

Foucault e a crítica da razão

Foucault and the critical of the reason

Guilherme Paiva de Carvalho Martins

Doutorando em Sociologia – UnB

Bolsista CNPq

Correio eletrônico: guilhermepaiva@unb.br

Resumo: O artigo trata da crítica da razão em Foucault. Para tanto, retoma a análise do *cogito* cartesiano na *História da loucura na Idade Clássica*, bem como a crítica da razão desenvolvida na genealogia do poder. No presente artigo, são destacadas ainda as questões suscitadas por Derrida e Habermas acerca da perspectiva de Foucault.

Palavras-chave: razão – cogito – poder.

Abstract: This paper analyses the critical of the reason in Foucault. For this, it resumes the analysis of the cartesian *cogito* in the *History of madness in the Classic Age*, as well as the critical of the reason developed in the genealogy of the power. In this paper, they are pointed still the proposed questions by Derrida and Habermas concerning Foucault's perspective.

Key-words: reason – cogito – power.

Introdução

O objetivo do presente artigo é evidenciar a crítica da razão apresentada por Foucault em suas análises acerca dos discursos e das relações de poder. Com este intuito, são evidenciadas as análises de Foucault sobre o *cogito* cartesiano na *História da loucura na Idade Clássica* e a concepção do poder na genealogia.

Foucault propõe uma arqueologia dos saberes para dar conta das formações discursivas e reconstituir a história epistemológica das ciências. Na trajetória da arqueologia, categorias conceituais são reformuladas na medida em que Foucault redireciona sua metodologia para demarcar o campo de pesquisa das formações discursivas. Outro traço marcante das pesquisas arqueológicas de Foucault é a posição crítica diante da razão ocidental. Assim, o método proposto por Foucault para investigar a formação de saberes como a psiquiatria, a biologia, a economia, ou a filologia, não se restringe apenas a uma análise epistemológica.

Para Foucault, a teoria da vontade de poder de Nietzsche será fundamental para a formulação do método genealógico denominado de "genealogia do poder". É certo que Foucault não deixa de analisar os discursos na genealogia. No entanto, passa a observar as relações entre poder e saber, submetendo a análise das formações discursivas a uma genealogia das relações de poder. Confrontando discursos com práticas sociais determinadas por interesses políticos e econômicos, Foucault analisa a formação da sociedade disciplinar.

O surgimento da sociedade capitalista coincide com o alastramento de técnicas de controle social em diversas instituições que não estão, necessariamente, ligadas ao aparelho do Estado. Foucault compreende a

modernidade não como um processo que decorre do reconhecimento de direitos fundamentais advindos da razão libertadora concebida pelo Iluminismo, mas sim como a propagação das relações de sujeição.

O artigo divide-se em três partes. Na primeira, é evidenciada a crítica de Foucault ao pensamento cartesiano, bem como o advento da razão soberana. A defesa do *cogito* cartesiano por Derrida constitui o tema central da segunda parte e a crítica da razão desenvolvida na genealogia do poder e as questões levantadas por Habermas concernentes ao conceito de poder de Foucault são trabalhadas na terceira parte do artigo.

A crítica da razão na história da loucura

A *História da loucura na Idade Clássica* pode ser entendida como uma crítica da razão ocidental. Como evidenciei anteriormente, ao propor uma história da loucura, Foucault a concebe como uma história do silêncio. A loucura, que a Renascença acolhia com uma certa cordialidade, teria sido silenciada pelo Classicismo na medida em que foi consolidada a hegemonia progressiva da razão no Ocidente. Ao consolidar-se como único caminho para a busca da verdade na ciência, a razão passou a ser vista como parte constitutiva da natureza humana.

Como conta Foucault (1993: 45), “no caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro”. Para evitar o erro e alcançar uma verdade indubitável, Descartes (1996: 91) rejeita “como [...] falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida”. A dúvida consiste no princípio metodológico que levaria Descartes a alcançar uma certeza inquestionável. Assim, Descartes

(1996: 61) pretendia “conduzir a [...] razão e procurar a verdade nas ciências”.

Seguindo os preceitos da dúvida metódica, Descartes desconsidera as idéias que não se apresentavam ao seu espírito de forma clara e distinta. Duvidando da existência de todas as coisas, Descartes busca uma verdade que nem mesmo os céticos poderiam questionar. Ora, se duvidava é porque estava pensando e se estava pensando é porque existia como um ser pensante. A dúvida havia levado Descartes a uma certeza: a certeza do pensamento. Além disso, teria tornado mais clara e distinta uma idéia que nenhum cético poderia questionar, qual seja: “*cogito, ergo sum*”, isto é, “eu penso, logo existo”.

