e suas vulnerabilidades? Ou seria necessário quebrar, ou melhor, “vulnerabilizar” a criptonormatividade foucaultiana para assim extrair dela alguns percursos ou trilhas para “bio-potenciar” uma normatividade que transcenda o “cuidado de si” rumo a um “cuidado de nós”?

Impossibilitados de optar entre Habermas ou Foucault, seguimos os ensinamentos “esquizo” do movimento social de luta antimanicomial no sentido de recusa das posições dicotômicas e pela produção de costuras vulneráveis entre a impessoalidade da justiça e a revolta inflamada contra a injustiça, entre a normatividade procedimental e a experimentação estética, entre a razão comunicativa e a desrazão dos devires limítrofes. Necessitamos de ambos, devemos cuidar de ambos. Precisamos de leis, normas e procedimentos porosos, flexíveis, fraturáveis; vulneráveis.

Assim exposto, como resultado de nossa tentativa de abrigar, com dissidências, as proposições de Habermas e Foucault num mesmo espaço, costuramos a noção de “vulneronormatividade”, que, primeiramente, funciona para nós como uma reivindicação acerca da necessidade da existência de normas democráticas e de justiça social que nos permita a produção de interações paritárias, entendimentos dissensuais e mesmo modos de vida plurais que se potencializam pela capacidade de coexistir e de cuidar uns dos outros. Em segundo plano, a noção é uma recusa a monopólios de produção e significação de normas de coexistência, tais como da “situação de fala ideal”. A noção nos lembra que normas devem ser sempre porosas e abertas ao questionamento crítico, tal como Habermas propõe, mas também à experimentação e ao devir, como nos lembra Foucault. Numa terceira dimensão, a “vulneronormatividade” é também entendida por nós como modalidade de subjetivação política: para que suas reivindicações e recusas se efetuem, é necessário o reconhecimento conflitual de formas de vida em escuta aos apelos dos outros; do jogo de enunciação e de invenção de cenas, menos ou mais normatizadas e institucionalizadas, nas quais as palavras se tornem audíveis e os sujeitos reconhecidos; de operações de criação, de fabulação pelo trabalho com a linguagem, que trazem a possibilidade de resistência contra a reprodução e o governo dos modos de vida e dos comportamentos.

Nessas experimentações com e a partir da “vulneronormatividade”, inventar-se-ia aquilo contra o que as pessoas podem lutar e aquilo no que vai se transformando um levante: mas, a longo da estabilização desse processo, o direito positivo (procedimentos, obrigações, restrições, prescrições) seria aquele que instaura heterotopias: “operações pelas quais o corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro”, pelas quais “vários espaços e posicionamentos incompatíveis são justapostos em um único lugar real” (FOUCAULT, 1986, p.5).

Impõe-se à adoção de uma “vulneronormatividade” a difícil tarefa de buscar formas originais de inventar e criar caminhos e táticas de autorrealização e realização coletiva através das vulnerabilidades, 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, que devem ser convidadas a aliança, ao habitar, ao deliberar e governar.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Amy. "Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered." In *The Philosophical Forum*, 2009, p.1-28.

ALLEN, Amy. Foucault and the politics of our selves. *History of the Human Sciences*, v.24, n.4, p.43-59, 2011.

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, 2011.

ANDERSON, Joel. Autonomy and Vulnerability Entwined. In: MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy; DODDS, Susan (eds.). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford University Press, 2014. p.134-161.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. Mit Press, 2019.

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds.). *The Habermas Handbook*. Columbia University Press, 2017.

BUTLER, Judith. Precarious life, vulnerability, and the ethics of cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 134-151, 2012.

BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BENKLER, Yochai; FARIS, Robert; ROBERTS, Hal. *Network propaganda*. Oxford University Press, 2018.

BENNETT, W. Lance; PFETSCH, Barbara. Rethinking political communication in a time of disrupted public spheres. *Journal of communication*, v. 68, n. 2, p. 243-253, 2018.

CURATO, Nicole; HAMMOND, Marit; MIN, John B. Deliberative democracy in dark times. In: *Power in Deliberative Democracy*. Palgrave Macmillan, Cham, 2019. p. 137-172.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). *Ditos e escritos*, v.9. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (1982), p.118-140.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). *Ditos e escritos*, v.5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (1984), p.264-287.

