

Forças fictícias de si: ontologia e epistemologia da prática em Michel Foucault

Igor Baptista de Oliveira Medeiros (UFRGS) - ibomedeiros@gmail.com

Resumo:

As provocações deste estudo encaminham-se mais na direção de um debate que visa esclarecer problematizando. Dessa forma, um estudo baseado em práticas com teorizações foucaultianas busca analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam. Pensando essa condição existencial nas organizações, podemos considerar que ela é crítica ao reconhecer que os limites de saber e dispositivos de poder, sob os quais se situam a experiência do sujeito organizacional, não são imutáveis e sua própria experiência histórica aponta que os modos de organizar mudam e se alteram com o tempo. A escolha reflexiva pelo estilo de vida, ou seja, o trabalho contínuo de criação sobre a própria conduta tem o papel de questionar o sistema vigente de relações. Essa existência ético-estética também concede uma condição de experimentação, porque se submete à prova constantemente, estabelecendo os limites impostos à experiência como a própria condição de sujeito que tais limites conferem ao período em que se vive.

Palavras-chave: Michel Foucault. Prática. Poder. Subjetividade

Área temática: GT-15 Teorias da Prática e Diferentes Formas de Organizar:
Aspectos Teóricos, Metodológicos e Empíricos

]...[

“Nunca escrevi senão ficções...” dizia Foucault. Mas nunca a ficção produziu tanto, verdade e realidade. “Como poderíamos contar a grande ficção de Foucault?” pergunta-nos Deleuze (2013). Talvez, poderíamos começar com uma história que se entrelaça por três emaranhados irreduzíveis: saber, poder e si. Nessa história, os impossíveis dessa tríade ontológica podem disparar questionamentos-problematizadores, ou melhor, condições de emergência que apresentam a maneira pela qual o problema se coloca em determinada formação histórica: O que posso dizer, ou o que posso ver e enunciar em tais condições de visibilidade? (Ser-saber); O que posso fazer, a que poder opor e a que resistências visar? (Ser-poder); O que posso ser, de que dobras me cercar ou como me produzir como sujeito? (Ser-si). “Sob essas três questões, o ‘eu’ não designa um universal, mas um conjunto de posições singulares ocupadas num Fala-se/Vê-se, Combate-se, Vive-se” (DELEUZE, 2013, p. 122).

Assim sendo, as provocações deste estudo encaminham-se mais na direção de um debate que visa esclarecer problematizando. Se podemos falar de coerência, algo tão hegeliano, em Foucault, que seja da sua postura filosófica que não cessou de problematizar sobre o ser, sobre nossas dimensões ontológicas, que nele as entendo como essa movente multiplicidade tripartite – saber/poder/si – que, a cada momento da história, engendra entre as relações de força mecanismos que diagramam regimes de visibilidade a fim de ordenar as dispersões de si.

Nas palavras de Foucault (2004, p. 231), “trata-se na realidade de diferentes exemplos nos quais estão implicados os três elementos fundamentais de toda experiência: um jogo de verdade, das relações de poder, das formas de relação consigo mesmo e com os outros”. Suas pesquisas envolveram o que ele denominou os três modos de subjetivação que transformam os seres humanos em sujeitos: a objetivação de um sujeito (por que o torna objeto) no campo dos saberes, registrado na fase da *arqueologia*; a objetivação de um sujeito nas práticas do poder que o divide e o classifica, registrado na fase da *genealogia*; e a subjetivação, enfim, a maneira como um ser humano pensa sobre si mesmo e se transforma em sujeito, registrado na fase da *ética* (VEIGA-NETO, 2003, p. 136; FOUCAULT, 2014a, p. 207). Não obstante, é preciso esclarecer que essas fases empreendidas pelo autor foram ênfases de pesquisa em determinados momentos, nunca as isolando:

Nesses três campos [...], privilegiei a cada vez um aspecto particular: o da constituição de uma objetividade, o da formação de uma política e de um governo de si, o da elaboração de uma ética e de uma prática de si. Mas a cada vez tentei também mostrar o lugar ocupado pelos dois outros componentes, necessários para a constituição de um campo de experiência (FOUCAULT, 2004, p. 231).

Enfim, três dimensões ontológicas que não param de se reconfigurar na imanência de inscrição da história. A cada nova configuração, elas dão vida a enunciados transversais que sustentam modos de viver, organizando nossas vidas. Quanto mais forte é o enunciado, mais invisível ele se torna, sequer permitindo sua problematização, pois que se lhe escapa da ordem do discurso. E aqui não se trata de uma invisibilidade de cunho ‘ideológico’, nem ‘inconsciente’, tampouco ‘oculto’.

Em se tratando disso, Foucault não revela um discurso misterioso, distinto daquele que todos nós ouvimos. Ele nos convida apenas a observar, com atenção, o que assim é dito. “Então, vemos que o discurso não é nem semântica, nem ideologia, nem implícito” (VEYNE, 2008, p. 252). Longe de nos convidar a julgar as coisas a partir das palavras, Foucault mostra, pelo contrário, que elas nos enganam, que nos fazem acreditar na existência de objetos naturais enquanto eles não passam de correlato das práticas correspondentes. Eis que o discurso também não é ideologia, seria quase seu contrário, visto que ele é o que é realmente dito, sem que os locutores saibam (*ibidem*).

Para Veyne (2008), ao escrever sobre como Foucault revoluciona a história, o discurso está sempre em relação a uma prática no tempo, ele não se constitui em um vácuo abstrato idealista, por isso o termo “prática discursiva”, pois que são noções homólogas. A história a que Foucault se propõe não está distante do programa da história tradicional, pois que não deixa de lado a sociedade, nem a economia, tampouco a política, mas relaciona essa matéria de outra maneira: não com base nos séculos, nos povos ou nas civilizações, mas nas *práticas*. “As tramas que ela narra são a história das práticas em que os homens enxergaram verdades e das suas lutas em torno dessas verdades” (VEYNE, 2008, p. 280).