Descartes tinha certeza que pensava e existia. Não se via como “alguns insanos, cujo cérebro é tão perturbado e ofuscado pelos negros vapores da biliar, que eles” juram e “asseguram constantemente serem reis quando na verdade são muito pobres [...]” (*apud* Foucault, 1993: 45). Estes insanos “imaginam serem bilhas ou” acreditam possuir “um corpo de vidro”. Mas Descartes não é como eles.

O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII [...] a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato (Foucault, 1993: 47).

A verdade está no domínio da razão e o ato de pensar só é possível àqueles que conseguem perceber a verdade. Ao sustentar o “*cogito, ergo sum*”, Descartes descartava a possibilidade de uma incerteza no ato de reflexão, pois os pensamentos reflexivos excluem a possibilidade

da loucura. Descartes acaba por romper os laços entre razão e loucura, conjurando a insensatez para o outro lado da razão — o seu lado oposto.

Consciente de ser uma substância pensante, Descartes exclui a loucura e o erro do pensamento verdadeiro. O louco é visto como aquele que “não pensa” e nem tem consciência que existe (Foucault, 1993: 46).

Situando historicamente o advento de uma *ratio*, da qual o *cogito* cartesiano constitui apenas mais um signo, Foucault mostra como a razão tornar-se-ia soberana no decorrer da Idade Clássica. A soberania da razão constitui o traço que marcou o pensamento clássico. Pensamento que teria silenciado a experiência trágica da loucura através da prática do internamento asilar. O louco estaria mais próximo da insensatez e do erro. Sem ter consciência de sua própria existência, o louco se distanciava da certeza e da natureza humana já que o homem é visto como um ser racional, ou seja, sua verdadeira essência estaria fundada em uma idéia de racionalidade historicamente construída pela *épistémè* clássica.

Foucault pretende quebrar o silêncio imposto à loucura por uma idéia de razão compreendida como privilégio daqueles que se consideravam como seres normais. Para tanto, retoma os discursos relacionados com a loucura e as práticas sociais associadas a ela. Tais discursos e práticas sociais interligam, em determinadas situações, o saber psiquiátrico com o saber jurídico. Assim se vê como a personalidade do louco é definida a partir de um conceito sócio-jurídico de normalidade. A experiência jurídica da alienação se correlaciona com a conceituação da loucura como doença mental.

Enquanto sujeito de direito, o homem se liberta de suas responsabilidades na própria medida em que é um alienado; como ser social, a loucura o compromete nas vizinhanças da culpabilidade. O direito, portanto, apurará cada vez mais sua análise da loucura; e, num sentido, é justo dizer que é sobre o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constitui a ciência médica das doenças mentais. Já nas formulações da jurisprudência do século XVII vêem-se emergir algumas das estruturas apuradas da psicopatologia [...]. Sob a pressão dos conceitos do direito, e com a necessidade de delimitar de modo exato a personalidade jurídica, a análise da alienação não deixa de apurar-se e parece antecipar as teorias médicas que a seguem de longe (Foucault, 1993: 130).

A arqueologia, entendida como “história epistemológica das ciências” (Foucault, 1969: 248), é uma análise sobre o desenvolvimento de saberes que parecem isolados em seus campos específicos, mas que se articulam numa perspectiva que engloba conhecimentos, práticas sociais e jurídicas, além de medidas políticas. Em *As palavras e as coisas*, Foucault pôde confrontar a taxionomia da psiquiatria¹ com a história natural e a medicina clássica, demonstrando que estes saberes estavam interligados por uma *épistémè*, ou seja, por uma ordem de pensamento característica de uma época.

A superação da medicina clássica, essencialmente taxionômica e classificatória e, por conseguinte, a constituição de uma medicina científica ocorre devido ao desenvolvimento da biologia. Com a arqueologia da psiquiatria é possível compreender como estão vinculados saberes como o direito e a psicopatologia. Saberes e práticas sociais são analisados para remontar a constituição histórica do conceito de loucura. Dessa maneira, a psiquiatria e o direito se aproximam na

¹ O capítulo intitulado “O Louco no Jardim das Espécies” da *História da loucura na Idade Clássica* é dedicado a uma descrição da taxionomia da psiquiatria clássica.

medida em que se concebe o louco como um indivíduo alienado que necessita de um tratamento em um espaço fechado.

