

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

**A liberdade como alternativa ética nos Estudos Organizacionais**

Felipe Amaral Borges

Orientação: Prof. Dr. Ariston Azevêdo

Porto Alegre  
2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO  
PROGRAMDA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

**A liberdade como alternativa ética nos Estudos Organizacionais**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Administração na área de Estudos Organizacionais.

Felipe Amaral Borges

Orientador: Prof. Dr. Ariston Azevêdo

Porto Alegre  
2018

### CIP - Catalogação na Publicação

Borges, Felipe Amaral

A liberdade como alternativa ética nos Estudos  
Organizacionais / Felipe Amaral Borges. -- 2018.  
148 f.

Orientador: Ariston Azevedo.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Escola de Administração, Programa de  
Pós-Graduação em Administração, Porto Alegre, BR-RS,  
2018.

1. subjetividade. 2. ética. 3. fascismo. 4.  
estudos organizacionais. I. Azevedo, Ariston,  
orient. II. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO  
PROGRAMDA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

Esta Tese de Doutorado foi julgada adequada à aprovação

---

Prof. Dr. Luiz Alex Saraiva  
Avaliador Externo

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kettle Duarte Paes  
Avaliador Externo

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rosimeri Carvalho da Silva  
Avaliadora Interno

---

Prof. Dr. Ariston Azevedo  
Orientador  
Presidente da Banca

*Eu tenho um ermo enorme dentro do olho.  
Por motivo do ermo não fui um menino peralta.  
Agora tenho saudade do que não fui.  
Acho que o que faço agora é o que não pude fazer na infância.*

*Manoel de Barros*

*Esta tese é dedicada ao prof. Ariston Azevêdo,  
de cuja orientação para a liberdade  
dependeu integralmente o sucesso deste trabalho.*

## AGRADECIMENTOS

*Há sempre muitas pessoas a quem agradecer ao realizar um trabalho como este. Tenho dito, sempre, que o trabalho não poderia ter sido realizado, não fosse a relação travada com o prof. Ariston Azevêdo. Somente com total respeito e liberdade que tive, com direito a longos meses em silêncio e uma grande confiança em embarcar comigo sem que eu conseguisse deixar claro onde iria chegar, pude aportar aqui. Obrigado, Ariston.*

*À prof<sup>a</sup> Rosimeri, meu agradecimento pelo respeito e pela confiança demonstrados na ocasião da defesa. Pelas palavras elogiosas, pelo cuidado e pela franqueza. Ao prof. Luiz Alex, obrigado pela generosidade e pela confiança sempre demonstrados. À prof<sup>a</sup> Kettle, obrigado pela parceria em tantas reflexões, tantos exercícios na busca por um mundo ético e pela prática da liberdade.*

*Muitos amigos também estão presentes na escritura deste trabalho, conectados rizomaticamente, entre aqui e ali, cada qual em sua singularidade. Vanessa, Rodrigo, Igor, Guillermo, Guilherme, obrigado pelos resumos de aula e pelas gargalhadas fora delas. Lucas, grande parceiro, obrigado por toda a conversa, por todo o aprendizado, pelo cuidado e pela coragem de arriscar. Aprendo muito, o tempo todo, contigo. Patrícia, obrigado pelos almoços e pelas tardes de sol em sequência, pelas experiências que tivemos juntos, pelas viagens e pelo extremo respeito à minha subjetividade. Luciana, amiga de tantos anos, quantas vezes me ouviste falar desta tese, sem que tenhas, necessariamente, o menor interesse por ela? Só isso seria digno de gratidão. Mas nossa história é mais do que isso, e te agradeço por toda ela.*

*Eloise, te agradeço outra vez pela confiança e pela coragem, pelas lições de rigor (mesmo quando prefiro fugir dele), e te agradeço muito pelas conversas sob o sol de Buenos Aires em que recobrei as forças para chegar ao final deste intento.*

*A vocês todos, minha sincera gratidão.*

*Ao Diego, que alheio a tudo isso, resolveu, como a mais expressiva manifestação de liberdade, instalar-se na minha vida. Muito obrigado. Pela força que me emprestas a cada dia, pela coragem que alimentas em mim, pela verdade que manifestas a todo tempo, pela admiração - que eu não mereço - mas que tanto me faz bem. Obrigado por partilhares comigo da relação com a tese, com todos estes nomes que estão aqui dispostos - nos agradecimentos ou no corpo do texto - , mas, sobretudo, pela forma como andamos pelo mundo.*

*A vida ao teu lado é uma vida bela.*

## RESUMO

Este trabalho coloca questões que não são correntes nos Estudos Organizacionais (EOs). Propõe pensar a constituição do sujeito, sua relação com a ideia do governo de uns sobre os outros e como tornar a vida mais bela. Para isso, invoco o pensamento filosófico de Michel Foucault para auxiliar na mirada sobre o campo, problematizando a subjetividade, a constituição do sujeito na modernidade. Lanço mão da noção foucaultiana de governamentalidade, a forma como uns exercem o governo sobre os outros, colocando em questão a forma como as subjetividades se constituem nesse jogo. A forma que a vida assume, configura o seu *êthos* e, constituir-se eticamente exige um *êthos* belo, uma vida a se admirar, a tomar como exemplo. Por certo que, para que o indivíduo possa dar forma a sua vida, fazendo-a corresponder à sua verdade de sujeito, necessita, ele, exercer a liberdade. Daí afirmar que a liberdade seja condição ontológica para uma vida ética, e que seu impedimento se constitua em uma prática fascista. Proponho pensar isso em relação com o papel do intelectual como um agente envolvido na constituição de sujeitos, um indivíduo na condição de exercer um governo. Por isso, parto da ideia de que a subjetividade nos Estudos Organizacionais está relacionada a uma noção de conhecimento e verdade que implicam uma conduta ética enquanto prática da liberdade para sugerir que se problematize, que se coloque em questão, a prática intelectual. Considerando as formas de subjetivação descritas por Michel Foucault, sugiro refletir sobre como elas se apresentam nos Estudos Organizacionais e quais as implicações disso para o exercício da liberdade por parte dos sujeitos. Ao desenvolver o trabalho na forma de um ensaio, assumo não oferecer as respostas tranquilizadoras, porquanto me comprometo a fornecer subsídios pelos quais podemos considerar, analisar, cuidar, enfim, de nós mesmos como produtores e reprodutores de relações de subjetivação.

**Palavras-chave:** subjetividade; ética; fascismo; estudos organizacionais.



## ABSTRACT

This thesis poses questions that are not common in Organizational Studies (OS). It proposes to think about the constitution of the subject, its relation to the idea of the government of someone over the others and how to make life more beautiful. For this, I invoke the philosophical thought of Michel Foucault to help in the field look, problematizing the subjectivity, the constitution of the subject in modernity. I use Foucault's notion of governmentality, the mode as someone govern others, calling into question how are constituted the subjectivities in this game. The form that life assumes molds its ethos, and to be ethically constituted demands a beautiful life, a life to be admired, to be taken as an example. Of course, in order for the individual to mold his life by making it correspond to his truth as subject, he needs to practice freedom. Therefore, to affirm that freedom is an ontological condition for an ethical life. I propose to think this in relation to the role of the intellectual as an agent involved in the constitution of subjects, an individual in the condition of exercising a government. Therefore, I start from the idea that the subjectivity in Organizational Studies is related to a notion of knowledge and truth that imply an ethical behavior as a practice of freedom to suggest that the intellectual practice be problematized. Considering the forms of subjectivation described by Michel Foucault, I suggest reflecting on how they present themselves in Organizational Studies and what the implications are for the exercise of freedom by the subjects. In developing the work as an essay, I assume that I do not offer the reassuring answers because I commit myself to provide subsidies by which we can consider, analyze, and ultimately take care of ourselves as producers and reproducers of subjectivation relations.

**Keywords:** subjectivity; ethic; fascism; organizational studies.

## SUMÁRIO

PRÓLOGO: .....	7
PARA INTRODUIR A GENEALOGIA DA ÉTICA DE MICHEL FOUCAULT .....	16
GOVERNAMENTALIDADE: DO PODER À SUJEIÇÃO .....	20
O CUIDADO DE SI E A <i>PARRHESÍA</i> .....	36
De uma arte de viver ( <i>tékhnē tou bíou</i> ) a um imperativo moral.....	50
D'A Verdade à Verdade de Si.....	59
OS CÍNICOS E A CORAGEM DA VERDADE .....	63
O ANTI-ÉDIPO: INTRODUÇÃO À VIDA NÃO FASCISTA .....	80
LINGUAGEM E VERDADE COMO FECHAMENTO .....	84
SOBRE OS VAGA-LUMES.....	99
ESTUDOS ORGANIZACIONAIS: FECHAMENTOS NA HEGEMONIA E NA CRÍTICA.....	105
UMA PRIMEIRA ABERTURA .....	120
ENCERRAMENTO: UMA NOVA ABERTURA .....	128

**PRÓLOGO:  
A SITUAÇÃO DESTE TRABALHO NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS**

*Prepare o seu coração  
Pras coisas que eu vou contar*

Este trabalho coloca questões que não são correntes nos Estudos Organizacionais (EOs). Propõe pensar a constituição do sujeito, sua relação com a ideia do governo de uns sobre os outros e como tornar a vida mais bela. Desde que li pela primeira vez, sempre me pareceu muito adequada a máxima de Omar Aktouf (1996, p. 20): “o mundo jamais esteve assim tão abarrotado de bacharéis em administração e jamais esteve assim tão mal administrado.” Uma reflexão semelhante me ensejou a investigação no interior dos Estudos Organizacionais. Muito se tem falado sobre mudanças nas organizações, sobre as relações no interior das organizações, sobre as novas formas que assumem as organizações, mas pouco destaque se tem para uma reflexão sobre os próprios sujeitos que fazem os Estudos Organizacionais. Não se vê colocada a questão sobre como tornar mais bela a vida. A reflexão ensejada por Aktouf situa-se, mais ou menos precisamente, no tanto que analisamos, interpretamos, compreendemos a vida nas/das organizações para onde lançamos nossos olhares e tão pouco sabemos sobre nós. As relações, os jogos de poder, os pressupostos da organização são explorados quando se situam distantes de nós, não fazemos a mesma abordagem sobre nossa vida cotidiana. Uma agenda como esta poderia dar tema a uma vida de pesquisador, de modo que situei a minha mirada para uma questão pontual: como está constituído o sujeito no campo dos Estudos Organizacionais?

Surgem, então, previamente ao estudo propriamente dito, duas outras questões relacionadas entre si. Uma delas sugere que não seja do interesse dos pesquisadores da área analisar a questão do sujeito porque este tema está fora do escopo do campo. Talvez seja tema da psicologia, da filosofia, da sociologia. Justamente o que seja este campo, quais seus os temas de estudo, constituem, então, a outra questão.

Já em 1999, no “clássico” *Handbook de Estudos Organizacionais*, este tema é posto em discussão. Michael Reed identifica os EOs como um campo historicamente contestado. De acordo com o autor, qualquer debate teórico ou reconstrução histórica referente aos estudos organizacionais são uma interpretação controversa e contestada que como tal, sempre poderá ser refutada. Portanto, para Reed (1999), a teorização sobre a organização é um campo de conflitos históricos em que diferentes abordagens lutam por reconhecimento e aceitação. O que me faz considerar que não seja tão clara assim a definição sobre um assunto pertinente ou não ao campo. Ademais, sugere que aqueles temas que hoje fazem parte do escopo do campo possam, eventualmente, não serem “orgânicos”, tendo sido introduzidos a partir do interesse dos pesquisadores.

Mesmo Stewart Clegg (1999), longe de ser um progressista, destaca o papel relevante da mudança no pensamento social por meio do que denomina “pós-modernismo”. Ele aponta que o objeto principal de crítica dos “pós-modernistas” foi o marxismo e sua “narrativa-mestre” fundamentada na luta de classes. Reconhece, ainda, o papel que a ideia de estudos organizacionais compostos por alternativas paralelas de explicação da realidade social teve nos debates dos anos 80, após a publicação de *Sociological paradigms and organizational analysis* (BURREL e MORGAN, 1979). Para ele, contudo, os paradigmas figuram como nichos em que os pesquisadores que ele chama de “alternativos” podem trabalhar, sem ter que prestar contas aos funcionalistas, habitantes de outro paradigma.