Assim, as práticas discursivas não são instâncias misteriosas, não são motores ocultos. Elas são simplesmente práticas, são multiplicidades históricas, ora institucionais ou não, cheias de drapeados, que nem sempre se tornam visíveis imediatamente para nós. Elas são multiplicidades que nos acostumamos a quase ignorar, a partir de uma dita compreensível economia que nos faz apreender as coisas, as pessoas, as palavras e os atos como se eles fossem óbvios, dados, naturais, unívocos, plenos de racionalidade (FISCHER, 2012).

Foucault não procura mostrar que existe um ‘discurso’ por trás da realidade ou mesmo uma prática misteriosa que a telecomanda; ele diz que não existe racionalidade. A importância de Foucault é que ele não faz marxismo nem freudismo tampouco fenomenologia: não é dualista, não pretende opor a realidade à aparência, muito menos dar posse a uma consciência constituinte. “O erro da fenomenologia não é o de não explicar as coisas, já que jamais teve a pretensão de explicá-las; seu erro é descrevê-las a partir da consciência, considerada como

constituente e não como constituída” (VEYNE, 2008, p. 278). Ora, o marxismo tem a mesma crença no objeto e na consciência constituinte, uma vez que a ideologia age sobre o real passando pela consciência dos agentes. A explicação parte de um objeto dado, a relação de produção, para os outros objetos. Todavia, sem precisarmos relembrar as incoerências a que isso leva – um objeto histórico, a relação de produção, explicando em última instância a realidade, sendo ele próprio um fato condicionado – podemos entender que a consciência não pode opor-se às condições da história, “já que ela não é constituinte, mas constituída; sem dúvida, ela se revolta constantemente, recusa os gladiadores e descobre ou inventa o pobre: essas revoltas são o estabelecimento de uma nova prática e não de uma irrupção do absoluto” (*ibidem*, p. 275).

Dessa forma, aqui não se tratará de defender um argumento-tese, no seu sentido hegeliano que foi amplamente difundido como produção daquilo que detém a marca cientificista. Trata-se de argumentos de uma outra forma de fazer ciência: de uma “ciência das problematizações”. Então, um estudo baseado em práticas com teorizações foucaultianas busca analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam (FOUCAULT, 1998, p. 15, grifo do autor).

Evidentemente, em se tratando de nossa atuação em um campo de saber específico – o da Administração – subscrevo-me a problematizar o sujeito contemporâneo circunscrito a este campo. Falar da “administração” como uma experiência historicamente singular de um tempo requer analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa Administração.

Todavia, preso a essa analítica da Administração, enquanto campo de um saber, regulado por práticas instauradas a partir de tipos de normatividade e relações de poder, o estudo do ‘sujeito-administrador’ tornar-se-ia limitado à exegese de um poder subjetivante que subjuga os indivíduos nas organizações a se reconhecerem como administradores, impossibilitando uma propositiva alternativa a essa condição assujeitada. Dessa forma, para uma analítica que abarque todos os elementos que compõem a experiência (saber-poder-si), é preciso realizar este deslocamento: de um sujeito subjugado ao discurso administrativo para um sujeito organizacional. Ao abarcar a temática da organização e não da administração,

podemos considerar brechas ‘estruturais’ que escapem ao saber e fissuras ‘processuais’ que resistam ao dispositivo¹ de poder subjetivante da área.

Além disso, como tríade ontológica, todo pesquisador gostaria de poder dedicar-se com afinco às três analíticas foucaultianas que compõem a experiência – saber/poder/si. Entretanto, precisamos reconhecer que elas caracterizam o trabalho de uma vida. Com isso, ao abordar um estudo baseado em práticas com teorizações foucaultianas, é interessante priorizar alguma analítica. Em se tratando da produção em Administração, Mayrink e Patrus (2015) ressaltam, em estudo recente, que a abordagem foucaultiana das práticas na perspectiva das construções tardias do filósofo, que exploram a dimensão do si, é uma lacuna teórica na área. Assim, minha proposta teórica aqui não é deixar de lado as análises do saber-poder que forem cruciais na constituição de si, como o próprio Foucault esclareceu em suas falas, mas de me deter mais a elucidar teoricamente como analisar as práticas pelas quais os indivíduos nas organizações são levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifram, a se reconhecerem e a se identificarem como administradores ou não, estabelecendo de si para consigo certa relação que lhes permite revelar a verdade de seu ser. Para tanto, é preciso estudar as relações do sujeito com as verdades da administração, isto é, os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como um sujeito organizacional. Quiçá, para fins de esclarecimento metodológico, não se trata de analisar tão-somente o sujeito com formação em administração, ou aquele que se reconhece como administrador, mas sim quem faz a administração, quem a pratica: os sujeitos que ocupam os espaços organizacionais e precisam lidar com a atividade administrativa.

]....[

Destarte, é preciso esclarecer que noção de sujeito é essa a qual designa Foucault, que ele mesmo enfatiza “não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” (FOUCAULT, 2014a, p. 119). Certamente, não se trata do *cogito* cartesiano, o difamado “eu penso, logo existo” de Descartes; menos ainda, como já destaquei, de um sujeito constituinte da fenomenologia, ou de um sujeito da consciência no marxismo, nem de um ‘sujeito do conhecimento’ em Kant. Todas essas noções foram essenciais para se firmar

¹ Aqui vale considerar que a própria Administração, enquanto disciplina e formação discursiva amplamente difundida em um período histórico – quer seja, nas últimas décadas – a partir da positividade do *management*, produziu efeitos que nos permitem analisá-la, não apenas como um campo disciplinar, mas como dispositivo presente nas práticas organizacionais, visto que une questões heterógenas e as faz seguir na mesma direção, estabelecendo uma ordem aos fluxos que permeiam a vida em organização.

uma ideia de que o sujeito é uma entidade já dada, uma propriedade da condição humana e, por isso, desde sempre aí, presente no mundo, como se fosse uma entidade natural, pré-existente ao mundo social, político, cultural e econômico (VEIGA-NETO, 2003, p. 132).