O momento em que a jurisprudência da alienação se torna a condição preliminar de todo internamento é também o momento em que, com Pinel, está nascendo uma psiquiatria que pela primeira vez pretende tratar o louco como um ser humano. [...] O internamento do homem social preparado pela interdição do sujeito jurídico significa que pela primeira vez o homem alienado é reconhecido como incapaz e como louco; sua extravagância, de imediato percebida pela sociedade, limita [...] sua existência jurídica. Com isso, os dois usos da medicina são reconciliados — o que tenta definir as estruturas mais apuradas da responsabilidade e da capacidade, e o que apenas ajuda a pôr em movimento o decreto social do internamento (Foucault, 1993: 132).

Práticas sociais e saberes se implicam, constituindo modos de subjetivação. Filósofos, juristas e psiquiatras traçam os limites da razão e, ao que parece, nesta demarcação, a loucura estaria situada exatamente do lado de fora das fronteiras da racionalidade. A jurisprudência da alienação institui o preceito jurídico que fundamenta a interdição do louco. O pensamento verdadeiro só pode ser buscado através da razão. Ao sustentar o *cogito*, Descartes sugere que o louco não tem consciência de sua própria existência. Se a loucura priva o ser humano do pensamento verdadeiro, o saber psiquiátrico, enquanto conhecimento racional, restitui a verdade da loucura, definindo-a como doença mental.

Assim, a loucura é definida como alienação a partir do ponto de vista daqueles que consideram a razão como o caminho da verdade. Por encontrar-se fora dos padrões de normalidade social, o louco teria que ser internado, interditado e tratado em um espaço hospitalar já que não tinha consciência que pensava e tampouco que existia. Daí justificar-se-

ia a sua incapacidade para viver em sociedade com aqueles que são considerados normais. Sendo visto como incapaz, o louco não poderia ter os mesmos direitos daqueles que eram tidos como normais.

Derrida e a defesa do *cogito* cartesiano

Segundo Derrida, uma interpretação errônea das meditações de Descartes torna a história da loucura de Foucault uma empreitada frustrada. Identificando o *cogito* como uma estrutura de recusa, Foucault apontaria o momento histórico em que ocorreu, nos discursos sobre a loucura, uma ruptura entre a razão e a loucura.

Se o *cogito* pode ser situado historicamente como uma estrutura da razão clássica — insinua Derrida —, por que não há nenhuma referência ao *logos* grego? Seria preciso supor que o *logos* grego reinou solitário sem se deparar com nenhum tipo de contradição e que só houve ruptura entre razão e loucura na Era Clássica. Na história do silêncio, tudo ocorreria como se Foucault tivesse uma definição prévia e muito precisa do significado do termo “loucura”. A Idade Clássica corresponderia, então, ao contexto histórico em que a loucura teria sido aprisionada, apesar de breves referências à Renascença.

O questionamento de Derrida é plausível. Realmente, não há uma referência ao *logos* grego na história da loucura de Foucault. A ruptura entre razão e loucura é situada na Idade Clássica. As referências ao Renascimento são breves e comentadas a partir de visões romanescas e satíricas como *A Nau dos Loucos* (Foucault, 1993: 9).

Ora, na história epistemológica das ciências, Foucault analisa discursos, documentos e práticas sociais. Sendo assim, as breves referências ao Renascimento são mencionadas a partir de documentos

que revelam a existência de “naves romanescas e satíricas”, como a *Narrenschiff* (Foucault, 1993: 9), neste período histórico. Foucault cita registros que comprovariam a expulsão de loucos na Alemanha, especificamente em Nuremberg, bem como a incumbência de marinheiros em conduzir os loucos para fora da cidade.

No tocante ao *logos* grego, Derrida tem razão. Foucault não faz menção à visão da loucura na Grécia antiga. Contudo, como sugere Amaral (2006: 54), a loucura “nem sempre foi razão de estigma, marginalização e exclusão, tendo sido, em sociedades africanas, por exemplo, indicador de boa relação e predileção perante os deuses”. Para termos uma visão mais clara acerca da relação entre a loucura e o *logos* grego seria necessário realizar outros estudos. Estes poderiam seguir os caminhos metodológicos traçados pelas pesquisas de Alexander & Selenisck (*apud* Amaral, 2006: 54) sobre a noção de loucura em tribos indígenas norte-americanas e na comunidade Osa-Kaffirs situada na África do Sul. Todavia, a pretensão de Foucault na *História da loucura na Idade Clássica* era refletir sobre a experiência da loucura no contexto em que a razão ocidental foi concebida como privilégio de uma consciência crítica, situando a loucura fora dos limites da racionalidade. Este processo histórico culmina no internamento dos loucos em asilos psiquiátricos e na conceituação da loucura como doença mental. Para fundamentar sua crítica, Derrida deveria apresentar a sua própria versão da história da loucura na Grécia antiga, contrapondo-se à visão de Foucault sobre a história da loucura na Idade Clássica.