Clegg (1990, 1999) entretanto, reconhece um mundo em plena transformação para o qual a diversidade de explicações pode ser proveitosa, incluindo-se abordagens que desafiam o funcionalismo e se caracterizam como “contra” ciência (MARS DEN e TOWNLEY, 1999). Além disso, reconhece o esforço de teóricos no estabelecimento de um diálogo supra-paradigmático (CLEGG, 1999; 1990).

Contudo, no momento em que o debate se aquece, há posições mais ortodoxas, defendendo uma definição única e totalizante dos estudos organizacionais, como aquela colocada por Lex Donaldson (1985; 1888). A luta, conforme ele mesmo definiu, era em favor da “defesa da teoria organizacional”.

A Teoria Institucional confere grande importância ao conceito de campo organizacional, a partir da qual se poderia extrair uma definição do que seja o “campo

dos estudos organizacionais”. Todavia, Vieira e Carvalho (2003) discutem, justamente, as limitações da Teoria Institucional na compreensão do conceito de campo. Adiante, Carvalho, Vieira e Goulart (2012) reconhecem o conservadorismo representado pela Teoria Institucional.

Clóvis L. Machado-da-Silva e seus colaboradores (MACHADO-DA-SILVA, GUARIDO FILHO e ROSSONI, 2006), oferecem, ao menos, “*Seis Diferentes Leituras*”, ao discutir os campos organizacionais. Definem, primeiramente, que o conceito de campo parte de uma noção de estruturação, e que as relações entre “organizações” e “outros atores sociais” mais do que representarem uma estrutura resultante das suas atividades, definem e delimitam as suas ações. Além disso, incorpora uma lógica recursiva na compreensão da relação entre agência e estrutura. Os autores ainda apontam para o risco do que chamam de “imprudências epistemológicas e teóricas favorecedoras”, quais sejam:

- A **ontologização** do campo, como realidade de fato e completa, o que chama de realismo radical;
- A **reificação** do campo, que atribui a ele uma existência independente;
- O **voluntarismo** que toma o campo como produto exclusivo da ação humana;
- O **funcionalismo**, entendendo que o campo resulta de necessidades funcionais dos atores sociais;
- O **normativismo**, considerando o campo como uma representação social da realidade capaz de impor parâmetros para a ação.

Por fim, apresentam seis perspectivas teóricas diferentes para a compressão dos campos organizacionais. Partem de uma interpretação como “a totalidade dos atores relevantes” até “uma rede estruturada de relacionamentos”, passando por arenas de disputas, espaços de diálogos, poder e conflito (MACHADO-DA-SILVA, GUARIDO FILHO e ROSSONI, 2006).

Os objetivos que esta tese possa ter passam muito longe de compreender a noção de campo organizacional, seja da Teoria Institucional, seja da perspectiva bourdiesiana, pautada pelo *habitus* ou por um monopólio da competência científica. Aqui, prefiro acompanhar Sueli Goulart (2018) na colocação dos problemas, embora

não a acompanhe, de todo, nas soluções propostas: “quais são as barreiras ou os limites estabelecidos para a área sobre determinados temas? Quem as constrói? Por quê? A que e a quem servem estas delimitações?” (pp. 283-284).

Ao lembrarmos das ideias presentes na Europa após a Segunda Grande Guerra, podemos identificar a percepção por parte dos pensadores, com destaque para os franceses e alemães, da fragilização desta noção monolítica de grupo. Uma nação, uma língua, uma religião. Todos estes não eram aspectos suficientes para, naquele momento, de um lado incluí-los em uma definição qualquer, e de outro, excluir os demais. O fortalecimento das ideias unificadoras, do estado-nação, das identidades, havia produzido a guerra e a morte. Como olhar para *um alemão?*, se pergunta *o francês* Sartre.

Michel Serres faz uma demonstração da insuficiência das estratificações de grupo, contada por Scarlet Marton (2012). Diz ele que, olhando por sua carteira de identidade, seu *nome* é Michel, o que o faz membro de um grupo de todos os que se chamam Michel, e também Miguel, Michael. Também faz parte de um grupo de pessoas nascidas na França, os franceses. É homem, com (à época) mais de cinquenta anos, o que o insere nestes grupos específicos. Contudo, nenhuma destas características é capaz de representá-lo, ou a qualquer um dos demais membros de um destes hipotéticos grupos. Ou ainda, produzir uma adesão imediata ao grupo, como que por uma *natureza* comum. Os grupos, campos, espaços, são, assim, sempre delimitações exteriores.

Assim, percebo o agrupamento em torno de noções mais ou menos comuns, temas e interesses de trabalho, objetos de estudo, entre outros aspectos, como elementos agregadores de um certo estrato da teoria, a que chamar Estudos Organizacionais e em torno do qual se funda uma fronteira que delimita o espaço em relação a outros campos de conhecimento.

A fronteira é este muro que se deve guardar e respeitar, dado o medo do que exista para além dela. O limiar, contudo, é uma zona nebulosa, instável, que atrai pelo que promete e onde Walter Benjamin diz que se pode praticar uma “ciência das passagens, dos limiares”. Isto é, uma ciência que abra espaço para atingirmos uma nova posição, uma mudança, uma flutuação. A fronteira é uma linha de barragem,

enquanto o limiar uma linha (ampla, larga) de passagens múltiplas. A fronteira é um lugar burocrático, enquanto o limiar é um espaço em que fervilha a imaginação. “O limiar, todos os limiares, se transformam assim em lugares de vida e de pensamento escrito, enquanto a fronteira acabaria por ser, para Benjamin, lugar de morte” (BARRENTO, 2012. p. 47).

Posicionar-me no limiar permite a entrada e a saída, *laissez passer* entre [o que a ciência régia determina como] dentro e fora, contrabandeando ideias daqui e dali de modo a – numa metáfora biológica – “enriquecer o material genético” deste corpo de saberes. Nomadicamente, praticar a miscigenação, mistura criticada tanto pelos nazifascistas do século passado como pelos conservadores de extrema direita do presente ou ainda, pelos que se alinham à perspectiva da incomensurabilidade epistemológica. É por isso que, ao longo do texto, haverá exposições de como o fascista não é mais o ditador europeu de bigode, mas o fascista, agora, senta ao lado. Mais ainda, reside em nós quando pretendemos esta ou aquela reserva de direito, esta ou aquela autorização para alguém falar.

Para dizer de outro modo, este trabalho se insere nos Estudos Organizacionais como uma escrita menor. O adjetivo “menor” não está para qualificar certos escritos, “mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida). [...] escrever como um judeu tcheco escreve em alemão” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 39). Uma escrita menor é aquela que escreve a voz da minoria, que desterritorializa a língua, como Kafka fez com o alemão. Aos judeus de Praga lhes era negado o acesso a escrita, a literatura lhes era impossível. Mas era impossível não escrever, impossível escrever em alemão, impossível escrever de outro modo. Não é como falar uma outra língua que não a sua, como aprendizado, é ser estrangeiro em sua própria língua. Ser bilíngue mesmo em uma única língua, operando uma língua menor dentro de nossa língua, fazendo de nossa própria língua um uso menor. “O multilíngüismo [sic] não é apenas a posse de vários sistemas, sendo cada um homogêneo em si mesmo; é, antes de tudo, a linha de fuga ou de variação que afeta cada sistema impedindo-o de ser homogêneo” (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 4-5).

É praticando o multilinguismo, sendo estrangeiro nos Estudos Organizacionais como quem é estrangeiro em sua própria língua, que invoco o pensamento filosófico para auxiliar na mirada sobre o campo. Michel Foucault convida a problematizarmos a subjetividade, a constituição do sujeito na modernidade. Para tanto, ele desenvolve a noção de governamentalidade, a forma como uns exercem o governo sobre os outros e coloca em questão a forma como as subjetividades se constituem nesse jogo (FOUCAULT, 2014a). Ao olhar para os antigos, Foucault percebe que era uma preocupação constante o trabalho de fazer da sua vida uma obra bela por meio da correspondência entre a sua existência e a verdade (FOUCAULT, 2010a). A forma que a vida assume, para os gregos, configurava o seu *êthos* e, constituir-se eticamente exigia um *êthos* belo, uma vida a se admirar, a tomar como exemplo. Por certo que, para que o indivíduo possa dar forma a sua vida, fazendo-a corresponder à sua verdade de sujeito, necessita, ele, exercer a liberdade. Daí afirmar que **a liberdade seja condição ontológica para uma vida ética.**

Isso se conecta a outra questão colocada pelo francês e que trata do papel do intelectual como um agente envolvido na constituição de sujeitos, um indivíduo na condição de exercer um governo. Por isso, parto da ideia de que **a subjetividade nos Estudos Organizacionais está relacionada a uma noção de conhecimento e verdade que implicam uma conduta ética enquanto prática da liberdade** para sugerir que se problematize, que se coloque em questão, a prática intelectual.

Não se trata de proceder a uma analítica do poder nos EOs mas, considerando as formas de subjetivação descritas por Michel Foucault, refletir sobre como elas se refletem nos Estudos Organizacionais e quais as implicações disso para o exercício da liberdade por parte dos sujeitos. Ao desenvolver o trabalho na forma de um ensaio, assumo não oferecer as respostas tranquilizadoras, porquanto me comprometo a fornecer subsídios pelos quais podemos considerar, analisar, cuidar, enfim, de nós mesmos como produtores e reprodutores de relações de subjetivação.

Por isso, sugiro *pensar a subjetivação com Michel Foucault* e, para tanto, reconstruo o caminho do pensamento do filósofo em torno da problemática do sujeito. Os seus últimos cursos no *Collège de France*, cujas temáticas foram publicadas em *A História da Sexualidade*, e deram origem a publicações na forma de livros, tratam de



uma abordagem e uma questão que não estão trabalhadas nos Estudos Organizacionais. Os pesquisadores dos EOs já tomaram Foucault como um teórico do discurso e um teórico do poder. Contudo, ele próprio esclarece que a questão do poder ficou mais bem colocada nos termos da subjetivação. Para além de interditos e negações, diz ele, produzimos, desde a antiguidade, indivíduos sujeitados, governados. Dada esta pouca familiaridade do campo com estes últimos trabalhos de Michel Foucault, considere relevante reproduzir, para além dos conceitos mais ou menos acabados, o processo que levou à sua construção. Assim, naquela seção, temos o desenvolvimento da noção de sujeito no cristianismo, de como os indivíduos cuidavam de si na direção de uma existência bela na antiguidade, como isso se relaciona ao platonismo enquanto forma de compreensão do sujeito e da verdade e, por fim, com os cínicos representam um rompimento com formas tradicionais de dizer a verdade. Embora a preferência tenha se dado pelo uso do texto de Michel Foucault diretamente para construir a trajetória, seus comentadores são integrados pontualmente por alguma consideração relevante, aplicação ilustrativa ou esclarecimentos. Dentre eles, Frèdèric Gros merece destaque por ter descrito a *Situação do Curso* em cada uma das publicações das últimas aulas de Foucault.

À questão do sujeito, está relacionada a noção de *bíos*, enquanto a forma de vida específica dos seres humanos e que merece ser cultivada. Nos campos de concentração nazista, os indivíduos foram impedidos de constituir o *bíos*, tendo sua existência reduzida à vida-nua, *zoé* (AGAMBEN, 2015). Esta é uma das linhas que nos leva à outra parte do trabalho, em que o convite é a se *pensar o fascismo com Gilles Deleuze*. Nesta seção, as considerações sobre *O Anti-Édipo* como introdução à vida não fascista fornecem um cerne ao qual se juntam Agamben, Pasolini, dentre outros pensadores que nos ajudam a perceber o fascismo insidioso, discreto e presente em nossos dias.

Ao final, à guisa de conclusão, me limito a oferecer sinais, inspirações para se pensar, lutar e trabalhar contra os fechamentos, *pistas para pensar a abertura*. Busquei construir as linhas que conectam os diferentes pensamentos nas partes anteriores do trabalho, ao mesmo tempo em que aponto os espaços por onde o intelectual dos Estudos Organizacionais pode pensar a prática, a ética e a liberdade. Muito menos do

que uma receita, se trata de um convite. Cada possibilidade de saída, cada fuga ao fascismo, cada revoada de vaga-lumes, deve ser tomada como um convite, um exercício da vida não-fascista. E tanto mais iremos nos afastar do fascismo pequeno e diário quanto mais aceitarmos o novo, o estranho, o não-padronizado, o imprevisível e impreciso, o fantástico e emocionante.