Entendido dessa maneira, como um ator ou agente a ocupar o centro da cena social e capaz de uma racionalidade soberana e transcendente a essa cena, bastaria ao sujeito desde sempre aí, esse sujeito moderno, a educação libertadora, para que ele descubra seu potencial humano e possa atingir ou construir sua própria autoconsciência, de modo a reverter aquelas representações distorcidas que o alienavam; contrapondo-se efetivamente à opressão e à exclusão e, enfim, conquistando sua soberania (*ibidem*, p. 135).

Para Foucault, despindo-se dessa noção moderna e iluminista de homem, o sujeito deixa de ser a forma fundamental e originária, mas forma-se a partir de um certo número de processos (ERIBON, 1996, p. 147). Ao destranscendentalizar o sujeito, ao não vê-lo como uma entidade anterior e acima da sua própria historicidade, ao não atribuir a ele qualquer substância desde sempre aí, Foucault nos evidencia que o estudo do sujeito parte pela problematização de como se *forma* isso que está aí e que chamamos de sujeito; – nas palavras de Ortega (1999): um sujeito-forma.

É um sujeito-forma, pois aponta para o processo de sua constituição, de sua formação; um sujeito como atividade, em devir, o qual substituiu seu status de sujeito pela plenitude da relação consigo. “Um sujeito deste tipo exige uma atitude experimental consigo e aponta para sua multiformidade histórica” (ORTEGA, 1999, p. 63). Assim, considera-se uma relação consigo que culmina na constituição de um sujeito-forma e não de um sujeito-substância, uma atividade desprovida de identidade, a qual representa, em última instância, um modo de intensidade, uma dobra da relação de forças (DELEUZE, 2013), uma tarefa de constante auto-experimentação: o si como trabalho ininterrupto, como infinitas metamorfoses.

A esses movimentos de dobras, redobras e desdobras, Deleuze (2013) vai resgatar o pensamento leibniziano em Foucault para falar sobre sua noção de subjetivação que, segundo ele, consiste na constituição de um ‘dentro’ como obra de um ‘fora’. Foucault opõe à interioridade tradicional histórico-filosófica uma relação consigo mesmo distante da constituição de uma autoconsciência. Mediante um ‘desprendimento duplo’ dos exercícios do autodomínio do saber e do poder, forma-se uma autoconstituição: “é como se as relações com o fora se dobrassem, se curvassem para produzir uma duplicação, permitir a formação de uma relação consigo mesmo e constituir um dentro” (DELEUZE, 2013, p. 107). O desprendimento produz uma ‘redobra’. A subjetivação como dobra, então, caracterizaria o pensamento de Foucault.

Em sendo o trabalho filosófico primordialmente uma ascese, ou seja, um exercício de si no pensamento (ORTEGA, 1999); a relação do pensamento entre o dentro e o fora vai trazer uma passagem potente da filosofia foucaultiana:

Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar “o pensamento do exterior” (FOUCAULT, 2009, p. 222).

Logo, a ascese é um saber do sujeito e corresponde à sua atividade de autotransformação. Além disso, ela representa um influir sobre si com o objetivo de voltar a se formar. “Este auto-relacionamento, na forma do cuidado, do trabalho do indivíduo sobre si (ascese), representa para Foucault uma forma de resistência ao poder subjetivante” (ORTEGA, 1999, p. 51).

Esse é o espaço que se abre no pensamento foucaultiano como alternativa à existência assujeitada, capaz de escapar às verdades hegemônicas que nos cercam e resistir ao poder subjetivante que tenta incessantemente tomar posse de nós e nos condenar a uma vida reificada.

Disto emerge o empreendimento foucaultiano na recusa de uma visão essencialista do sujeito, favorecendo um sujeito constituído autonomamente mediante práticas de si. A análise da subjetividade ética permite conceder uma determinada autonomia e uma possibilidade de resistência a um tipo de subjetividade tematizada negativamente desde o começo da modernidade como um produto do biopoder (ORTEGA, 1999).

Em seus últimos trabalhos, Foucault não fala de um sujeito universal, a-histórico, mas de um sujeito ético, constituído através de práticas de si. Assim, ele vê o homem como um ‘animal de experiência’, pois no curso de sua história, o homem não cessou de se constituir a si mesmo, ou seja, “de trasladar continuamente o nível de sua subjetividade, de se constituir numa série infinita e múltipla de subjetividades diferentes que nunca alcançam um final nem nos colocam na presença de algo que pudesse ser o homem” (FOUCAULT, 2003, p. 74). O resultado disso é a historização do sujeito: não existe um sujeito como tal universal, mas uma história das subjetividades, das diferentes tecnologias de si.

Dito isto, uma analítica do sujeito, não pode tomá-lo de dentro, partindo do próprio sujeito. É preciso examinar as camadas que o envolvem e que o constituem. Tais camadas são as muitas práticas discursivas e não discursivas, os variados saberes, que uma vez descritos e

problematizados, poderão revelar quem é esse sujeito, como ele chegou a ser o que dizemos que ele é e como se engendrou historicamente tudo isso que dizemos deles (VEIGA-NETO, 2003).

]....[

Certamente, se quisermos elaborar reflexões acerca da constituição de uma existência ético-estética dos sujeitos organizacionais, precisamos antes esclarecer outras teorizações, agora, de cunho mais epistemológicos. Há aqui um espaço que se abre para discutir questões em torno de correntes epistemológicas que se abrigaram no pensamento foucaultiano: o estruturalismo e o pós-estruturalismo.

O desenvolvimento teórico do estruturalismo, principalmente na França, ao final dos anos 1950 e durante a década de 1960, “levou à institucionalização de um ‘megaparadigma’ transdisciplinar, contribuindo para integrar as chamadas ‘humanidades’ e as ciências sociais, mas o fez sob uma forma exageradamente otimista e cientificista”, centralizando a linguagem na vida cultural e social humana a partir de um sistema semiótico ou de significação (PETERS, 2000, p. 9). Em contrapartida, o pós-estruturalismo deve ser entendido como uma resposta filosófica ao status pretensamente científico do estruturalismo e à sua aspiração a se tornar um megaparadigma para as ciências sociais. O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, inspirado em Friedrich Nietzsche, buscou descentrar as ‘estruturas’, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, “criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos centrais da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista” (*ibidem*, p. 9).