Ao caracterizar o signo de Descartes, citado por Foucault em poucas páginas, no entanto, as mais densas e profundas do livro na acepção derridariana, e atingir um sentido mais preciso do *cogito* cartesiano,

Derrida mostra que, com a hipótese do sono, ou da extravagância, Descartes não teria considerado, de modo algum, a loucura como o oposto da razão. Na verdade, Descartes queria apenas estabelecer uma distinção entre os domínios do plano inteligível, no qual se situam ciências como a aritmética e a geometria, e a realidade sensível.

Assim, a certeza dessa simplicidade ou generalidade inteligível [...] não é de forma alguma obtida por uma redução contínua descobrindo enfim a resistência de um núcleo de certeza sensível ou imaginativo. Há passagem para uma outra ordem [...]. O núcleo é puramente inteligível, e a certeza, ainda natural e provisória [...] supõe uma ruptura radical com os sentidos [...]. Qualquer significação, qualquer 'idéia' de origem sensível é excluída do domínio da verdade, da mesma forma que a loucura (Derrida, 2001: 41).

Seguindo a sugestão de Derrida, a loucura não se situa nos domínios da inteligibilidade assim como as idéias que se originam da percepção do mundo sensível não são claras e distintas. Para Derrida, quando Descartes estabelecia uma distinção entre os domínios do plano inteligível e as extravagâncias dos loucos não tinha a intenção de situar a loucura no lado oposto da racionalidade.

Não podemos saber com certeza qual era a verdadeira intenção de Descartes. Só nos resta interpretar a sua obra, reconhecendo, a partir de uma visão hermenêutica, que serão formuladas diversas interpretações acerca dos seus escritos. Sabemos que Descartes sustentou em sua dúvida metódica que não poderia ser comparado a um louco que imagina ser um rei, ou seja, Descartes se vê como um ser racional, que pensa e existe. Tomando o *cogito* como um pressuposto, o louco não teria consciência do seu próprio pensamento e muito menos de sua existência.

Na releitura do *cogito* cartesiano, Derrida mostra que Foucault interpreta de forma errônea as meditações de Descartes, atribuindo a ruptura entre razão e loucura à hipótese do gênio maligno. No entanto, mesmo supondo que Descartes não tivesse a intenção de caracterizar a loucura como o oposto da razão, o internamento dos loucos se tornou uma prática social na Idade Clássica. Além disso, surgiu, no decorrer da Idade Clássica, um saber psiquiátrico que definiu o conceito de loucura como doença mental. Ao reduzir a *História da loucura na Idade Clássica* a poucas páginas em que aparece o *cogito* cartesiano, algumas constatações importantes de Foucault referentes à história epistemológica da psiquiatria são consideradas irrelevantes, como a influência da moral para delimitação do campo da normalidade², as implicações entre o saber psiquiátrico e o direito, o modo como cada espécie de desatino deveria ser tratada, bem como a própria taxionomia formulada pela psiquiatria clássica para definir os gêneros de loucura.

É uma tarefa difícil para Foucault realizar uma história da loucura, compreendida como história do silêncio, tentando retomar o diálogo com a loucura, rompido na Idade Clássica por um golpe da razão soberana. Para fazer emergir a história do silêncio o historiador teria que caminhar dentro das fronteiras estabelecidas pela racionalidade³. Esta questão também foi suscitada por Derrida. Foucault pretenderia devolver a palavra à loucura, mas no instante em que utiliza uma linguagem racional para retomar a história do silêncio, na visão de Derrida, estaria desenvolvendo esta história dentro do âmbito da racionalidade:

² Os blasfemadores, as feiticeiras, os indivíduos que tinham doença venérea, eram internados nos asilos, que na Idade Média eram destinados aos leprosos, juntamente com os loucos.

³ “E se é verdade, como o diz Foucault [...] que só se pode falar da loucura em relação a esse ‘outro acesso de loucura’ que permite aos homens ‘não serem loucos’, ou seja, em relação à razão”. (Derrida, 2001: 14).