# **PENSAR A SUBJETIVAÇÃO COM MICHEL FOUCAULT**

## PARA INTRODUIZIR A GENEALOGIA DA ÉTICA DE MICHEL FOUCAULT

Foi na sua busca por compreender as relações entre poder e saber e a constituição do sujeito em sua relação com a verdade que Michel Foucault denunciou como certas técnicas de poder estão diretamente ligadas ao domínio do corpo. Para ele, a *governamentalidade* é a relação de poder que ocorre quando um ou mais indivíduos são capazes de determinar a conduta do outro, de governá-lo. De tal modo, **governar é garantir o domínio sobre o corpo, garantir a obediência.**

Assim, para começar, importante destacar o alerta que faz Carlos Ernesto Nogueira-Ramirez ([2009] 2011), ao afirmar que a noção de governamentalidade não é, exatamente, um conceito fechado mas uma “noção metodológica”, uma ferramenta para pensar, que Foucault utilizou em seus cursos. Assim, prossegue ele, a ferramenta não deve se confundir com o objeto de pesquisa ou ensino. Deste modo, segundo Nogueira-Ramirez (2011 p.73), “a governamentalidade não é o objeto de estudo de Foucault, pois funciona como um instrumento, como uma ferramenta, como lentes que Foucault cria para trabalhar sobre um problema”. Particularmente nos cursos de que me interessa tratar, ele utilizou a noção de governamentalidade para explicar aos ouvintes as transformações nas relações entre poder e saber durante os séculos XVI a XVIII, que eram o assunto da sua pesquisa. Assim, a governamentalidade, enquanto noção metodológica, foi capaz de levar Foucault a deslocar seu interesse da problematização das relações poder-saber para as relações governo-verdade (NOGUERA-RAMIREZ, 2011; FOUCAULT, 2017a).

Inicialmente, Foucault (2011) pretendia reconstruir uma história da “sexualidade”<sup>1</sup>. Esta não deveria ser uma história dos comportamentos, das práticas sexuais ou das representações religiosas, científicas ou filosóficas sobre o tema. Seu objetivo era compreender **por meio de que “experiência” os indivíduos eram levados a reconhecer-se como sujeitos** de uma sexualidade. “O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência, se entendemos por experiência a

---

<sup>1</sup> Ele destaca a palavra com aspas pra definir que se trata da noção cotidiana e recente de sexualidade.

correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.” (FOUCAULT, 2017a, p. 8).

O caminho do estudo se desenvolve em três momentos<sup>2</sup>: primeiramente tratava-se de compreender a forma como os indivíduos exercem sobre si e sobre os outros uma “hermenêutica do desejo” – uma exposição, uma interpretação –, numa relação em que se reconheciam e se confessavam como sujeitos do desejo **ao se decifrar e prestar atenção em si**. Temos, então, **uma experiência de saber**. Um saber sobre a sexualidade, mas que se pretende um saber sobre a verdade do sujeito. Foucault identificava – previamente à sua pesquisa – que os sujeitos pareciam se constituir a partir da verdade sobre a sua sexualidade. Seria algo como se, dizer-se de si ou do outro, um “sujeito gay”, fosse expressivo da totalidade do seu ser.

Contudo, logo um deslocamento foi necessário para analisar o que se define como manifestações do poder. Os jogos da verdade – que permitem o acesso ao saber – são jogados e definidos em termos de poder, e a execução deste poder se dá por meio das relações, nas estratégias e nas técnicas racionais que articulam o exercício deste poder.

Por certo que já se assume a negação de um certo tipo de abordagem da sexualidade que a toma como uma invariante. Haveria, assim, uma sexualidade régia – **essencial** – que apenas se apresenta em formas singulares por estar sujeita a um sistema de repressões. Isso equivale a afastar do sujeito o desejo, a não se reconhecer como **sujeito de desejo** e atribuir à repressão e ao negativo às múltiplas expressões da sexualidade.

Um terceiro deslocamento, então, se fez necessário a fim de analisar o que se quer designar com o termo “**sujeito**”. Aqui, Foucault passa a dirigir seu olhar para “as formas e modalidades da **relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito**.” (FOUCAULT, 2017a. p. 10, grifos meus).

Senão vejamos. Os estudos de Michel Foucault se iniciam com vistas ao conhecimento da *História da Sexualidade*, compreende ele, que isso se dá num registro

---

<sup>2</sup> Foucault discorre sobre os desvios (deslocamentos teóricos) em sua pesquisa em um texto denominado *Modificações*, publicado no volume 2 da *História da Sexualidade*.

de verdade: a sexualidade encerra em si uma verdade sobre o sujeito. Logo, um exercício de saber. Entretanto, este saber não é dado a qualquer um, e para acedê-lo<sup>3</sup> se faz necessário um jogo, que é um jogo de verdade, mas também um jogo de poder. Todavia, se trata ainda de uma história da sexualidade *do sujeito*, e então há este terceiro personagem.

É o empreendimento *História da Sexualidade* que leva o filósofo ao caminho de uma genealogia da verdade, não em termos de uma **verdade externa, distante e essencial**, mas de uma **verdade relativa à experiência do sujeito**.

Uma história que não seria aquela do que pode haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos da verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. (FOUCAULT, 2017a, p. 11).

A verdade que nos interessa compreender é aquela envolvida na constituição do sujeito como tal. A verdade que o leva a considerar-se como ser vivo, como trabalhador, como doente, como louco. A verdade contra o qual se confronta ele enquanto criminoso<sup>4</sup>. Os jogos da verdade nos quais o ser humano se estabeleceu como sujeito de desejo. Mais ainda, como esta verdade é concebida na relação do sujeito consigo mesmo. **De que forma este sujeito orienta sua vida na busca por uma verdade?** Eis aqui uma questão que acompanhará grande parte desta tese, porque está relacionada às reflexões de Michel Foucault sobre a postura e o papel do intelectual.

Retomar aqui a trajetória que o francês desenvolveu ao relacionar certas noções de verdade a certos modos de subjetivação, apontando para a sua suscetibilidade a certos tipos de governo, atualiza um problema da antiguidade: localizar a verdade em uma posição transcendente, abrindo espaço para uma moral religiosa, ou adotar o ascetismo legal, assumindo um estado intervindo em nossa vida pessoal e íntima. Este é uma questão que se coloca permanentemente, em particular por movimentos de libertação que

---

<sup>3</sup> A ideia de acessar um conhecimento pode ser tomada aqui como uma quasi-hipótese temporária. Ideias complementares a isso serão retomadas quando tratarmos da relação entre *conhecimento de si* e *cuidado de si*. Contudo, as abordagens não se opõem totalmente se considerarmos que o conhecimento não seja externo ao sujeito e os tais jogos possam se dar na relação de si consigo mesmo.

<sup>4</sup> Este tema será retomado às páginas 74 e 124.

procuram refundar uma moral consubstanciada na sua verdade. Colocar isso em perspectiva, em questão, olhar para isso como sendo um problema intelectual no qual estamos implicados, me parece algo de relevo no momento atual.

## GOVERNAMENTALIDADE: DO PODER À SUJEIÇÃO

No curso intitulado *Do governo dos vivos* (ministrado nos anos de 1979-1980), Foucault elabora a **noção dos homens se governando pela verdade** e, para isso, estabelece de forma [mais] clara a insuficiência da temática da relação poder-saber. Ora, não se deixa de reconhecer a importância desta noção nos estudos historiográficos do francês, entretanto, ele percebe as fragilidades deste binômio como estrutura explicativa da relação do sujeito com a verdade. Ele havia se afastado da ideia de “ideologia dominante” em favor da noção de poder-saber, e agora se afasta novamente deste conceito para dedicar-se ao governo pela verdade (FOUCAULT, 2014a).

Segundo ele, a ideia de **ideologia dominante** apresenta três fragilidades, a saber: (i) se fundamenta em uma teoria “malfeita” da representação; (ii) orienta-se por uma noção de oposição entre verdadeiro e falso, real e ilusório, científico e não científico, racional e não racional; (iii) o epíteto de “dominante” poderia acabar “livrando” esta noção de sua responsabilidade nos processo de sujeição, deixando a cargo de historiadores (*e. g.*) descobrir como e porque em uma sociedade uns dominam os outros. Por outro lado, **a noção de poder-saber** supera algumas fragilidades do conceito de ideologia dominante, notadamente as oposições entre o científico e não-científico, a ilusão e a realidade, verdadeiro e falso. A concepção do poder-saber propunha a análise sobre as formas constitutivas dos objetos e conceitos para os quais os binarismos de científico e não-científico, verdadeiro e falso etc, surtiam seus efeitos. A inclusão de uma dimensão de poder, justamente, pretendia superar a noção de representação ao contemplar **os procedimentos e as técnicas** pelas quais se estabelecem as **relações de poder** que definem os extremos daqueles binarismos.

Ao abandonar<sup>5</sup> a noção de poder-saber, Foucault dedica-se ao estudo do governo pela verdade. Logicamente, não se trata de governo no sentido estatal e executivo, mas em um sentido *latu* (e antigo) que compreende mecanismos e procedimentos dedicados a dirigir e conduzir a conduta dos homens.

---

<sup>5</sup> Ele assume o que chama de uma forma de hipocrisia pois não é capaz e livrar-se do que pensara (poder-saber) como se livra daquilo que foi pensado por outros (ideologia dominante).



É na Antiguidade grega, romana e cristã que se dá uma longa jornada em direção à noção de governamentalidade que auxilia na compreensão de problemas não só políticos, senão éticos. Da noção de um dispositivo de soberania àquela de dispositivos de disciplina e segurança (como aqueles dissecados em *Vigiar e Punir* (2014b), entre outros trabalhos), há uma reorganização conceitual na assunção de uma **dimensão ética do sujeito**, que se define na sua relação consigo mesmo, sua constituição como sujeito e, portanto, como corpo desejante (DELEUZE e GUATTARI, 2010). Por isso, trata-se de uma inter-relação entre política e ética que passa por um encadeamento entre relações de poder x governamentalidade – governo de si e dos outros – relação consigo mesmo (NOGUEIRA-RAMIREZ, 2011).

## Do governo: dos vivos, de si e dos outro

Força do verdadeiro, vontade de saber, poder da verdade – resumindo, [é essa] história no Ocidente, [...] que gostaria de centrar nessa questão mais precisa: como é que os homens, no Ocidente, se vincularam ou foram levados a se vincular a manifestações bem particulares de verdade, manifestações de verdade nas quais, precisamente, eles mesmos é que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental está vinculado à **obrigação** de manifestar em verdade o que ele próprio é? Como ele se vinculou, de certo modo, dois níveis e duas formas, de um lado à obrigação de verdade, e em segundo lugar ao **estatuto de objeto** no interior dessa manifestação de verdade? Como eles se vincularam à obrigação de se vincular a si mesmos como **objeto de saber**? É essa espécie de *double bind*, modificando o sentido do termo, claro, que no fundo eu não parei de querer organizar, [e mostrar] como esse **regime de verdade**, pelo qual os homens estão vinculados a se manifestar **eles próprios como objeto de verdade**, está vinculado a regimes políticos, jurídicos etc. Em outras palavras, a ideia seria que do político ao epistemológico, a relação a estabelecer não deve sê-lo em termos de ideologia, não deve sê-lo também em termos de utilidade. Ela não deve se fazer através de noções como a de lei, de interdito, de repressão, mas em termos de regime, de regimes de verdade articulados com regimes jurídico-políticos. Há um regime da loucura que é ao mesmo tempo regime de verdade, regime jurídico, regime político. Há um regime da doença. Há um regime da delinquência. Há um regime da sexualidade. E é nesse equívoco ou nessa articulação, que a palavra regime tenta penetrar, que eu gostaria de apreender a articulação entre o que, tradicionalmente, chamamos de o político e epistemológico. O regime de saber é o ponto em que se articulam um regime político de obrigações e de constrangências e **esse regime particular de obrigações e de constrangências que é o regime de verdade**. (FOUCAULT, 2014a, p. 92-93, grifos meus).