Mas que sentido, poderíamos pensar, há nesse fatalismo da estrutura? Derrida (2009) nos traz pistas ao questionar o debate estruturalista da “estruturalidade da estrutura”, isto é, a ideia difundida de “centro” que opera por limitar o próprio jogo da estrutura:

[...] toda a história do conceito de estrutura [...] tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua matriz seria a determinação do ser como presença em todos os sentidos desta palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidōs*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia* [essência, existência, substância, sujeito], *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.) (DERRIDA, 2009, p. 280).

Em se tratando de Foucault, por vezes ele se encontrou nesse limiar indecifrável entre processo e estrutura. De fato, pensando sua apropriação no campo da Administração, em estudo realizado por Costa e Vergara (2012), dos 41 artigos publicados nos últimos dez anos nos anais de dois dos mais representativos encontros científicos da academia de administração no Brasil (EnANPAD e EnEO) que referenciavam Michel Foucault, a grande maioria dos estudos não ‘categorizou’ o pensamento foucaultiano adotado. As pesquisadoras concluem que as questões epistemológicas ainda não fazem parte do corpo de preocupações de grande parte dos pesquisadores brasileiros na área de Administração (COSTA; VERGARA, 2012). Em parte, que se possa corroborar com a crítica empreendida pelas autoras, não creio que as ideias de Foucault possam ser ‘categorizadas’, e nesse sentido, a falta de classificação nos artigos pode se revelar como algo positivo em se tratando da abordagem múltipla do pensamento foucaultiano que se expandia incessantemente. Isso fica claro na fala de Deleuze (2008, p. 118), ao mencionar que um pensamento é como ventos que nos impelem, séries aleatórias de rajadas e de abalos: “Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto mar, como diz Leibniz. É eminentemente o caso de Foucault. Seu pensamento não cessa de crescer em dimensões, e nenhuma das dimensões está contida na precedente”.

Ou ainda, pelos escritos de Pierre Bourdieu, contemporâneo e colega de Foucault no Collège de France, no *Le Monde* logo após sua morte precoce:

Nada é mais perigoso que reduzir uma filosofia, principalmente tão sutil, complexa, perversa, a uma fórmula de manual. No entanto eu diria que a obra de Foucault é uma longa exploração da transgressão, da ultrapassagem do limite social, que se liga indissolavelmente ao conhecimento e ao poder. [...] Gostaria de explicar melhor esse pensamento empenhado em conquistar o autodomínio, ou seja, o domínio de sua história, história das categorias de pensamento, história do querer e dos desejos. E também essa preocupação com o rigor, essa recusa do oportunismo no conhecimento como na prática, nas técnicas da vida como nas opções políticas que fazem de Foucault uma figura insubstituível (BOURDIEU *apud* ERIBON, 1990, p. 307).

Em suma, Foucault tinha resistências em ser classificado, pois ou fazê-lo, se veria preso a uma *episteme* que o limitaria de pensar diferente, ou que pudessem pensar de formas múltiplas sobre o seu pensamento. Quando entrevistado já no último mês de vida, em maio de 1984, ele diz: “é verdade que não gosto de me identificar e que me divirto com a diversidade dos julgamentos e das classificações de que fui objeto”. E “como não é possível denunciar sua distração ou seu preconceito, é preciso se contentar em ver, em sua incapacidade de me situar, alguma coisa que tem a ver comigo” (FOUCAULT, 2004, p. 227-228).

De fato, se há alguma invariante, ao longo de todos seus escritos, ela pode ser caracterizada com a noção de problema: tanto problematizando quanto perguntando por que

algo se torna ou é declarado problemático para nós; modificando, assim, “a maneira de problematizar e mudando os próprios problemas, pode-se dizer que a invariante metodológica e temática em Foucault é a própria variação” (VEIGA-NETO, 2009, p. 91), a própria movente constituição múltipla da tripartite ontológica saber/poder/si.

Para fins metodológicos, então, Foucault complementa que sua atitude crítica não decorre, a pretexto de um exame metódico, na recusa de todas as soluções possíveis, com a exceção de uma, que seria a boa. Sua postura é de natureza da “problematização”: ou seja, da elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas” para determinado objeto de estudo. Assim, encontramos razões para questioná-lo, para pensar as relações das diferentes experiências com ele, sem buscar nele o princípio constituinte dessas experiências ou a solução que regulará definitivamente seu destino (FOUCAULT, 2004).

Para Foucault, o pensamento deve ser encarado, não como algo que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido, mas como aquilo que “permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins” (FOUCAULT, 2004, p. 232). Com uma postura metodológica foucaultiana, o que estudamos, o nosso pensamento se constitui na “liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamo-lo como problema” (*ibidem*, p. 232).

Foucault não falou ou problematizou sobre as organizações, o que ele faz hoje para a análise organizacional é uma propositiva de encarar a condução da vida em espaços organizacionais a partir de uma noção processualista. Mas por que devemos tomar distância da noção de estrutura nos Estudos Organizacionais (EO)? Donde vem essa necessidade?

Entendo que em boa parte dos EO, há uma reificação da organização como se ela fosse um ente dotado de racionalidade. A estrutura da organização é algo dado, determinado e tido como real. A organização é personificada como “algo” que faz, que sente, que produz a realidade. Mas isso é possível? Dentro da fluidez da vida, como podemos compreender esta realidade que vivenciamos? Como compreender as diferentes formas de organizar que emergem constantemente em nossa sociedade? Como ver as diferenças se nos centramos em torno da noção estrutural de organização? Tentando responder a estas perguntas:

As possibilidades que se abrem aos estudos organizacionais e as teorias organizacionais, na vivência desta possibilidade são várias. Seguidamente, caímos na armadilha positiva e funcional de pensar a mudança como mudança de “algo”, de entender o movimento como movimento de um “ente”, entre dois pontos e como um hiato entre a estática e a inércia estrutural original. Pensamos em processo como

algo primitivo, de onde buscamos uma evolução, geralmente em direção a um fim, a um propósito. Os estudos organizacionais também são vítimas dessa armadilha: a organização cai na “falácia da centralidade” (CHIA, 1998, p. 66).