Assim, afastar totalmente da totalidade da linguagem histórica que teria operado o exílio da loucura, liberar-se para escrever a arqueologia do silêncio, isso só pode ser tentado de duas maneiras: Ou calar-se em um certo silêncio (um certo silêncio que mais uma vez só se determinará em uma linguagem...), ou seguir o louco no caminho de seu exílio. A tristeza dos loucos [...] é o fato de que os seus melhores porta-vozes são aqueles que melhor os traem; é o fato de que, quando se quer dizer seu próprio silêncio, já se passou para o lado do inimigo e para o lado da ordem, mesmo se, na ordem, combate-se contra a ordem e coloca-se em questão a sua origem. (Derrida, 2001: 18-19).

Derrida sugere que não seria possível realizar uma história do silêncio, devolvendo a palavra ao louco, na medida em que Foucault desenvolveria sua crítica no âmbito da linguagem, traindo, portanto, aqueles que queria reavivar a voz, isto é, os loucos. Se a história da loucura entendida como história do silêncio não pode ser reavivada por uma linguagem racional, de que modo poderia ser retomada? Derrida não nos oferece nenhuma outra opção e diz que Foucault, como porta-voz dos loucos, os teria traído já que se posicionaria do lado oposto, ou seja, do lado da razão, aliando-se, assim, àqueles que poderiam ser vistos como inimigos dos loucos. Só porque a crítica da razão seria realizada a partir de uma linguagem racional que estaria situada do lado da ordem — portanto, em oposição à loucura — corresponderia a um modo de traição dos loucos.

Por outro lado, Derrida não fala da psiquiatria alternativa ou da psiquiatria democrática de Basaglia que propôs “a substituição dos modelos manicomiais por uma rede territorial de atendimento com serviços de atenção comunitários, emergências psiquiátricas, cooperativas de trabalho protegido, centros de convivência e moradias assistidas para as pessoas portadoras de transtornos mentais” (Amaral, 2006: 95) e nem dos movimentos sociais que criticaram os paradigmas

da psiquiatria tradicional. Surge, desse modo, uma outra questão: como a obra de Foucault — o inimigo dos loucos por se posicionar do lado da razão para escrever a história da loucura — poderia ter se tornado uma referência para psiquiatras que propuseram alterações drásticas nos tratamentos terapêuticos, como é o caso de Basaglia na Itália e Paulo Amarante no Brasil? Provavelmente, Derrida diria que do lado da ordem se combate a ordem. Porém, mesmo combatendo a ordem, Basaglia e Paulo Amarante, assim como Foucault, seriam, na perspectiva de Derrida, inimigos dos portadores de transtornos mentais. O que Derrida não admite é que o silêncio foi quebrado com experiências trágicas da loucura representadas por Nietzsche e Artaud, bem como pela própria história da loucura de Foucault.

A crítica de Derrida parte do pressuposto de que haveria uma oposição entre loucura e razão. O que é questionável já que o conceito de loucura foi construído por aqueles que acreditavam na idéia de uma razão soberana que seria o único caminho para alcançar a verdade.

Derrida (2001: 31) nem sequer compreende o que representa o aprisionamento dos loucos no século XVII para uma compreensão do conceito de loucura.

Sem que se saiba, aliás, se um acontecimento como a criação de uma casa de internação é um signo entre outros, um sintoma fundamental ou uma causa. Esse tipo de questão poderia parecer exterior a um método que se quer precisamente estruturalista; ou seja, para o qual, na totalidade estrutural, tudo é solidário e circular, de tal forma que os problemas clássicos da causalidade teriam por origem um mal-entendido (Derrida, 2001: 31).

Ora, o internamento dos loucos se tornou uma prática social na Idade Clássica na medida em que os discursos sobre a loucura se

institucionalizaram na sociedade. Por outro viés, seria difícil considerar que a análise proposta por Foucault se constitui como um método estruturalista, ou que Foucault teria a intenção de identificar estruturas solidárias e circulares. Derrida sustenta que Foucault teria proposto um método estruturalista para retomar a história da loucura, porém, não haveria, na história da loucura, a identificação de uma dimensão simbólica que possibilitaria a articulação de toda a estrutura de recusa da loucura.

Analisando as categorias conceituais⁴ utilizadas por Foucault, é possível pressupor que ele se aproximaria do estruturalismo na retomada da história da loucura. Entretanto, precisamos levar em consideração que na *História da loucura na Idade Clássica* já aparecem categorias conceituais que distanciam a perspectiva de Foucault do estruturalismo na medida em que ele desenvolvia o método arqueológico para analisar as formações discursivas. Se comparássemos a arqueologia de Foucault com o estruturalismo de Lévi-Strauss, verificaríamos que há um distanciamento entre a análise das regularidades discursivas e a noção de signo.