Primeiramente, gostaria de trazer em destaque uma observação que Michel Foucault somente fará na segunda metade do curso intitulado *Do Governo dos Vivos: a constituição do sujeito pela verdade*, a necessidade de conhecer e dar-se a conhecer para constituir-se como sujeito; os procedimentos institucionalizados de acesso à verdade como condição da constituição do sujeito, tudo isso, embora finamente descrito e caracterizado **no interior do cristianismo**, não são – em que pese a sua importância para aquela doutrina, o seu papel fundamental na institucionalização, propagação e fortalecimento do cristianismo – , ainda assim, exclusividade cristã. Tanto no paganismo quanto nas religiões antigas as técnicas de provação da alma, a

penitência, os métodos e provações próprias dos ritos iniciáticos estavam presentes, ainda que de formas muito diversas. Importante destacar, portanto,

que, se é verdade que há de fato uma filiação, se é verdade que é de fato, em linhas gerais, o mesmo tipo e práticas que vai se transmitir séculos a fio e se incrustar no âmago do cristianismo, na verdade, as formas de verbalização e exploração de si são totalmente diferentes no paganismo e, para dizer a verdade, nas diferentes formas de religião ou de filosofias pagãs, e no cristianismo. (FOUCAULT, 2014a, p. 208).

A isso, Foucault acrescenta que a prática que atua como fio conector entre as diferentes religiões ou filosofias tanto da Antiguidade como do cristianismo é o que “se chama direção, **direção de consciência**<sup>6</sup>, direção das almas, direção dos indivíduos.” (FOUCAULT, 2014a, p. 208, grifo meu). É dessa direção dos indivíduos, das almas, das consciências, chamada pelos gregos de **governo das almas** – {κυβερνάω} em latim, *gubernare* – que resultará na sua definição de **governamentalidade**.

O governo das almas é aquele pelo qual um indivíduo se submete ao outro, se remete no caso de toda uma série de decisões que seriam de ordem privada. Decisões que escapam da ordem jurídica ou política mas cujo operador submete ao jugo alheio. O governo atua justamente onde **o indivíduo é livre mas se submete à decisão de outrem**.

A compreensão de como, historicamente, o sujeito se constitui a partir da manifestação da verdade, passa pela percepção de como essa constituição se estrutura em torno de três importantes eixos: o **batismo**<sup>7</sup> e a **penitência** – enquanto práticas canônicas e rituais – e a **direção de consciência**. As duas primeiras são formas significativamente relacionadas à prática religiosa – sua iniciação ou manutenção – mas de fundamental importância para a compreensão da terceira.

Ao postulante ao **batismo**, ensinam-lhe uma verdade. Somente após a apreensão dessa verdade é que ele tem direito ao batismo que terá o condão de lhe assegurar a purificação. Tal purificação não advém, contudo, do próprio ensino, do trabalho da verdade, mas de outras coisas que são: o jejum, a que se deve submeter

---

<sup>6</sup> A direção de consciência será vista, mais detidamente, à p. 32.

<sup>7</sup> Para que não surjam dúvidas durante a leitura, cabe adiantar que, neste momento histórico, o batismo não é dado a crianças como em algumas práticas religiosas atuais.

não só o postulante, mas também os demais participantes, que atuam como “testemunhas”, avalistas, no ato do batismo, e a água. Esta água é que leva as nódoas, as máculas, os pecados que o postulante possa trazer de sua vida anterior. “Logo, temos aí uma certa obrigação de verdade, mas que nada mais são que o ensino prévio e, depois, por outro lado, os rituais de purificação.” (FOUCAULT, 2014a, p. 95).

“Não há batismo sem um ensino prévio”, nos diz a *Didakhé*<sup>8</sup>, uma obrigação de **aquisição da verdade** que deve ser sancionada por um ato específico que vai além do aprendizado: **um ato de fé**. Ato de fé, com o qual o postulante comprove que não apenas tenha aprendido as coisas, mas creia que elas são **verdadeiras**. O batismo só pode ser dado aos “que creem que são verdadeiras as coisas que lhes ensinamos e dissemos”, diz a Apologia, de Justino (citado por FOUCAULT, 2014a, p. 96).

A importância da compreensão destas práticas preparatórias para o batismo fica clara quando imaginamos uma transposição dela para outros espaços caracterizados pelas práticas iniciatórias e pelos **ritos de passagem**. Em geral, todos eles são precedidos de “procedimentos pedagógicos” (FOUCAULT, 2014a, p. 143), de uma formação que é “uma ginástica física, é uma ginástica corporal, é uma ginástica espiritual, é uma ginástica do corpo e da alma para essa luta contra o mal” (FOUCAULT, 2014a, p. 121), e culminam em uma “profissão de fé como ato de verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 141). No caso da iniciação religiosa, o batismo cumpre o papel de atestar este ato de fé (nas iniciações em outras áreas, haverá outras formas de certificação, próprias da sua liturgia e simbólicas para aquela comunidade), o batismo é como um selo que atesta **o pertencimento do sujeito a uma comunidade** e, mais do que isso, o seu pertencimento a Deus. O batismo é um novo nascimento pelo qual o homem nasce para uma nova vida livre do pecado. Neste segundo nascimento o homem é filho da escolha e do saber. É preciso que ele seja livre e escolha seguir a verdade. Atender aos meios de acesso a essa verdade que será conhecida por meio do

---

<sup>8</sup> *Didakhé* {*Διδαχή*} texto do início do século II que formula algumas regras para o batismo.

ensino, deve ser uma escolha deliberada, característica de um ato virtuoso (ARISTÓTELES, 2013. III, 1, 1111b - 1112a<sup>9</sup>).

Se o primeiro nascimento foi para uma vida inclinada à queda e aos maus costumes, o renascimento por meio do batismo, o será, para uma **vida iluminada** – no sentido que essa expressão tinha para a época, **um conhecimento total do sujeito com Deus e um reconhecimento de si por meio da luz emanada por Deus**. Um conhecimento da Verdade e uma apresentação da verdade sobre si num único e mesmo movimento. O batismo é, portanto, “um ciclo que começa pelo ensino, que continua com o ato de fé, que prossegue com a livre escolha e o conhecimento e que termina com a iluminação” (FOUCAULT, 2014a, p. 97).

É Tertuliano que, entre os séculos II e III, bem elabora a significação do batismo como selo, como renascimento e como iluminação, orbitando em torno do pecado original, “pois foi Tertuliano que teve essa ideia maravilhosa de **inventar** o pecado original, o qual não existia antes dele” (FOUCAULT, 2014a, p. 98, grifo meu). O pecado original, a nódoa original, é o que motiva toda uma problemática em torno de si que consiste em uma problemática moral. Houve uma mancha, uma nódoa, e há que se apagar, consistindo, em si, uma tarefa do indivíduo e da humanidade. A moral vem se constituir como um bom caminho para apagar a mancha e a nódoa, restabelecendo um estado originário<sup>10</sup>.

O batismo tinha essa função de **procedimento de verdade** e inserção dos indivíduos no caminho da verdade e da iluminação. O postulante busca o acesso à verdade – pelo ensino, pelo jejum, pela água – e dá a sua verdade, **dá-se a conhecer** aos demais pelo seu ato de fé, pelos testemunhos, demonstra **em verdade** que crê que que aquela doutrina seja **A Verdade**.

---

<sup>9</sup> Na versão em inglês as características da “escolha” estão incluídas sob o título: “Conduta moral implica escolha, mas o que é escolha? Ela deve ser diferenciada de desejo, temperamento, vontade e opinião.” [*Moral conduct implies choice, but what is choice? It must be distinguished from desire, temper, wish and opinion*]. (ARISTOTLE, 2004, p. 54, tradução minha)

<sup>10</sup> Michel Foucault elabora seu pensamento no sentido de que a força do cristianismo reside na sua capacidade explicativa que conecta diferentes modelos fundamentais de verdade que existiam na antiguidade e que não detalhei aqui, mas que são dignos de consulta. Contudo, elaboração perspicaz é a que faz ao dizer que “o marxismo é a mesma coisa” (FOUCAULT, 2014a, p. 99): o modelo da queda, com a alienação e desalienação, o modelo dos dois caminhos, Mao Tsé-Tung e o problema da nódoa e da purificação, com o stalinismo. Assim, Marx, Mao e Stálin seriam os três modelos de busca da verdade.

Ao ser considerada uma “história da verdade” **do ponto de vista do sujeito**, superando o binômio poder-saber, é que se inserem as relações do indivíduo consigo mesmo. Primeiro como uma relação de conhecimento de si, mas também como um **exercício de si sobre si**<sup>11</sup>, uma elaboração e transformação de si no acesso à verdade culminando no ato de fé, ato de verdade. Este, pode ser tomado como *experiência*, “a experiência como o que, a uma só vez, qualifica o sujeito, o ilumina sobre si e sobre o mundo e, ao mesmo tempo, o transforma.” (FOUCAULT, 2014a, p. 106).

É aqui que a elaboração feita por Tertuliano em torno do batismo ganha destaque. Na preparação do batismo e no ritual batismal, temos, inicialmente, a alma inserida como **sujeito de conhecimento** (a alma deve encontrar A Verdade), mas também como **objeto do conhecimento** (deve-se dar a alma a conhecer). Contudo, Tertuliano a desloca deste centro do processo, e em seu lugar posiciona uma **estrutura de prova**. Se antes a alma – ao conhecer A Verdade – era quem possuía essa verdade (posição de sujeito) e, simultaneamente, se dava a ser vista, conhecida, encontrada (posição de objeto), agora, em seu lugar, temos **a prova**.

Até Tertuliano, temos o seguinte entendimento: o rito do batismo invoca o Espírito Santo que traz àquela alma uma iluminação, equivalente a um acesso à verdade que não é apenas um conteúdo de conhecimento, mas uma vida eterna (alma como sujeito). Vida eterna de luz, longe da sombra, da dúvida, da mancha e da morte. Para chegar a esta vida o postulante é qualificado, pouco a pouco, como sujeito e conhecimento até chegar a um ponto de ser, ele próprio parte dessa verdade, **enunciador da verdade** (alma como objeto).

A mudança que ocorre com a doutrina de Tertuliano (1984, citado por FOUCAULT, 2014a, p. 107) pode ser resumida na frase: “Não somos mergulhados na água do batismo para sermos purificados, somos mergulhados na água do batismo *porque* somos purificados.” Ora, aqui se percebe, de imediato, uma mudança cronológica: se antes a purificação se dava no momento do batismo, agora esta acontece antes, sendo o batismo o momento, apenas da iluminação em si, que só será

---

<sup>11</sup> Tenhamos em mente este “exercício de si sobre si”, cuja noção irá modificar-se conforme mergulhemos na história da constituição do sujeito.

concedida aos puros. Há um deslocamento, ainda, do protagonismo da purificação, se antes esta era obra de Deus, agora está ao encargo do postulante, que já deve chegar diante de Deus purificado.

Fundamentalmente, o que se destaca é que a preparação para o batismo não é somente uma **iniciação à verdade** e a constituição do postulante em **sujeito de conhecimento**, mas se configura em um jogo da verdade, um jogo entre puro e impuro. Se antes, era o processo de conhecimento – a busca da verdade – que levava à purificação – no batismo –, esse processo agora é inverso. Espera-se que o postulante se purifique previamente, e **somente no batismo que lhe será concedida a verdade**. Nesta nova doutrina **é a purificação que conduz à verdade**.

Se até o século II vigorava a noção de uma iniciação pelo ensino que levava o homem cada vez mais perto da verdade e, por fim, à iluminação, com Tertuliano surge a ideia de que quanto mais se é cristão, quanto mais alguém se aproxima da verdade, mais exposto fica, mais o inimigo é hostil e perigoso. Com Tertuliano dizemos que o tempo do batismo é o tempo do perigo. É fundamental nesta doutrina a permanência do medo. O cristão que se prepara para o batismo, ou uma vez batizado, deve sempre viver em medo, deve saber que sempre está em perigo. E aqui, o cristianismo anda muito longe dos temas gnósticos, neoplatônicos e até mesmo dos estoicos, para todos estes, após a conquista de um certo estado de pureza, existe um ponto de não-retorno no qual o sujeito está imune ao perigo, à tentação, à falta e ao pecado.

A relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, para Tertuliano, passa paralelamente por dois eixos de certeza e dúvida: primeiro o acesso à verdade,  **você não pode nunca ter dúvida sobre o que conheceu**, sobre o que lhe ensinaram, sobre a verdade que está posta na escritura. A certeza inabalável é absolutamente fundamental e constitui o polo da **fé**. Entretanto, nessa relação consigo mesmo tem de haver sempre um desajuste, uma insegurança, uma inquietude em relação à nossa perfeição e pureza. Nunca haverá certeza de que seremos salvos, “quem quiser ter a fé, nunca deve estar seguro do que é.” (FOUCAULT, 2014a, p. 117).

No limite, levada ao extremo, a certeza inabalável fundamentada na fé e no ato de fé, ao lado da inquietude fundamental, nada havendo de tranquilizador sobre o que somos e o que vamos ser, bases sobre as quais se sustentam o protestantismo e

o calvinismo, são a atualização das ideias de Tertuliano. Um bom extrato de tal doutrina é dado por ele ao afirmar que “a preparação para o batismo deve ser o tempo de *metus et periculi*, do medo e do perigo” (FOUCAULT, 2014a, p. 117). O medo, seja medo do que possa acontecer, seja medo de nós mesmos – uma vez que a natureza humana seja aquela sempre inclinada para o mal e para a falta – o medo de não sermos salvos ganha, portanto, um papel importante na **história da subjetividade**, na relação do sujeito consigo mesmo e no exercício de si, **na verdade que o indivíduo pode encontrar em si mesmo**.

É por este medo, e seguindo no exercício de si, na ginástica de si com vistas à verdade, que “o pecador deve chorar suas faltas antes mesmo do tempo do perdão. [...] Não constesto para os que vão entrar na água a eficácia do benefício de Deus, mas para chegar aí é preciso trabalhar, é preciso pôr mãos à obra” (TERTULIANO, 1984 *apud* FOUCAULT, 2014a, p. 118). Este trabalho (de si), este labor é o que Tertuliano vai denominar “*paenitentia disciplina*”, a **disciplina da penitência** e que deve constituir a base da preparação para o batismo. **É de uma penitência, forjada no medo e na insegurança, que se pavimenta, portanto, a estrada para a verdade**.

A **penitência** é uma tradução latina do termo grego *μετανοεῖν* {*metanoia*}, e metanoia é a mudança da alma, o movimento pelo qual a alma promove um giro sobre si e desvia das sombras, da matéria, das aparências para a verdade. A metanoia é o pivoteio pelo qual a alma se desvia do mundo terreno para a luz, **para o verdadeiro** que é ao mesmo tempo recompensa por este giro, mas também motivação para ele, na medida em que, **sendo atraída pelo verdadeiro, a alma pode se dirigir para a luz**. Vemos aqui, mais uma dimensão nesta busca do sujeito pela verdade, nesta busca pela iluminação.

Ainda que a metanoia no sentido clássico se confunda com o momento da iluminação – a alma voltada para a luz (na direção da verdade) também é por ela atravessada e dá a conhecer a sua verdade (a verdade do sujeito) –, Tertuliano emprega o termo penitência com sentido um pouco diverso, e mais próximo daquele usado atualmente. Em Tertuliano, executar um esforço na direção da verdade se separa do momento de ver a luz, a ascese está separada da iluminação. “O exercício de si sobre si deve ser a preliminar desse movimento pelo qual nos tornaremos sujeitos de



conhecimento na iluminação que nos abre às verdades eternas.” (FOUCAULT, 2014a, p. 120). Ao conectarmos essa ideia de que a preparação para a iluminação (o batismo) deve ser uma *paenitentia disciplina*, à manutenção do *metus* [medo] que deve acompanhar todo cristão, fácil concluir que a vida do cristão deve ser **uma vida de penitência**.

A mudança desta compreensão destaca uma percepção importante na doutrina cristã que impede que a Igreja se considere uma comunidade de indivíduos perfeitos, puros e que não podiam recair devido ao **caráter essencial e definitivo da relação com a salvação e a verdade**. Derivam daí um certo número de rituais que mostram a possibilidade de os cristãos, mesmo batizados, voltarem a pecar sem, contudo, serem expulsos da igreja. Existe a possibilidade de se arrepender dos seus pecados, de se operar novamente a metanoia, que não é a mesma pela qual se entra na igreja e se volta para verdade, mas uma metanoia que se dá nesta relação com a verdade.

O corpo do cristão é reconhecido como inclinado, fadado, à queda, à falha. Todo cristão vive diuturnamente a tentação de retornar à vida na escuridão que havia antes da metanoia, de virar-se à luz. O procedimento de preparação para ingresso nesta verdade é refinado nos textos de Tertuliano e compreende agora o *catecumenato* (FOUCAULT, 2014a).

Um tempo de preparação regulamentado e controlado para a **existência cristã** [...] E neste catecumenato, a catequese e a **pedagogia da verdade** vão estar associadas à **preparação moral e a exercícios**, com, ao longo de todo esse catecumenato, procedimentos destinados a manifestar, a autenticar, a **verificar o processo de transformação da alma** que o batismo arrematará, que o batismo sancionará e que o batismo completará finalmente pela remissão das faltas. (FOUCAULT, 2014a, p. 136, grifos meus)

É importante considerarmos esse resgate que Foucault faz a partir das lições de Tertuliano e da concepção de sujeito como **sujeito do conhecimento e sujeito da verdade**. O indivíduo, para ter a sua existência cristã, ou seja, para existir naquela comunidade, há que conhecer “A Verdade” mas há também que dar-se a conhecer. O sujeito precisa apresentar a **sua verdade** – que é semelhante, embora o termo ainda não seja aplicado, à confissão – , a verdade do seu íntimo por meio de um ato de fé, **que será homologado por membros da comunidade**. É essa noção de constituição de

sujeito, como **sujeito da verdade**, homologado, autenticado, verificado por outros, em tese, já iluminado **que está colocada em questão**. Não é preciso ir muito adiante no pensamento foucaultiano para compreender que, aqui, já se percebe o exercício de uma **dominação de uns sobre os outros**. Foucault recorre a um texto, de Santo Hipólito, em que detalha o catecumenato: “[...] antes de ser aceito como catecúmeno, essa pessoa tem, diz o texto, ‘de ser levada aos doutores antes de o povo chegar’” (FOUCAULT, 2014a, p. 137). Observa-se, aqui, que para a sua existência como sujeito na comunidade há etapas nas quais deve ser aceito pela comunidade e que estes membros da comunidade são quem verifica e atesta **A Verdade** numa cerimônia privada. Mais uma vez, destaco a importância de observarmos a forma como esta verificação acontece na tradição cristã, para compararmos, adiante, com a forma como acontecia entre os gregos antigos.

N’A *Tradição Apostólica*, de Santo Hipólito<sup>12</sup>, a descrição do batismo, dos atos imediatamente anteriores ao batismo, é a de um exorcismo. O exorcismo aqui, integrado ao batismo, não é como aquele no qual se desapossa o corpo de um demônio que o teria possuído, mas **“trata-se de expulsar uma potência e substituí-la por outra.”** (FOUCAULT, 2014a, p. 139).

No instante previsto para o batismo, o bispo renderá graças sobre o óleo que será posto em um vaso e será chamado de óleo de ação de graças. Tomará também um outro óleo que exorcizará e será denominado de óleo de exorcismo. Então o diácono trará o óleo de exorcismo e ficará à esquerda do presbítero; outro diácono pegará o óleo de ação de graças e ficará à direita do presbítero. Acolhendo cada um dos que recebem o batismo, manda renunciar, dizendo: "Renuncia a ti, Satanás, a todo teu serviço e a todas as tuas obras". Terminada a renúncia de cada um, ungirá com o óleo de exorcismo, dizendo-lhe: "Afastese de ti todo espírito impuro". E irá entregá-lo nu ao bispo ou ao presbítero que está junto da água, batizando. (ECCLESIA [HIPÓLITO], [s/d])

O que o cristianismo precisa, para a reprodução da sua verdade, é desta **mortificação** do homem enquanto tal. E em resposta à isso, oferece a possibilidade de

---

<sup>12</sup> Hipólito de Roma foi o mais importante teólogo da Igreja Antiga de Roma no século III. Entrou em conflito com os bispos e Roma que diminuíram a rigidez da penitência com vistas a receber um maior número de fiéis.

ressurreição. Há, inclusive, a referência ao batismo como túmulo e, se o batismo é um túmulo, a sua preparação é uma preparação para a morte. Um tempo em que o indivíduo se prepara para morrer voluntariamente para sua vida anterior. “Deves conhecer em ti, tu que postulas a verdade, o que assegura a tua mortificação. **A vida, tu a conhecerás depois.**” (FOUCAULT, 2014a, p. 145).

Ainda assim, a vida após o batismo será uma vida de incessante mortificação. Uma vida de ameaças de jugo e assaltos de Satanás, contra o qual devemos lutar até o fim dos dias. **Incessante autenticação do que somos** – oferecer a nossa verdade – oferecer, aos que nos veem e nos vigiam, a verdade. Essa é a relação entre a verdade que nos é prometida pelo batismo e a verdade de nós mesmos, que devemos fazer comprovar aos outros: “por um lado a morte, por outro lado a presença do outro” (FOUCAULT, 2014a, p. 147). Aqui, a relação destas práticas do princípio do cristianismo com a cultura ocidental, com o protestantismo e toda a metafísica do ocidente<sup>13</sup> fica bastante clara: a mortificação, o processo de morte, o sofrimento do morrer em busca de uma redenção pode se dar de diferentes formas e é sempre reconhecido **como uma dura provação prévia para uma conquista posterior**. É justamente a presença desta mortificação e do conflito com o outro na relação entre subjetividade e verdade, que caracteriza um completo rompimento com a cultura antiga.

Se consideramos presente, e persistente, a necessidade de o cristão se expressar em verdade, expressar a **sua** verdade, dizer a verdade, enfim, e se observamos agora que as tentações são constantes e o risco – e a efetividade – da queda permanentes, podemos concluir que esta queda, esta falha, deverá ser expressa todo o tempo. Temos o interrogatório do catecúmeno, num primeiro momento, temos o testemunho daqueles que participam do batismo, mas temos a necessidade de o sujeito se manifestar em verdade, como objeto do conhecimento. Há um reconhecimento do sujeito em sua falta, pede-se ao sujeito que se mostre, que se manifeste – embora não se pede que ele conheça a si mesmo, “não há caminhar para o interior de si mesmo, não há descoberta pelo sujeito, no fundo de si mesmo, de coisas que ele não

---

<sup>13</sup> “metafísica do ocidente”, nos termos de Jacques Derrida.

conheceria” (FOUCAULT, 2014a, p. 204) – o que existem são apenas expressões genéricas do seu estado de pecador.

A verbalização detalhada da falta pelo próprio sujeito que a cometeu e um procedimento de **conhecimento de si** – fundamentais na elaboração da subjetividade do homem ocidental – são fenômenos tardios, que tem sua origem nos séculos VII-VIII. A compreensão destes dois fenômenos imbricados deve ser feita no interior da prática da **direção de consciência**<sup>14</sup>.

A direção de consciência adota características bastante específicas no cristianismo<sup>15</sup>, estando relacionada ao pastorado, ao poder pastoral. Como elemento importante na manutenção da doutrina cristã, o pastorado foi elaborado, pensado e refletido profundamente. A mais remota, segundo Foucault (2004), definição do que seja uma arte de governar os homens por meio do pastorado, é dada por São Gregório de Nazianzo e se constitui na *tékhnē tekhnôn, epistémē epistemôn*, ou arte das artes, ciência das ciências. Da mesma forma, esta máxima é levada até o século XVIII na forma de *ars artium, regimen animarum*: o regime das almas [o governo das almas] é a arte das artes. Foucault (2004) destaca que esta afirmação guarda uma importante polêmica “pois o que era a *ars artium*, a *tékhnē tekhnôn*, a *epistémē epistemôn*, antes de Gregório de Nazianzo? Era a filosofia. Ou seja [...] o que no Ocidente cristão tomava o lugar da filosofia não era outra filosofia, não era nem mesmo a teologia, era a pastoral” (FOUCAULT, 2004, p. 200). Era por meio desta arte que se ensinava as pessoas a governar os outros, e se ensinava aos outros, a se deixar governar por alguns.

Três características são importantes nesta relação de direção: Primeiro, não há cessão de vontade. Não se abdica da soberania<sup>16</sup>, não se renuncia à própria vontade. A vontade do dirigido é submeter-se à vontade do outro, e a vontade do diretor é, propriamente, assumida como vontade do dirigido. Em segundo lugar, como consequência de um vínculo livre e voluntário, é sua característica ilimitada. De forma

---

<sup>14</sup> Definida, previamente, à p. 23.