A preocupação com a estrutura organizacional esteve presente nos EO, pois, ao longo do tempo, a abordagem mais utilizada para entender as organizações foi através da noção de estrutura, sendo que, por muito tempo, organização e estrutura foram trabalhadas como sinônimos.

Uma alternativa para pensar além desse determinismo estrutural dominante nos EO é considerar o pensamento foucaultiano, enquanto uma abordagem processual da subjetividade centrada nas diferentes modalidades de relação consigo, que nos permite refletir sobre novas possibilidades morfológicas em torno da noção de organização e do ato de organizar (*organizing*).

Certamente, resgatando sua história, se Foucault carrega alguns traços estruturais em seu pensamento, deve-se às duas verdades teóricas hegemônicas em seu tempo de formação intelectual – a fenomenologia humanista e o estruturalismo – que efervesciam no meio acadêmico francês das décadas de 1950 e 1960. Como ele se via mais crítico ao humanismo e à emergência das “ciências humanas”, Foucault se afilia a alguns pressupostos estruturalistas em seus primeiros livros, como em “*As Palavras e as Coisas*” em que chega a dizer: “O homem é invenção do qual a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E, talvez, o fim próximo”. [...] “Pode-se apostar que o homem se dissolverá como um rosto de areia na borda do mar” (FOUCAULT, 2002, p. 398 e p. 536), justificando a morte desse ‘homem’ essencialista, desse sujeito constituinte, com teorizações de cunho estruturalista:

Em todas as épocas, o modo como as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam (até mesmo nas ruas, nas conversas e nos escritos mais cotidianos), inclusive o modo como as pessoas sentem as coisas, o modo como sua sensibilidade reage, toda sua conduta é comandada por uma **estrutura** teórica, um **sistema**, que muda com as idades e as sociedades – mas que está presente em todas as idades e sociedades (FOUCAULT, 1999, p. 315, grifo meu).

Assim, ele conduz sua crítica à formação dos saberes, mencionando que todo o pensamento, toda a prática, toda a fala de uma época são coordenadas, em último caso, por um conjunto pequeno e restrito de ideias fundamentais, os *enunciados*, que podem ser entendidos como matrizes anônimas de toda a inteligência do tempo em que se vive. Logo, os enunciados se situariam numa região entre a teoria e a experiência, e determinando esses dois campos. Tais matrizes enunciativas sofreriam grandes transformações de tempos em tempos e

modificariam toda a configuração de saber, o que faz com que, entre as épocas, diferentes camadas de discursos e práticas se superponham, possibilitando, então uma arqueologia do saber (BRANCO, 2015).

Todavia, as moventes amplidões do pensamento foucaultiano já o instauram um mal-estar com as ideias de sistema e de enunciado da forma como estavam postas em seu livro “*A Arqueologia do Saber*”, de 1969. O filósofo questiona-se sobre a pertinência em considerar os enunciados, “de caráter imaterial e estrutural, sobre os quais inexitem quaisquer parâmetros seguros que certificariam quais eram suas reais influências sobre a multiplicidade das ideias produzidas num determinado momento” (BRANCO, 2015, p. 29). Afinal uma parte pode explicar um todo? Por que realizar tal redução do múltiplo a uma parte? Por que não estudar os discursos em suas vinculações com a multiplicidade das experiências vividas, em todas as suas modalidades, sem se preocupar em obter certos conteúdos prévios ou *a priori*?

As respostas para esses questionamentos vêm já no ano seguinte durante a aula inaugural do ato de posse da cadeira de “História dos Sistemas de Pensamento” no Collège de France, ao assumir a vaga de Jean Hyppolite, um dos principais influentes intelectuais do seu pensamento na época. Nesta aula, intitulada “*Ordem do discurso*”, as ideias de sistema e de enunciado passam a ser substituídas pelas noções de acontecimento e de campos de força, aplicados aos campos discursivos (FOUCAULT, 2012).

Nela, Foucault também indica uma abordagem nada estruturalista; de que os discursos são construídos, proferidos, moldados, organizados a partir de diferentes campos de força, o que significa dizer que eles devem ser considerados em sua multiplicidade histórica e social associados a práticas de poder. Logo, os discursos como acontecimentos, como efeito de relações de força, em que nada existe acima e abaixo do mundo histórico e social que nos cerca dão condições para se pensar uma genealogia, uma análise das relações entre saber e poder (BRANCO, 2015).

Mesmo assim, até “*Vigiar e Punir*”, a tese da analítica do poder de Foucault é de que ele produz a própria individualidade, de uma forma identitária e subjugante: “o que me parece característica da forma de controle atual é o fato de que ele se exerce sobre cada indivíduo: um controle que nos fabrica, impondo-nos uma individualidade, uma identidade” (FOUCAULT, 2000, p. 362), a partir de um poder disciplinar pela qual a individualidade é completamente cerceada e controlada.

A partir de “*História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*” publicado em 1976, Foucault vai rever sua própria noção de poder disciplinar e irá imprimir uma crítica às teorias tradicionais de poder que o veem de forma puramente negativa, como algo que domina,

incute, impõe e restringe. Ele elucidava um caráter positivo do poder, do poder que produz a realidade, que vem de baixo e de inumeráveis lugares, por que se exerce em relações móveis e desiguais, dentro da complexa e densa teia social. Relações estas, então, de poder que se distribuem nos mais diversos pontos, atribuindo lugares desiguais e focos assimétricos de poder, fazendo-se a partir de objetivos e estratégias em conflito, no qual a subjetividade, a condição pessoal, as castas ou as classes dominantes são apenas alguns aspectos de grandes estratégias anônimas que constituem os lances de dados políticos. Enfim, ele nos revela que onde há poder, há resistência (FOUCAULT, 2007, p. 90-91).