Wahls mostra que enquanto para Lévi-Strauss a noção de signo tem uma atribuição essencial para a análise estrutural, Foucault, apesar de evidenciar as transformações entre os saberes, desconsidera a possibilidade de uma definição precisa e unitária que pudesse revelar a essência do signo.

É manifesto que Lévi-Strauss trata do pensamento selvagem como Foucault o faria de *uma epistemê* [...]. Lévi-Strauss define o pensamento selvagem pelo seu recurso ao *signo*, que é apenas um substituto concreto, limitado, que assegura o 'direito de continuidade'

⁴ Como mostrei em *Saber e poder em Foucault* (Carvalho, 2001).

do visível para o oculto. Mas a leitura de Foucault vai contra a idéia de um modelo único do signo [...].(Wahls, 1970: 18).

Para retomar a história da loucura, Foucault analisa as regularidades discursivas, levando em consideração as condições econômicas e sociais da época. Para a arqueologia dos saberes, os discursos não possuiriam um princípio de unidade. O discurso se institucionaliza e cria práticas sociais, como é o caso específico da prática do internamento dos loucos em asilos psiquiátricos. Se não há uma articulação entre uma dimensão simbólica e a estrutura de recusa da loucura é porque a análise das regularidades discursivas, ao contrário do estruturalismo, enfatiza a dispersão e a descontinuidade dos discursos.

Habermas e a questão do poder em Foucault

Nas pesquisas sobre a formação da sociedade disciplinar que realiza na década de 1970, Foucault reformula sua metodologia. Para analisar a relação entre os discursos e as práticas sociais, Foucault propõe, como método de análise, a genealogia do poder. Para tratar das redes de dominação, a genealogia enfatiza as relações de poder. Sendo assim, o conceito de poder torna-se fundamental nas pesquisas que Foucault realiza sobre a constituição de mecanismos de controle na sociedade disciplinar. Para tanto, Foucault toma como referência a genealogia de Nietzsche.

Na genealogia há ainda uma postura crítica diante da razão na medida em que na sociedade industrial prevalece uma racionalidade instrumental através da qual são constituídos mecanismos de controle

social e vigilância permanente dos indivíduos. As relações de poder existentes na sociedade capitalista são importantes para formar e exercer um controle sobre os indivíduos em instituições como escolas, fábricas, hospitais psiquiátricos e prisões. Nestas instituições, o exercício do poder é essencial para tornar os corpos dóceis, sendo definido por Foucault como um poder disciplinar.

Em sua teoria do poder, Foucault evidencia que não são os direitos fundamentais que nortearam as relações sociais nas sociedades capitalistas, mas sim relações de poder em um nível micro-social que serviram para moldar os indivíduos de acordo com interesses econômicos e políticos. Surgem, na sociedade disciplinar, “instituições totais”⁵. Nas sociedades industrializadas o poder não é macro já que não se liga unicamente ao aparelho do Estado, sendo exercido em instituições estatais e não estatais, nas quais as relações de poder são necessárias para o controle social.

Na visão de Habermas, mesmo desenvolvendo uma noção de poder relacionada com mecanismos e estratégias de controle social, Foucault permaneceria atrelado ao estruturalismo. O poder seria o único fator que se conservaria intacto diante das transformações sociais, sendo, portanto, uma espécie de superestrutura. Habermas (2000: 356 e 358) sugere que Foucault idealiza o poder como “um conceito histórico-transcendental fundamental de uma historiografia crítica da razão [...]”. Na genealogia de Foucault o ‘poder’” seria visto como sinônimo de uma atividade puramente estruturalista. Ao remontar a história epistemológica das ciências, Foucault tomaria a noção de poder como

⁵ Atribuição dada por Habermas para as instituições descritas por Foucault em sua genealogia do poder. “O arquétipo da instituição fechada, que Foucault descobre primeiramente no mundo do asilo transformado em clínica, retorna nas estruturas da fábrica, da prisão, da caserna, da escola e do colégio militar. Nessas instituições totais que anulam as diferenciações naturais próprias da vida da velha Europa e conferem ao caso excepcional da internação uma forma normal de internato, Foucault vê os monumentos da vitória da razão regulamentadora”. (Habermas, 2000: 343).

uma dimensão estrutural, uma superestrutura, enquanto as relações sociais se modificariam de acordo com novos interesses de dominação.

No entanto, é preciso ressaltar que assim como o princípio de unidade está ausente na análise das formações discursivas, o poder também não possuiria uma localização específica. Vale enfatizar ainda que o poder não constitui uma dimensão simbólica. Definir o poder como “um conceito histórico-transcendental” que permaneceria intacto no decorrer da história não basta para afirmar que a genealogia seria uma atividade puramente estruturalista.