<sup>15</sup> Diz-se isso porque há outras formas de direção de consciência que não a cristã.

<sup>16</sup> Deve-se ter em mente que falamos da soberania sobre si mesmo, e não de um governo político. A soberania, em sentido político ou jurídico, tem origem nos romanos, ligada à noção de *imperium*. Os romanos subjugaram outros povos e impuseram a sua vontade, ocupando um papel de autoridade suprema sobre uma população em um território (MENEZES, 1999). A ideia de soberania exposta aqui é aquela que, para Sêneca, somente se exerce sobre si próprio (tratada à p. 46).

diversa de qualquer relação política<sup>17</sup> ou jurídica, não há limite para a vontade do diretor. E, por fim, como resultado das duas características anteriores está o objetivo da direção:

(...) o dirigido busca na direção não uma finalidade externa, mas uma finalidade interna entendida como modalidade da relação de si consigo (...) se chamarmos subjetivação à formação de uma relação definida de si consigo, pode-se dizer que a direção é uma técnica que consiste em ligar duas vontades de maneira que elas retem uma em relação a outra continuamente livres; de as ligar de tal maneira que uma queira isso que quer a outra, mas isso com uma finalidade de subjetivação, quer dizer, de acesso a uma certa relação de si consigo. O outro e a vontade do outro são para mim aceitos livremente para que eu possa estabelecer de mim para comigo mesmo uma certa relação. É essa, me parece, a forma geral que se pode dar a essa noção de direção. (FOUCAULT, 2014a, p. 210-211).

Na direção de consciência característica da antiguidade há uma importante relação com a *parrhesía*<sup>18</sup>, que pode ser tomada como “o dizer tudo, mas na verdade ela é traduzida [...] por fala franca, liberdade da palavra” (FOUCAULT, 2010a, p. 42). A *parrhesía* era tida na antiguidade como uma qualidade ética, ligada a um *êthos*, mas também como uma arte, uma *tékhné*. Assim, essa fala franca se constituía ao mesmo tempo em uma virtude e em uma técnica, estando relacionada à condução dos outros, ao governo dos outros.

Ao analisar esse lado político da *parrhesía* – como instrumento para a direção, o governo dos outros, Foucault percebeu a relação do sujeito com a verdade pelo “governo de si mesmo e dos outros”, afirmando que: “A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si, é no fundo o que sempre tentei fazer”<sup>19</sup> (VIEIRA, 2013, p. 55).

---

<sup>17</sup> Foucault (2014a) esclarece que, em que pese a distinção desta forma de relação com tipos políticos e sua predominância nas relações religiosas, há um sem número de utopias políticas que se fundam, justamente no exercício de um poder político que chegaria até a direção real dos indivíduos.

<sup>18</sup> Tratarei, especificamente, da *parrhesía* à p. 44. Em que pesem as diferentes grafias utilizadas por Michel Foucault ao longo do tempo e em edições diferentes, adotarei esta forma, exceto nas citações literais.

<sup>19</sup> «L'articulation entre les modes de veridiction, les techniques de gouvernamentalité et les pratiques de soi, c'est au fond ce que j'ai toujours essayé de faire» em trad. da autora, que cita FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard, 2009. p. 10. Acrescento que, à edição brasileira a referida citação encontra-se à p. 09.

Contudo, apesar da relação genética da direção de consciência para com a *parrhesía*, Foucault não reconhece mais a sua presença nas práticas cristãs. Na *Hermenêutica do Sujeito*, a oposição entre estes dois conceitos fica bastante clara, e a *parrhesía* será tema desenvolvido adiante neste trabalho.

Já no regime de verdade cristão, este elaborado em *Do governo de si e dos outros*, que venho desenvolvendo, o autor nos mostra como o cristianismo introduziu um regime de verdade específico e distinto daquele da Grécia antiga. Introduce-se, p. ex., **a conversão como movimento que relaciona subjetividade e verdade**, o que é estranho à cultura grega. Há uma necessidade de se produzir uma verdade sobre si mesmo manifesta no discurso e que, posteriormente, alçada à linguagem, desemboca na Lei e no direito. A partir de agora, **o sujeito torna-se objeto de conhecimento**, o que não ocorria na relação *parrhesiástica*<sup>20</sup>.

Enquanto na forma de direção de consciência antiga trata-se de averiguar as ações, e não as intenções, no cristianismo entra em cena o personagem do acusador, uma forma judiciária, um “poder institucional” (FOUCAULT, 2014a, p. 220). Em Sêneca, por exemplo, não há acusador na metáfora judiciária, você ajuíza a causa e você conduz a investigação. “Veremos mais tarde, justamente no cristianismo, aparecer o personagem do acusador. Vocês sabem quem será o personagem do acusador: será, é claro, Satanás.” (FOUCAULT, 2014a, p. 220). Certamente que a secularização ocidental nos levou a desincumbir o Diabo da persona arguidora, institucionalizando esta prática e nomeando promotores, censores e toda sorte de “funcionários da verdade” (FOUCAULT, 1996).

**No julgamento antigo, os erros são definidos em termos dos objetivos que nos propomos, e não em nome de uma lei moral exterior.** Os estoicos avaliavam sua conduta apostando o uso autônomo da razão. Daí derivam as definições de Epinosa:

Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.  
(ESPINOSA, 2009. E. IV, def. 1)

Por mau compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza nos impedir que desfrutemos [sejamos compotes] de algum bem.  
(ESPINOSA, 2009. E. IV, def. 2)

---

<sup>20</sup> A forma de verbalização e exploração de si nas filosofias e pagãs e no cristianismo são completamente distintas, o que ficará mais claro ao falarmos da *parrhesía*.

Para Espinosa, conforme Marilena Chauí (2011) importante observar que as definições não são simétricas e opostas, uma vez que a segunda não declara o mau como sendo aquilo de nocivo ou prejudicial, mas **aquilo que nos impede de que sejamos senhores de um bem qualquer**. A autora faz a ressalva de que o termo utilizado pelo filósofo é *compotes*, que deriva de *potio* (colocar sob o poder de), e de *potior* (assenhorar-se, ser senhor de). Assim, o mau está relacionado ao impedimento de exercer o poder sobre algo, indicando, indiretamente, uma definição para a servidão.

## O CUIDADO DE SI E A PARRHESÍA

Ao desenvolver a sua *História da Sexualidade*, Michel Foucault (2017b; 2017a; 2014c) nos conduziu por um trajeto em torno da constituição do sujeito. Muito mais do que uma genealogia das práticas sexuais, se tratava de uma genealogia do sujeito, **uma história da constituição do indivíduo como sujeito no interior das práticas de si** para consigo e para com os outros. É assim que percebemos, talvez com surpresa, que os interditos, a ascese e uma certa austeridade não tiveram sua origem com o cristianismo, mas já estavam presentes na antiguidade. “Os exercícios de autodomínio, domínio conjunto da alma e do corpo, dos prazeres e das penas, das dores ou dos acontecimentos fortuitos, são a encarnação e a materialização da cultura de si.” (PRADEAU, 2004, p. 134).

Jean-François Pradeau (2004), continua a caracterizar o que seja o trabalho de constituição de si como sujeito ético (na antiguidade), afirmando que ele não obedece à mesma moral (na modernidade) de que trata o cristianismo. **O trabalho de si sobre si antigo**, é o que Foucault denomina *etopoiética*<sup>21</sup>: uma poiética, **uma construção de si enquanto sujeito ético**, vivendo segundo tais regimes (culinário, sexual), adotando tais práticas (sexuais, de economia doméstica etc), mas não só, trata-se, também de **imprimir uma certa forma, um certo estilo à substância ética que constitui o sujeito**. Por isso, fácil compreender que essa forma de cultura de si é absolutamente diferente daquela instituída pela pastoral cristã, embora permaneça como constante de reflexão ética na tradição antiga.

Embora valendo-me dos apontamentos esclarecedores de Pradeau (2004), afasto-me dele quando assume o conhecimento de si como a **principal tarefa ética** do cuidado de si. Ainda que se oponha às críticas empreendidas por Hadot<sup>22</sup>, de que “ao

---

<sup>21</sup> O termo tem origem em Plutarco e aparece na introdução de *Uso dos prazeres* e em *Escrita de si* (*L'écriture de soi* (1983), publicado no Brasil em *Ditos e Escritos*, Vol. IV).

<sup>22</sup> Pradeau trata dos textos: “*Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’*”, *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, pp. 261-268, e “*Qu’est-ce que la philosophie antique?*”, Paris, Gallimard, [1995]”. Que o leitor me dê o crédito de acompanhar a contenda entre os autores, que será relevante quando tratarmos da relação entre **cuidado de si** e **conhecimento de si**.



definir seu modelo ético como uma estética de existência, M. Foucault propõe uma cultura de si muito puramente estética, ou seja, receio eu, uma nova forma de dandismo, versão fim do século XX” (HADOT, 1989, p. 167 apud PRADEAU, 2004, p. 138), Pradeau assume uma prevalência do **conhecimento de si** sobre o **cuidado de si**, típicos da moral ocidental moderna, e que não eram percebidos na antiguidade. Conforme veremos a seguir, o conhecimento de si tem uma função definida, qual seja, a de bem reconhecer os vícios, suas falhas, suas limitações, de modo que, aquele que deseja compor uma existência ética, bem cuide de si. A forma como esta prevalência do conhecimento sobre o cuidado foi adotada na modernidade é exposta tanto por Foucault (2010a; 2014b; 2004), como por seus comentadores, de quem destaco o trabalho de Fabiana Marcello e Rosa Maria Bueno Fischer (2014) e Frédéric Gros (2010) ao descrever a *Situação do Curso: A Hermenêutica do Sujeito*.

Neste mesmo texto, Gros (2010) trata das críticas à estética foucaultiana e auxilia na compreensão da oposição de Pradeau (2004) a Hadot (1989). Segundo Gros (2010), o capitalismo favoreceu a revogação de certos códigos e o deslocamento de proibições, o que sugere que a sua razão de ser não era aquilo que imaginávamos e, assim, fora da moral instituída por valores eternos de **Bem** e **Mal**, há um questionamento sobre a viabilidade de instauração de uma nova ética. Com uma resposta positiva, porém indireta (hermética, e por isso rebelde, como veremos adiante), Foucault pode parecer um arauto do individualismo contemporâneo. Sob esta ótica, sua “**estética da existência**”, emprestada dos gregos, seria claramente narcísica, indicando um caminho de desenvolvimento pessoal a tender para o egoísmo ou para uma marginalidade alentada. Conclui, Gros (2010, p. 479, grifo meu) que, nas reflexões foucaultianas, não se encontram “nem dandismo da singularidade nem lirismo da transgressão” e que o cuidado de si que propõe é não só mais difícil, como também mais interessante, “é uma **ética da imanência**, da vigilância e da distância”

Temos, então, que Foucault descreve uma ética da imanência, nas palavras de Gros (2010), inspirada na antiguidade, que modela a vida por uma ordem que não é externa, ou transcendental, mas uma ordem imanente. Uma ordem que é, ela própria, **a ordem da vida**, da existência, **do sujeito que faz da sua vida matéria prima de uma obra de arte**. Direi em outros momentos deste trabalho, algo que anuncio agora: **não**

se trata, aqui, de outra coisa que não da vida humana, e da vida humana em sua forma mais peculiar, que é da *bíos*: “a ideia da *bíos* como material para uma obra de arte estética é algo que me fascina.”<sup>23</sup> (FOUCAULT, [1983]).

Ao pensar na ética da antiguidade como uma ética imanente, corpórea, da existência, podemos invocar Gilles Deleuze (1995), a quem se atribui uma filosofia da imanência<sup>24</sup>. Ao tratar da subjetivação, Deleuze nos lembra que “os gregos inventam um modo de vida estético” (DELEUZE, 2013, p. 145) e que isso compreende exercer um profundo domínio sobre si mesmo. Somente assim, para se viver o que de outra forma seria *inivível* [sic], somente fazendo da existência um modo, uma arte, se pode evitar a morte e a loucura (DELEUZE, 2013).