Todavia, a oposição entre grupo e poder não é nada simples; nem toda luta levantada pelos grupos sociais é, efetivamente, luta de resistência ao poder. Muitas lutas contestadoras são lutas visando à inclusão ou legitimação na ordem estabelecida: seria o caso das lutas pelo direito à habitação, à saúde, à união entre casais do mesmo sexo, que trazem essas vidas aos olhos do poder, consolidando suas estruturas e auxiliando para o desenvolvimento de suas técnicas de controle das populações; principalmente, quando entram em jogo tecnologias refinadas de controle a partir do saber-poder contemporâneos. Nesse sentido, com relação à aos direitos homossexuais, Foucault afirma que as novas lutas não podem, pois, ter como propósito a liberação do indivíduo em face de um Estado opressivo, visto que é o próprio Estado a matriz de individualização: "O problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que hoje se nos coloca não é o de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos liberar, a nós, do Estado e do tipo de individualização que a ele se vincula" (FOUCAULT, 2014a, p. 128).

É somente nos anos 1980 que Foucault determina com clareza conceitual o que se deve opor ao Estado, em seus propósitos gestores e normalizadores, individualizantes e identificadores. Trata-se precisamente das práticas de si, tomadas em sua dimensão relacional, pois indivíduo e comunidade, seus interesses e seus direitos, opõem-se ao mesmo tempo em que se completam: cumplicidade de contrários (GROS, 2004).

Foucault opõe, conjuntamente, às exigências comunitárias e aos direitos individuais o que ele chama "modos de vida", "artes de existência", ou "técnicas de si". As lutas para o reconhecimento social da homossexualidade são exemplares para esse caso. Os últimos anos de Foucault foram marcados pela sua atração cada vez mais forte pelos Estados Unidos, suas estadias em Berkeley na Califórnia e a descoberta ali de formas relacionais inéditas. Nesse período, os escritos sobre a amizade como modo de vida, consagrados à questão gay, contêm os enunciados marcantes da nova política de Foucault. Neles, ele afirma não limitar-se apenas à reivindicação de uma igualdade jurídica para os homossexuais; ainda menos, de definir a

verdade de uma natureza homossexual. Normalizar a homossexualidade, lutar pelo reconhecimento de uma identidade verdadeira do sujeito homossexual, manter-se na reivindicação de direitos igualitários, tudo isto lhe parece uma maneira de cair na grande malha da instituição. Para ele, a genuína resistência está em outro lugar: na invenção de uma nova ascese, de uma nova ética, de um novo modo de vida homossexual (GROS, 2004).

Foucault tinha muita clareza de que as técnicas de manipulação dos grupos e das populações não são específicas dos regimes autoritários. Em nosso tempo, tais técnicas são praticadas não importa onde, inclusive nos países considerados democráticos. Já na “*História da Sexualidade I*”, ele contesta a tese de que a nossa época é de superação da repressão, e que vivemos em tempos de liberação das sexualidades. Pelo contrário, vivemos em tempos de incitação ao discurso sobre sexualidade que visa, antes de tudo, à regularização, à organização, à medicalização dessa esfera antes negligenciada na vida das pessoas (BRANCO, 2015).

Foucault percebe, a partir de 1978, que em certas condições a força dos indivíduos e dos grupos tem o potencial de contestar os sistemas hegemônicos de poder, seja por modificá-los num lento e tenaz movimento diário, ou abruptamente, num movimento de transformação político-social de caráter revolucionário. Esse é o problema que empolga Foucault em seus últimos anos de vida, passando a estudar o papel das resistências ao poder, em todas as suas dimensões, na trama complexa das relações de poder. Seu interesse passa a ser os combates e as lutas inerentes às relações de poder, e não apenas as grandes articulações institucionais e políticas que formam as grandes estruturas de poder que persistem num largo espaço de tempo (*ibidem*).

Assim, o estudo e a pesquisa nessa perspectiva consiste em um afastamento das explicações de ordem ideológica: é dar conta de como nos tornamos sujeitos de certos discursos, de como certas verdades se tornam naturais, hegemônicas, especificamente de como certas verdades se transformam em verdades para cada sujeito, a partir de práticas mínimas, de enunciados invisíveis, de cotidianas e institucionalizadas regras, normas e códigos. Pesquisar a partir de uma perspectiva foucaultiana denota também, e finalmente, “dar conta de possíveis linhas de fuga, daquilo que escapa aos saberes e aos poderes, por mais bem montados e estruturados que eles se façam aos indivíduos e aos grupos sociais” (FISCHER, 2012, p.112).

De fato, a consideração da ficção para a pesquisa e a produção de conhecimento é que o fictício não está nunca nas coisas nem nos homens a serem estudados, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: “encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta

dissimulação lá onde nós estamos. A ficção consiste, portanto, não em mostrar o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível” (FOUCAULT, 2009, p. 225). Em outras palavras, Foucault quer salientar o quanto o ‘já dito’, o dado, o objeto natural, o dizível em determinado espaço-tempo histórico nos cega cintilando fortemente com seu regime de visibilidade, com aquilo o qual conseguimos ver e, então, sobre o qual podemos falar.

Essa postura teórico-metodológica nos permite questionar se vidas submetidas ao discurso são efetivamente necessárias, ao passo que seu desaparecimento inviabilizaria a organização. Se, de fato, vivemos em uma sociedade que promove relações assimétricas entre seus cidadãos, é porque das mais minúsculas práticas visibilizadas relações desiguais e focos assimétricos de poder se engendram, de mãe para filha, de vizinho para vizinho, de gestor para funcionário, de governante para governado. Logo, para pensarmos em alternativas à vida em sociedades e em organizações, precisamos considerar as resistências ao saber-poder que visam à defesa das liberdades individuais e coletivas, não importando em que época e em que lugar.