FOUCAULT, M. "De outros espaços". Tradução Pedro Moura. *Diacritics*, Baltimore, v. 16, n. 1, 1986.

FOUCAULT, M. *The History of Sexuality*, Volume I: An Introduction, R. Hurley (trans.). New York: Vintage, 1990.

FOUCAULT, Michel. 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. A vida dos homens infames. In: M. B. da Motta (org.). *Ditos e Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2003, p.203-222.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10ª edição. São Paulo: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Les techniques de soi. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. “É inútil revoltar-se”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1979] 2004, p.77-81.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- FOUCAULT, M.; DEFERT, D. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- FRASER, Nancy. Michel Foucault: a “young conservative”? In: KELLY, Michael (ed.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1994, p.185-210.
- FRASER, N. *Unruly Practices*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- GILSON, E. *The Ethics of Vulnerability*. New York: Routledge, 2014.
- GOODIN, Robert E. *Protecting the vulnerable*. University of Chicago Press, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. “Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics – an interview with Torben Hviid Nielsen”, *Acta Sociologica*, n.33, v.2, 1990, pp.93-114.
- HABERMAS, Jürgen. Some questions concerning the theory of power: Foucault again. In: KELLY, M (ed.). *Critique and power*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p.79-108.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. 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, Lifeworld and system: a critique of functionalism reason*. Boston: Beacon Press, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. What is universal pragmatics. *Communication and the Evolution of Society*, v. 1, p. 2-4, 1979.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, J. Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Volume II, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. La production biopolitique. *Multitudes*, n.1, 2000, p.16-28.

- HOFFMAN, M. Disciplinary power. In: TAYLOR, D. (ed.) *Michel Foucault: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd, 2011, p.27-39.
- HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Paperback; Chicago, Illinois, 1936/1970.
- INGRAM, David. "Foucault and Habermas." In: GUTTING, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.240-83.
- KEANE, John. *Democracy and media decadence*. Cambridge University Press, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio. Du biopouvoir à la biopolitique. *Multitudes*, n.9, 2002, p.45-57.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2018.
- LYNCH, R. A. (2011) Foucault's theory of power. In: TAYLOR, D. (ed.). *Michel Foucault: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd, 2011, p.13-26.
- McLAREN, Margareth. Resistência e revolução: "nem tudo é igualmente perigoso". In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017, p.351-362.
- MENDONÇA, R. F. Teorias críticas e pragmatismo: a contribuição de G. H. Mead para as renovações da Escola de Frankfurt. *Lua Nova*, p. 367-403, 2013.
- MOUNK, Yascha. *The people vs. democracy*. Harvard University Press, 2018.
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Cambridge University Press, 2019.
- PELBART, P. P. Poder sobre a vida, potência da vida. *Lugar Comum*, n.17, 2002, p.33-43.
- RABINOW, P. (ed.), *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin Books, 1984.
- RAGO, Margareth. Foucault, o neoliberalismo e as insurreições feministas. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017, p.363-374.
- ROSANVALLON, Pierre. *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- RUNCIMAN, David. *How democracy ends*. Profile Books, 2018.
- SCHÄFER, Armin; STREECK, Wolfgang. *Politics in the Age of Austerity*. Polity Press, 2013.
- SCHLESINGER, Philip. After the post-public sphere. *Media, Culture & Society*, v. 42, n. 7-8, p. 1545-1563, 2020.
- TALISSE, Robert B. *Overdoing democracy*. Oxford University Press, 2019.
- TAYLOR, C. Biopower. In: TAYLOR, D. (ed.) *Michel Foucault: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd, 2011, p.41-54.

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

URBINATI, Nadia. *Me the people*: How populism transforms democracy. Harvard University Press, 2019.

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

YOUNG, Iris Marion. Activist challenges to deliberative democracy. *Political theory*, v. 29, n. 5, p. 670-690, 2001.

VELOSO, L.H.N. ; MARQUES, A. C. S. . Linhas de Fuga, Agenciamentos e Corporeidades: reflexões sobre Dimensões Infinitesimais da Luta Antimanicomial de Belo Horizonte. *Idealogando*, v. 1, p. 34-54, 2017.

VELOSO, L.H.N. ; MARQUES, A. C. S. . Vulneráveis ou vítimas? A experiência das redes de luta antimanicomial em Belo Horizonte e a construção relacional de biopotências. *Lumina*, v. 12, p. 59-78, 2018.