Ter domínio sobre si, ocupar-se de si, cuidar de si. Estes são termos usados por Michel Foucault, não como sinônimos, mas como diferentes facetas do que seja **esta dedicação a esculpir na própria vida, no próprio corpo, uma existência nobre, uma vida da qual se orgulhar.**

“O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar. [...] O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.” (FOUCAULT, 2010a, p. 9)

Contudo, a derivação cristã, de que venho tratando e cujo legado nos é presente privilegiou não o cuidado de si {*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* | *epimeléia heautoû*}<sup>25</sup>, mas uma forma específica de conhecimento de si {*γνώθι σεαυτόν* | *gnôthi seautón*}<sup>26</sup>. O modo como o pensamento, a filosofia ocidental refez sua própria história desconsiderou a noção de cuidado de si, tomando o conhecimento de si com enorme vigor na relação

---

<sup>23</sup> *L'idée du bios comme matériau d'une œuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. (À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, entrevista concedida na Universidade Berkeley, em 1983 e, posteriormente, publicada na coleção Dits Ecrits. Utilizada a versão disponível em <http://1libertaire.free.fr/MFoucault275.html>, com tradução minha. O texto possui outras versões publicadas, inclusive na edição brasileira de Ditos e Escritos, vol. IX, mas que não contém a frase citada.)*

<sup>24</sup> É Deleuze quem vai, depois de Foucault, aos gregos (2013; DELEUZE e GUATTARI, 1995), a Espinosa, a Nietzsche, para pensar uma filosofia dos “modos de existência” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 88).

<sup>25</sup> Em latim {*cura sui*}.

<sup>26</sup> Em latim {*nosce te ipsum*} ou {*temet nosce*}.

entre sujeito e verdade, a ponto de comprometer o modo de ser do sujeito moderno (FOUCAULT, 2010a).

Sobre a forma como desconsideramos o cuidado de si na modernidade, Foucault (2008, p. 54, grifo meu) afirma:

Nos inclinamos mais a considerar o cuidar-nos como uma imoralidade e uma forma de escapar a toda possível regra. Herdamos a tradição de moralidade cristã que converte a **renúncia de si como princípio de salvação**. [...] Também somos herdeiros de uma tradição secular que respeita a lei externa como princípio da moralidade<sup>27</sup>.

Foucault não desconsidera a importância e o papel histórico do conhecimento de si, procura “na realidade, expor [...] a sobreposição entre o {*gnôthi seautón*} e a {*epimeléia heautoû*} (‘conhece-te a ti mesmo’ e o cuidado de si)” (2010, p. 64). Ele lembra, então, que é pela recomendação de Sócrates de olhar para si mesmo, que Alcibíades reconhece que é preciso cuidar um pouco de si, e é então que se coloca o problema: “é necessário conhecer esse si mesmo com o qual é preciso ocupar-se” (PLATÃO, 1975)<sup>28</sup>. Aqui, acompanhando o entendimento foucaultiano, há uma subordinação do conhecimento de si para com o cuidado de si. Conhecer a si mesmo tem função quando nos ajuda e nos encaminha para o cuidado para conosco. Conhecer algo, para então exercer sobre tal uma arte é, exatamente a lição socrática ao comparar o artista ourives como quem bem cuida de uma joia que orna o dedo, ou do artesão sapateiro como quem bem cuida dos sapatos e dos pés. **Conhecer a si para transformar-se, modificar-se, operar em si uma arte.**

A análise foucaultiana do Alcibíades será retomada em seguida. Aqui, cabe destacar que esta hierarquia, própria da antiguidade foi invertida. “Na cultura greco-romana conhecimento de si surgia como a consequência da preocupação consigo. No

---

<sup>27</sup> Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. [...]

También somos heredados [sic] de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de moralidad. (Tradução minha)

<sup>28</sup> Alcibíades I, 127e; 129a.

mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental.”<sup>29</sup> (FOUCAULT, 2008, p. 55).

A relação do sujeito com a verdade, assim, repisando algo já dito anteriormente, fica muito mais vinculada à submissão do sujeito à verdade, do que a um processo de subjetivação do sujeito na constituição da sua verdade. Uma construção de si mesmo em verdade, uma escultura de si. **É esta relação do sujeito com a verdade que interessa para Michel Foucault, e para mim.** A trajetória traçada por ele na discussão da relação poder *vs.* saber foi importante e, talvez, tenha preparado o terreno para a abertura que viria a seguir. Não há, contudo, uma relação imediata, uma pura correlação entre o saber (conhecimento) e o poder. O que há, amadurece o filósofo, são modos de governar (a si e) aos outros que envolvem a sua constituição como sujeito, num vai-e-vem entre submissão e subjetivação.

O papel do conhecimento – do conhecimento de si, em especial – é de suma importância para a compreensão destes modos de subjetivação. Para Foucault, **“entramos na Idade Moderna [...] no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento”** (FOUCAULT, 2010a, p. 18-19, grifo meu). Isso não se dá, obviamente, em um dia, um acontecimento singular, mas numa mudança consubstanciada em uma série de eventos históricos e sociais. Ainda assim, Foucault chama esta transição de “momento cartesiano”.

Considerar que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento, que somente ele permite isso e que é suficiente para tal, é uma marca da modernidade. Soa quase tautológico que o conhecimento, presumivelmente verdadeiro, seja a chave suficiente para a verdade<sup>30</sup>. Foucault (2014c, p. 13) bem coloca a questão: “de que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?”

---

<sup>29</sup> *En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental.* (Tradução minha)

<sup>30</sup> A esse respeito, Foucault (2010a, p. 18-19) afirma: “[...] o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento.”

O conhecimento seria, então, um fim em si mesmo. Esse é o momento em que o sábio, o filósofo, ou qualquer um que queria conhecer a verdade, é capaz, exclusivamente por seus atos e sem que nada mais lhe seja solicitado, sem que “o seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso” (FOUCAULT, 2010a, p. 18-19).

A concepção moderna de uma verdade a ser atingida apenas pelo conhecimento pode constar como uma versão secularizada da *{metanoia}* cristã. Ora, se tínhamos, na versão cristã, a conversão, em que o crente virava sua cabeça na direção da verdade, da luz, para que fosse purificado e estivesse apto ao batismo, agora, na Modernidade, temos **o conhecimento cumprindo este papel**. Antes tínhamos na confissão e submissão ao mestre, ao diretor de consciência, ao padre, figuras que podem ser substituídas pelo juiz, pelo instrutor, pelo professor. São eles que dizem a verdade sobre o sujeito, a verdade do Estado, a verdade do conhecimento, a verdade sobre como atingir o conhecimento. Em todos estes casos o processo é ditado por uma moral, **uma lei externa que determina as condições de subjetivação**.

O cuidado de si, por outro lado, dá acesso a uma verdade mediada por uma ética, que se opõe diametralmente à moral tradicional, nos termos pensados por Michel Foucault e outros autores nos quais se afirma este trabalho. Gilles Deleuze (2013) faz uma boa construção destes conceitos ao afirmar que a moral se caracteriza por **regras coercitivas** e julga as ações em relação a valores transcendentais e absolutos: certo e errado, bem e mal, verdadeiro e falso. A ética, por outro lado, para Deleuze (2013), é constituída por um conjunto de **regras facultativas** que relacionam o nosso modo de existência ao que dizemos, ao que fazemos.

Ao compreender essa questão na relação com o cuidado de si, percebe-se que não se trata mais de encontrar uma verdade absoluta e externa, mas de buscar a verdade em si mesmo, por meio do cuidado de si. Ainda assim, essa verdade de si é concebida de formas distintas no *Alcibíades* – como entidade ontologicamente distinta do sujeito, a *{psykhé}*, a alma de que se há que cuidar – ou no *Laques*<sup>31</sup> – como um

---

<sup>31</sup> Tal distinção ficará mais clara ao tratarmos especificamente do diálogo *Laques*, à p. 51.

cuidado propriamente de si enquanto sujeito (FOUCAULT, 2014). Analisando esta questão sobre como a verdade se coloca, incluída no jogo entre ética e moral, Marcello e Fischer (2014, p. 168) afirmam que “é do espaço instaurado entre a opção (regras facultativas) e a transformação do sujeito que a verdade emerge, ou seja, o conhecimento é, pois, daí uma derivada: ‘é o acesso à verdade que toma a forma do conhecimento’ (FOUCAULT, 2010<sup>32</sup>).”

Considero importante a compreensão dos mecanismos e processos pelos quais o cuidado de si restou sobrepujado pelo conhecimento de si como forma constitutiva do sujeito. Fabiana Marcello e Rosa Maria Fischer (2014) elaboram bem esta questão, a partir da *Hermenêutica do Sujeito*. Segundo elas, “o conhecimento se configura como ‘domínio de objetos’ a que se tem ou a que se pode ter acesso” (MARCELLO e FISCHER, 2014, p. 168) e, como consequência disso, a ideia de conhecimento do objeto acaba por substituir a noção de acesso à verdade. Adotar o conhecimento como caminho preferencial à verdade, reduz esta um objeto cognoscível absoluto e submete o sujeito, ontologicamente, a um “ideal de um fundamento de cientificidade” (FOUCAULT, 2017, p. 280).

Para Marcello e Fischer (2014) o sujeito a que o cuidado de si diz respeito é um “sujeito-forma” e não um “sujeito-substância”, em termos que emprestam de Ortega (1999), e afirmam que isso “implica considerar o sujeito no limite de seu vazio ou, de outro modo, [no limite] de sua ausência” (MARCELLO e FISCHER, 2014, p. 168). Era isso que Deleuze (2013, p. 145) dizia quando afirmava que Foucault não está redescobrendo ou reintroduzindo o sujeito após tê-lo negado: “Não há sujeito, mas uma produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida, quando chega o momento, justamente porque não há sujeito”. É deste sujeito *in process*, sujeito-devir, que Foucault fala, este sujeito em constituição de si mesmo, por meio do cuidado de si.

Há distinções a serem feitas pela forma como o cuidado de si atravessou os tempos, e Michel Foucault (2010) faz este alerta. Sempre – ou principalmente – a partir

---

<sup>32</sup> As autoras utilizaram a edição de *A Hermenêutica do Sujeito* de 2004, na qual a referida citação consta à página 235.

do Alcibíades, ele descreve este **modelo platônico do cuidado de si**. O cuidado de si endereçado, por Sócrates, a Alcibíades é aquele do jovem que se prepara para a vida pública, se prepara para governar a cidade e, por isso, precisa, antes de tudo, bem governar-se a si próprio. Contudo, ocorre um deslocamento em que o cuidado de si passa de uma **prática distintiva**<sup>33</sup> para algo que se impõe a todos como um **princípio universal**.

Frederic Gros (2010) destaca a forma como, para Foucault, o sujeito se constitui ajudado por técnicas de si, no lugar de ser constituído por técnicas de dominação ou técnicas discursivas, equivalentes aos eixos da dicotomia Poder x Saber. Mais uma vez, esse foi o deslocamento empreendido por Michel Foucault ao tratar do sujeito no interior da *História da Sexualidade*, cujo foco se localiza *no sujeito e nas práticas de si*, e não no poder. A partir das descobertas que faz, Foucault deriva da ideia de um poder disciplinar determinante que fixa identidades sexuais, para uma espécie de poder produtivo, *que produz sujeitos submetidos*. Ele diferencia o paganismo do cristianismo (e das formas que predominaram no ocidente moderno) não mais pelas interdições, mas **pelos formas de constituição do sujeito na relação consigo**.

Em que pese o destaque que veremos nas próximas páginas para o cuidado de si estoico, não nos devemos enganar. Foucault repudia a ideia de uma dominação ativa de si e dos outros, enxergando aí um caráter de superioridade social e do desprezo pelo outro. A codificação do cuidado de si em uma moral universal parece a ele tirânica e repugnante (FOUCAULT, 2014d; GROS, 2010). A partir disso, Foucault recorre aos cínicos e à sua **ética do escândalo e da provocação**. Este é o mesmo sentido que tomarei para desenvolver o texto a seguir. Tratando **(i) do cuidado de si estoico** (*epimeleia heatou*), **(ii) de sua expansão como lei geral e sua verve platônica** e **(iii) das práticas de si próprias dos cínicos, com seu foco na parrhesía**.