A tarefa filosófica de Foucault é propositiva e consiste em lançar as bases teóricas e metodológicas para se fazer novos modos de investigação do passado histórico e do próprio presente. Como o filósofo faz questão de repetir, ao longo de seus escritos, sua questão maior é o presente:

Que o que eu faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, principalmente na medida em que, pelo menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos. **Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos.** Esse trabalho de escavação sob os nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido eu posso me declarar filósofo (FOUCAULT, 2014b, p. 34, grifo meu).

A propósito dessa função do diagnóstico sobre o que é a atualidade, Foucault analisa que ela não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de vulnerabilidade da atualidade, “em conseguir apreender por onde e como isso que existe hoje poderia ser feito de acordo com essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível” (FOUCAULT, 2000, p. 325), para além dos estados de dominação. Aqui se evidencia a noção foucaultiana de poder que não se confunde com um estado de dominação onde não haveria espaço para liberdade. Segundo ele, quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, "a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer

reversibilidade do movimento, por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares, estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação” (FOUCAULT, 2004, p. 266). Assim, podemos entender que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas.

De fato, são as relações de poder, que são múltiplas e têm diferentes formas, que podem atuar nas relações familiares, no interior de uma instituição ou em uma administração, entre uma classe dominante e uma dominada, relações de poder que possuem formas que lhes são comuns. Foucault esclarece que se estuda essas relações de poder, não é visando alguma teoria do poder, mas, na medida em que problematiza sobre como estão ligados entre si a reflexividade do sujeito e o discurso da verdade, ou seja, se sua questão norteadora foi entender, como o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo, parecia-lhe que as relações de poder são um dos elementos determinantes nessa relação. Dessa forma, o poder não lhe interessava como questão isolada e se, foi levado a falar da questão do poder, é na medida em que a análise política que era feita dos fenômenos do poder não lhe parecia ser capaz de dar conta desses fenômenos mais sutis e mais detalhados ao colocar a questão do dizer verdadeiro sobre si mesmo.

Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre outros. [...] eu não fazia uma teoria do poder, eu fazia história, em um momento dado, da maneira pela qual foram estabelecidos a **reflexividade de si** sobre si e o discurso da verdade a ela ligado (FOUCAULT, 2000, p. 327, grifo meu).

Essas são as dimensões ampliadas no pensamento de Foucault ao final de sua vida, observando que há pontos no diagrama de poder que oferecem resistência, que dobram o poder, escapando, em parte, do processo de docilização. Há uma luta, então, uma tensão entre forças, de um lado o indivíduo que quer dar vazão ao seu desejo vivendo a sua maneira, do outro, uma série de dispositivos que tentam dobrar os indivíduos e controlar sua subjetividade e seu desejo (DELEUZE, 2013). Assim, alguns indivíduos conseguem, não menos que parcialmente, escapar das malhas assimétricas que constituem a diagramação social, pois, para Foucault, é impossível viver sem relações de poder, mas é possível aos indivíduos decidir como viver em relação a si mesmos e aos outros, levando assim a uma estetização da ética, enquanto um processo de criação e construção de técnicas singulares, em que o sujeito administre sua própria liberdade (HERMANN, 2005).

Dessa forma, o sujeito é compreendido por Foucault como um “eu” ético em relação consigo mesmo, entendido como transformável, como modificável: é um sujeito que se

constrói, que se dá regras de existência e conduta (GROS, 2008). A ética consiste, para Foucault, no direcionamento da própria subjetividade reflexiva para si visando formas de se reinventar, de se elaborar a própria vida.

Portanto, o pensamento foucaultiano se aproxima mais da corrente pós-estruturalista, pois também prega o fim na dicotomia sujeito-objeto. Sendo a subjetividade descentrada e pulverizada, o sujeito não tem essência ou origem, pois, ao invés de ser origem, sua subjetividade está mergulhada em um duplo movimento de produção e efeito. O sujeito somente pode constituir-se eticamente quando há possibilidade de emergência de novas formas existenciais, denominado por Foucault de práticas de liberdade (SOUZA; SOUZA; SILVA, 2013). Assim, também não há dicotomia entre ética e estética.

Nessa perspectiva, uma existência ético-estética do sujeito organizacional é uma relação para consigo mesmo e para com os outros, isto é, uma configuração de múltiplas séries de práticas de relação a si e aos outros. Não se trata de um sujeito capaz de se libertar por intermédio de qualquer espécie de vontade universal ou soberana, autoconsciência racional ou liberdade emancipadora essencial. Para Foucault, o cuidado de si, entendido como uma inquietude² de si – enquanto ação de reflexividade contínua e constante que nos conduz –, reverbera em formas de criação necessariamente sociais e políticas que apontam ao exterior, que refletem, principalmente, a vida de cada um de nós em relação a outras vidas, denotando nesse incessante jogo relacional nossa eticidade.

É nesse sentido que a ética e a estética tornam-se uma só; seu entrelaçamento configura uma nova condição ética, diferente daquela racional e universal, mas uma ética estetizada, na qual o projeto de uma vida ética toma-se um exercício de viver esteticamente. De fato, uma existência ético-estética é uma atitude crítica diante da tentativa de se fundamentar uma orientação normativa universal. Logo, ela busca não mais o que fundamenta, mas como o sujeito se constitui eticamente pelas suas próprias ações. Ao perguntar pelo como, a ética se defronta com uma variabilidade de modos de ser, um amplo espectro de possibilidades (HERMANN, 2005).

A existência dessa ampla variedade de modos de vida nos deixa inquietos com uma definição de essência da natureza humana, da qual fosse possível indicar um modo de vida mais correto ou ideal. É a impossibilidade de sustentar essa natureza humana a-histórica que nos conduz à “inserção do estético para a vida ética, porque o estético dá acolhimento àquilo

² *Le souci de soi*, terceiro volume da História da Sexualidade em Foucault, foi traduzido para o português como “cuidado de si”, mas teve em espanhol a tradução de “*inquietud de sí*”.

que escapa à universalização, à hegemonia do conceito, e traz novos e profundos questionamentos para uma práxis ética racionalizada” (HERMANN, 2005, p. 70).