Habermas critica, sobretudo, uma suposta posição de neutralidade adotada por Foucault em suas pesquisas. Ao denunciar as ciências humanas como instituidoras de padrões normativos, a historiografia de Foucault se revelaria como “anticiência”. Não haveria, portanto, qualquer pretensão de avaliar o conteúdo dos sistemas normativos, ou o teor de veracidade dos saberes. De acordo com Habermas, a genealogia de Foucault poderia ser entendida como uma crítica ao humanismo que, através de uma análise das práticas disciplinares, revelaria os subterfúgios da “razão regulamentadora”. A perspectiva de Foucault contrapor-se-ia, assim, ao projeto iluminista, tomando, no entanto, um posicionamento valorativo na realização de sua crítica da modernidade.

A historiografia genealógica deve, em atitude rigorosamente descritiva, remontar para trás dos universos discursivos no interior dos quais se discutem apenas normas e valores. Ela coloca entre parênteses as pretensões normativas de validade tanto como as pretensões sobre a verdade proposicional, abstendo-se de perguntar se algumas formações de discurso e de poder poderiam ser mais justificadas que outras [...]. Atrás dessas afirmações oculta-se a convicção de que a política que desde 1789 estivera sob o signo da revolução chegou ao fim e que as teorias que refletiram a relação

entre teoria e práxis estão ultrapassadas. Mesmo essa fundação de uma neutralidade axiológica de segundo grau não é, naturalmente, isenta de valores. (Habermas, 2000: 394-395).

No entanto, como ressalta Ortega (2000: 39), “a questão do normativismo” e o princípio de “universalização” foram tratados “com freqüência por Foucault, que recusou inúmeras vezes privilegiar sua posição entre outras posições. Nos seus últimos trabalhos, desenvolveu o conceito de programa vazio, que exprime de forma precisa o caráter antinormativo do seu pensamento”. Portanto, Foucault não propõe uma teoria normativa da sociedade.

É preciso reconhecer que nem a arqueologia e nem a genealogia estão isentas de valorações, principalmente se partirmos do pressuposto que estamos imersos em valores. Neste caso, Habermas tem razão. Todavia, Foucault não defende, na genealogia, a neutralidade axiológica. Apesar de propor uma análise das regras discursivas na arqueologia dos saberes e uma descrição rigorosa das práticas sociais na genealogia do poder, Foucault apresenta uma reflexão crítica. Tal postura o aproximaria muito mais de uma filosofia crítica do que do positivismo. Além disso, temos que reconhecer que se Foucault assume um posicionamento crítico em relação à racionalidade em sua historiografia genealógica, Habermas permanece na posição de defesa da razão iluminista. Portanto, tanto a genealogia de Foucault quanto a teoria da ação comunicativa de Habermas estariam impregnadas de valores.

Para Habermas, ao excluir o processo de “estabilização de domínios de ação por meio de valores, normas e processos de entendimento recíproco” e deixar de evidenciar as correspondências entre “mecanismos de integração social” e as “teorias do sistema ou da troca”, Foucault não consegue explicar “como as lutas locais

permanentes poderiam consolidar-se em poder institucionalizado”. Na verdade, Habermas está fazendo referência não somente à influência da doutrina de Kant sobre as concepções morais e a esfera jurídica do Ocidente, mas ao reconhecimento de direitos civis e políticos através de reivindicações sociais.

Levando em consideração o modo como Foucault compreende a relação entre poder e saber é possível explicar como esta relação se confronta com o otimismo das interpretações racionalistas acerca das mudanças sociais. Foucault menciona um aforismo de Nietzsche para mostrar que não há uma ordem lógica no mundo da natureza. “O mundo não procura absolutamente imitar o homem — diz Foucault citando Nietzsche —, ele ignora toda lei. Abstenhamo-nos de dizer que existem leis na natureza. É contra um mundo sem ordem, sem encadeamento [...], sem harmonia, sem lei, que o conhecimento tem de lutar”. O conhecimento da natureza pressupõe relações de domínio ou a tentativa do homem de exercer um domínio sobre a natureza. Foucault conclui que “assim como entre instinto e conhecimento encontramos não uma continuidade, mas uma relação de luta, de dominação [...]”, haveria do mesmo modo, uma relação de domínio “entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer [...]”. Há, portanto, uma relação de “dominação, de poder e de força, de violação” (Foucault, 1996: 18) entre o homem e a natureza.

Então, não seria plausível considerar que na modernidade a relação entre o poder e o conhecimento vem se tornando cada vez mais estreita? Se tomarmos como referência as sociedades modernas, veremos que as formas de controle e vigilância se alastraram nas grandes metrópoles, devido à necessidade de produção, proteção e

acúmulo do capital, padronização das condutas, ou vigilância das pessoas, ou seja, ainda estamos falando de interesses econômicos e políticos. Nas sociedades do século XXI, há, neste viés, uma intensificação das relações de domínio e um aperfeiçoamento das tecnologias de controle.

Considerações finais

Ao questionar a possibilidade de uma história da loucura como história do silêncio, Derrida condena a empreitada de Foucault. Derrida chega a afirmar que Foucault passa ao lado do inimigo quando utiliza a linguagem, proferindo mais um discurso racional. No entanto, é a partir de uma linguagem racional que Foucault pode questionar a soberania da razão, apontando Freud como aquele que rompe com o paradigma da psiquiatria tradicional e tenta restabelecer uma comunicação com o desatino. “Freud retomava a loucura ao nível de sua linguagem, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo”. De acordo com Foucault (1993: 338), Freud “não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos da loucura uma adição maior; reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de um diálogo com o desatino”.

Porém, a loucura ainda é vista como um traço constitutivo da inversão da racionalidade humana. Habermas, por exemplo, sugere que “a loucura e o mal negam a normalidade, cuja ordem é posta em questão, e também como aquilo que, ao se retirar dela, mostra-lhe suas próprias lacunas”. Na perspectiva de Habermas (2000: 336), “o louco e o criminoso só podem desdobrar essa força da negação ativa, como razão invertida, portanto, graças aos momentos separados da razão

comunicativa". A loucura seria, portanto, uma espécie de razão invertida.

Os modos de subjetivação são resultantes das mudanças históricas e dos efeitos da relação entre poder e saber. Satélites servem para controlar e vigiar as regiões mais remotas do planeta, produzindo um conhecimento para o domínio da natureza ou a submissão de outros países a relações de domínio econômico-político. Para tanto, faz-se necessário o investimento no conhecimento científico e na tecnologia. Poder e saber estão implicados, tornando-se, cada vez mais, duas faces de uma mesma moeda. A necessidade de produção de conhecimento acerca do ser humano e da natureza é imprescindível para estabelecer relações de domínio e manipulação, — ou como diz Foucault ao citar Nietzsche: estabelecer uma relação de violação.

Modos específicos de utilização do conhecimento científico e a vontade de poder ameaçam a existência dos seres humanos e à vida em geral na medida em que o aquecimento global e a degradação do meio ambiente colocam em risco a vida no planeta, sendo deixados como heranças para as próximas gerações. Não poderíamos considerar que a degradação do meio ambiente e o aquecimento global são formas de negação da vida?

As análises de Foucault referentes ao alargamento das relações de poder na sociedade industrial e aos mecanismos de controle das instituições que surgiram no final do século XIX e início do século XX revelam que os micro-poderes são necessários para a formação dos indivíduos e o acúmulo de capital.

Podemos concluir que a concepção de poder desenvolvida por Foucault na genealogia para correlacionar os discursos com as práticas

sociais e os interesses políticos constitui-se como uma reflexão crítica acerca da razão ocidental. Assim, a perspectiva de Foucault se revela como uma crítica da razão e um modo de revelar os subterfúgios das relações de dominação, mostrando como as sociedades ocidentais firmaram seu domínio a partir de discursos de verdade institucionalizados por práticas sociais.

Bibliografia:

AMARAL, M C. M. 2006. *Narrativas de reforma psiquiátrica e cidadania no Distrito Federal*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Brasília, UNB, Brasília/DF.

CARVALHO, G. P. 2002. *Saber e poder em Foucault*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Brasília, UNB. Brasília/DF.

DERRIDA, J. Cogito e História da Loucura. 2001. In: *Três tempos sobre a História da Loucura*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

DESCARTES, R. *Discurso do método e Meditações*. 1996. São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. 1994. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. 1993. São Paulo, Editora Perspectiva.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2000. Rio de Janeiro, Forense.

_____. *L'archéologie du savoir*. 1969. Paris, Gallimard; 1995. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. *Les mots et les choses*. 2001. Paris, Gallimard; 1992. São Paulo, Martins Fontes.

_____. *Vigiar e punir*. 1999. Petrópolis, Vozes.

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

ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. 2000. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

WAHL, F. *Estruturalismo e Filosofia*. 1970. São Paulo, Editora Cultrix.

Recebido em dezembro/2006.

Aprovado em fevereiro/2007.