Portanto, não se trata de libertar o sujeito organizacional da razão para aprisioná-lo pela estética. Trata-se de se redimensionar o caráter estético da vida ética, apagado das vias do pensamento moderno a partir dos desdobramentos do saber científico. Certamente, essa é uma das principais críticas que Nietzsche desenvolve em *O Nascimento da Tragédia* ao afirmar que o saber científico, o entendimento e a racionalidade são motivos de uma profunda desconfiança, pois abafam a vida com seus impulsos e paixões, dando prioridade ao argumento, à dialética, à clareza apolínea. Disso resulta o empobrecimento cultural, que estimula o desenvolvimento do saber e do conhecimento, em detrimento do viver com valores estéticos, com vontade de potência positiva, de dizer sim à vida. Assim, Nietzsche associa a dialética ao pensamento moderno: que tudo quer unificar. A dialética é antiestética, já que busca a verdade única, contra o erro que é múltiplo (NIETZSCHE, 2007, p. 95).

Para ele, a dialética, desde Platão, vem sendo usada para suprimir o mundo sensível em favor do inteligível. Contra isso, Nietzsche vai dirimir o valor da verdade e do conhecimento para dar lugar à arte, o que o leva a afirmar que somente “como fenômeno estético a existência e o mundo podem ser justificados” (NIETZSCHE, 2007, p. 47). A ênfase da crítica nietzschiana não é para extinguir as verdades ou as formas de pensamento, mas de negar aquelas que visam conservar e manter uma única condição de existência válida ou correta. Assim, o que Nietzsche faz é considerar todo o projeto de realidade, verdade e ética como estéticas. O homem, situado historicamente e indeterminado, conduz sua vida esteticamente.

Essa é a herança nietzschiana no pensamento foucaultiano, que considera a ética de forma móvel e mutável, portanto, independente de um fundamento racional, como aparece nas éticas modernas, que trazem regularidades à ação e condicionam o homem a uma existência-padrão, normatizada pelo próprio ato de viver repetidamente com base nos mesmos valores morais que se tornam inquestionáveis, pois que universais, aprisionando-o às verdades hegemônicas dos saberes de sua época e do poder que suas racionalidades visam subjetivar. Diferente dessa ética, a estética da existência é uma defesa irrestrita da liberdade e da auto-imaginação. Ela não é uma análise racional-sistemática dos fundamentos da liberdade, por isso não tem como enclausurar o indivíduo a uma única existência estética, pois não busca legitimar uma unidade estético-essencial do viver. Pelo contrário, a estética da existência se amalgama na ética para defender a liberdade enquanto prática: práticas de liberdade que

conduzem a vida ético-estética, circunscritas àquilo que é historicamente possível em uma época.

De fato, a existência ético-estética se caracteriza, segundo Lancersos (2001 *apud* HERMANN, 2005), por ser crítica e por propor uma forma de experimentação. Pensando essa condição existencial nas organizações, podemos considerar que ela é crítica ao reconhecer que os limites de saber e dispositivos de poder, sob os quais se situam a experiência do sujeito organizacional, não são imutáveis e sua própria experiência histórica aponta que os modos de organizar mudam e se alteram com o tempo. A escolha reflexiva pelo estilo de vida, ou seja, o trabalho contínuo de criação sobre a própria conduta tem o papel de questionar o sistema vigente de relações. Essa existência ético-estética também concede uma condição de experimentação, porque se submete à prova constantemente, estabelecendo os limites impostos à experiência como a própria condição de sujeito que tais limites conferem ao período em que se vive.

Dessa forma, a estetização da ética em Foucault se radicaliza, como em Nietzsche, para inventar o si mesmo, permitindo uma relação mais flexível e reversível em relação às regras de conduta e deixando um espaço aberto para a imaginação criativa que permitem considerar uma atitude experimental capaz de produzir uma transformação a partir dos limites e situações contingenciais que nos são impostos (HERMANN, 2005). Assim, o sujeito ético-estético nas organizações pode resultar da criação e da liberdade de pensar sua vida como uma obra de arte. Isso significa uma afirmação em favor da pluralidade e da multiplicidade dos modos de vida que caracterizam nossa realidade contemporânea.

Referências

BRANCO, Guilherme Castelo. **Michel Foucault: filosofia e biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHIA, Robert. **In the realm of organization: essays for Robert Cooper**. London: Routledge, 1998.

COSTA, Alessandra S. M.; VERGARA, Sylvia C. Estruturalista, pós-estruturalista ou pós-moderno? Apropriações do pensamento de Michel Foucault por pesquisadores da área de administração no Brasil. **Gestão e Sociedade**, v. 6, n. 13, p. 69-89, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense. 2013.

DELEUZE, Gilles. Michel Foucault. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

- DERRIDA, Jacques. **A escrita e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2004.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências, história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV. Estratégia poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IX. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos X. Filosofia, diagnóstico do presente e verdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (Orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica. 2008.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HERMANN, Nadja. **Ética e estética**: a relação quase esquecida. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MAYRINK, Viviane; PATRUS, Roberto. Revisão sistemática de literatura: as construções teóricas de Michel Foucault no desenvolvimento de estudos na seara da gestão de pessoas. In: ENCONTRO NACIONAL DE GESTÃO DE PESSOAS, 2015, 5. **Anais...** Salvador: ANPAD, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SOUZA, Eloisio M.; SOUZA, Susane P.; SILVA, Alfredo R. L. O pós-estruturalismo e os estudos críticos de gestão: da busca pela emancipação à constituição do sujeito. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 17, n. 2, p. 198-217, 2013.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VEIGA-NETO, Alfredo. Teoria e método em Michel Foucault (im)possibilidades. **Cadernos de Educação**, v. 34, p. 83-94, setembro/dezembro 2009.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: UNB, 2008.