Na leitura foucaultiana, o cuidado de si é inserido a partir da narrativa do Alcibíades, e figura como um imperativo àqueles que querem governar os outros. **Para bem governar aos demais, é necessário um preciso domínio de si**, do qual o conhecimento de si (*gnôti seauton*) vem a ser instrumento. **Conhece-se a si para saber**

---

<sup>33</sup> Retomarei o cuidado de si como uma prática que chamo “distintiva” adiante.

quais apetites<sup>34</sup> podem arrebatá-lo. Já o cuidado de si, em sua vertente estoica é o conhecimento: conhecimento de si, mas também de **regras de conduta que figuram como verdades e prescrições**. Ao cuidar-se de si, o sujeito lança mão do conhecimento dessas verdades, este é o movimento pelo qual a ética (o *ethos*, uma existência ética) se liga à questão da verdade (FOUCAULT, 2017).

O novo *status* do sujeito que passa a conhecer não é, simplesmente, o de um sujeito cognoscente. Ao apropriar-se das “**tecnologias de si**”, “tecnologias da vida” (*tekhne tou biou*), que funcionam como ferramentais na operação do cuidado de si, o sujeito mira a um novo estado jamais experimentado. Um status de sujeito pleno em sua relação consigo que só é atingido, porém, na sua relação com o outro. Este outro poderia assumir a figura de um mestre que toma o indivíduo jovem e mantém com ele uma relação amorosa<sup>35</sup> (na tradição socrático-platônica, do conhecimento de si) ao mesmo tempo em que transmite **um conhecimento**, narra as epopeias e serve como modelo de comportamento. Entretanto, a relação de mestria focada no cuidado de si requer um mestre que seja operador de uma transformação no sujeito. Agora, o sujeito já não pode mais virar-se sozinho na direção do conhecimento: para aprender uma coisa que é da ordem das artes (*tekhnai*) sempre é necessário um mestre (FOUCAULT, 2010a).

A direção que o mestre exerce sobre o discípulo requer uma “maneira de dizer”, uma “ética da palavra”, a que Filodemo denomina *parrhesia*<sup>36</sup>: “a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente.” Juntamente com a amizade, a *parrhesia* foi, para os epicuristas, um dos princípios éticos fundamentais (FOUCAULT, 2010a, p. 124).

---

<sup>34</sup> Em outras passagens, estes “**apetites**” de que fala Foucault serão chamados de **paixões** ou **desejos**, no limite, constituirão os **vícios**. Não devemos, contudo, confundir com as noções de paixões, em Espinosa (affectos) ou de desejo, em Deleuze (para quem o desejo está mais próximo da Vontade de Potência, nitzcheana).

<sup>35</sup> No caso de Alcibíades isso não ocorre. Alcibíades já não é mais tão jovem e belo, sendo renegado pelos preceptores.

<sup>36</sup> Filodemo foi um epicurista que viveu em Roma e de cujo texto chamado *Parrhesia* só se conhecem fragmentos. Esta é a referência mais distante a que se tem acesso (conforme os estudos de Michel Foucault), mas o tema será mais bem desenvolvido adiante.



A questão sobre **o que se fala e como se fala** é bastante relevante ao considerarmos a constituição do sujeito. Contudo, Foucault (2010a) esclarece que só se pode fazê-lo de modo anacrônico, ou seja, colocando um problema atual sob um olhar retrospectivo. Olhando para o passado, percebe-se que a necessidade de dizer a verdade sobre si, a obrigação do sujeito de um “dizer-verdadeiro sobre si mesmo a fim de se estabelecer com a verdade em geral uma relação tal que nela possa encontrar a própria salvação, pois bem, é algo que jamais existiu na Antiguidade grega, helenística ou romana” (FOUCAULT, 2010a, p. 325). Esta é a forma histórica que predomina no Ocidente: quem é dirigido, o aprendiz, o postulante, só adquire o direito a falar para ser obrigado a dizer-a-verdade sobre si mesmo, ou seja, para a confissão. Ainda que haja, entre os antigos, procedimentos de reconhecimento de faltas, exames de consciência e obrigações de fala franca aos amigos, tudo isso passa ao largo do que seja um compromisso de “confissão”, sobretudo diante do seu viés espiritual.

Enquanto a confissão cristã é um clamor aos deuses pela salvação – e seu correlato judicializado é o clamor ao juiz – a *parrhesía*, a fala franca dos antigos, é instrumental<sup>37</sup>. Ela tem funções bastante claras de abrir o coração ao amigo, de manifestar, pela coragem da verdade, o seu progresso **na relação consigo mesmo**, no cuidado de si, **na apropriação das artes da existência** (*tékhne tou biou*). Mais importante, contudo, é a fala do mestre, que deve dizer o que tenha a dizer, o que tenha vontade de dizer, o que pensa que deve dizer. E ele deve dizer isso porque é necessário, porque é útil e, assim, verdadeiro. **O critério aqui é o do discurso que se faça verdadeiro nas ações.**

Essa fala franca do mestre – a *parrhesía*, traduzida pelos latinos como *libertas* – “é essencialmente uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala” (FOUCAULT, 2010a, p. 327). Tomando-se em conta que falar implica dizer o verdadeiro, impõe-se uma forma de dizer esta verdade que não é a retórica. A *parrhesía*

---

<sup>37</sup> Instrumental se refere aqui a um objetivo imediato e limitado. Poderia dizer-se que, no cristianismo, a confissão também é instrumental, eis que instrumento para a salvação. Contudo, a franqueza própria da *parrhesía* é mais objetiva e limitada do que a prescrição cristã de “dizer toda a verdade” ou “dar-se a conhecer” com vistas a uma salvação em outra vida.

é uma fala franca, ética, **comandada pela generosidade**, que precisa atingir o discípulo de modo a **compor com ele uma fertilidade**.

Cabe pensar se seria, então, de um momento *parrhesiático* que falamos quando descrevemos a cena, distópica, imagina o leitor, em que o professor ao iniciar uma aula, se dirige à classe e diz em tom elevado: **vocês escrevem de uma forma muito chata!** E tu (apontando para um aluno específico): **és ainda mais chato, porque tu achas que escreves bem!**

Não, não é disso que se trata. A *parrhesía* tem dois inimigos, um moral e outro técnico. **O inimigo moral da parrhesía é a lisonja, enquanto seu inimigo técnico é a retórica.** A lisonja é aquele movimento pelo qual um indivíduo se dirige ao seu superior (ou a alguém a quem ele julga superior) com ares de **adulação**, fazendo-o crer ser o mais belo, o mais rico, o mais poderoso. Com a lisonja, este subordinado<sup>38</sup> pode desviar, utilizar em próprio proveito o poder do superior. O lisonjeiro se utiliza da linguagem para servir-se do poder do superior e, ao fazer isso, o reforça. O lisonjeiro, dito de outra forma, dirige-se ao superior com um **discurso mentiroso** (reforçando nele características positivas que não são expressivas ou são inexistentes), **levando o superior a enxergar-se com mais qualidades e força do que efetivamente tem.** Por isso, o lisonjeador “impede que se conheça a si mesmo como se é” (FOUCAULT, 2010a, p. 336).

A lisonja está, por sua vez, alinhada a um outro vício que lhe é oposto, que é a **cólera**. “A cólera pode ser definida como um **arrebatamento violento**, incontrolado de alguém em relação a outro sobre quem [...] encontra-se no direito e em posição de exercer seu poder e, portanto, dele abusar.” (FOUCAULT, 2010a, p. 336) Ora, falamos aqui de um conhecimento de si – que não é regra moral, mas instrumento – que permitirá um efetivo cuidado de si. Não é difícil compreender que quem, habitualmente, se deixa encolerizar **não exerce um bom cuidado de si**, não está afiado nas técnicas de si. Isso porque a cólera se caracteriza, precisamente, como uma

---

<sup>38</sup> Não imaginemos, necessariamente, um subordinado hierárquico organizacional, embora possa ser o caso. Trata-se de qualquer relação de desigualdade de poder efetivo ou simbólico e, no limite, mesmo que este poder não se exerça diretamente sobre o lisonjeador, mas que este possa se valer do poder daquele a quem se dirige seu discurso.

**impossibilidade de exercer o poder e a soberania sobre si mesmo, e isso se dá na exata medida e no tempo em que se exerce a soberania e o poder sobre os outros.** Trata-se, precisamente, de uma questão sobre o domínio de si e o domínio sobre os outros, governo de si e governo dos outros. Essa era a recomendação de Sócrates a Alcibíades.

Na anedota sobre a sala de aula, seria, portanto, **lisonjeiro**, o aluno que, feitas as observações por parte do professor, as reconheça como úteis, válidas, importantes para sua formação. Volte-se ao **professor encolerizado** e reforce seus atributos positivos ausentes, assumindo que **o abuso sofrido o forja um sujeito mais forte** para enfrentar as vicissitudes do mundo. “Se a cólera é, pois, o abuso do poder pelo superior em relação ao inferior, compreendemos bem que a **lisonja será, para o inferior uma maneira de ganhar esse poder maior que se encontra no superior**, ganhar seus favores, sua benevolência, etc.” (FOUCAULT, 2010a, p. 337).

Cabe destacar, que o espaço aberto ao lisonjeador pode originar-se, para Foucault (2010), por dois meios: **ou trata-se de um desgosto para consigo ou de um amor excessivo por si mesmo.** Isso é o que ele relata das cartas de Lucílio a Sêneca, cujas respostas recomendam “conter em seu limite as funções que exerce: [...] Lucílio, não esqueças jamais de que tu não exerces o *imperium* [a soberania política em sua totalidade], mas uma simples *procuratio*.” (FOUCAULT, 2010a, p. 338). Ao elaborar esta questão, Sêneca enaltece que Lucílio exerce um bom domínio de si sobre si, destacando que **a soberania absoluta se exerce em relação a si mesmo**, o que faz o bom funcionário, mas são poucos os homens capazes disso. É, justamente, na existência de alguns vícios, vício pelo deleite, vício pelo poder, e todos os prazeres com os quais se busca agradar a si mesmo, que o flanco está aberto ao lisonjeador. É a incapacidade de estar só, a incapacidade de se ver refletido no outro, que abre espaço aos riscos da lisonja. O “outro lisonjeiro” surge preenchendo os espaços que impedem uma plena relação para consigo, uma relação adequada e suficiente que faz com que **aqueles que detêm algum poder não se sintam dependentes de nada e não estejam suscetíveis ao discurso lisonjeador.**

Assim, a relação de si para consigo do lisonjeado é “uma relação de insuficiência que passa pelo outro, e uma relação de falsidade que passa pela mentira do outro” (FOUCAULT, 2010a, p. 339), daí se concluir que a *parrhesía*, não sendo uma

atitude colérica, é uma antilisonja. Na *parrhesía* alguém fala com o outro de modo que sua existência seja plena, de que ele constitua saudável e plenamente uma relação consigo próprio com vistas à independência. A *parrhesía* não tem como meta a dependência do interlocutor, como faz a lisonja, o objetivo da *parrhesía* é fazer com que, em algum momento, aquele a quem se fala não necessite mais do discurso do outro.

Tratando do segundo inimigo da *parrhesía*, o inimigo técnico, Foucault destaca que, com a retórica, a *parrhesía* pode ter uma relação de ambiguidade. Enquanto a lisonja é, propriamente, um inimigo, a retórica poderia ser “um parceiro ambíguo” (FOUCAULT, 2010a, p. 335). Enquanto a *parrhesía* pode ser compreendida como uma fala franca, tomando de Aristóteles a definição de retórica, vemos que o mais importante é o convencimento: “entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é mais adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2005. p. 95. t.I, livro I, 1355b).

Assim considerada, Foucault (2010a, p. 342) define a retórica, esquematicamente, como “uma técnica cujos procedimentos não têm evidentemente por finalidade estabelecer uma verdade, mas como uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convencê-los quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não verdade”. Há discussões sobre a possibilidade do uso da retórica para a propagação de uma não-verdade e Quintiliano, por exemplo, resolve isso ao afirmar que a retórica convence da **verdade existente pelo lado de quem fala**. É uma verdade indexada, conhecida, possuída por quem fala, mas não uma propriedade do que é dito, e por isso, capaz da mentira. Na *parrhesía*, por outro lado, só pode haver verdade, o franco-falar.

Um outro aspecto destacado, é que a retórica é uma arte organizada, com procedimentos regrados e que pode ser ensinada. Conforme Quintiliano, ninguém jamais duvidou disso, “até mesmo os filósofos, afirma ele, os peripatéticos e os estoicos, o dizem e reconhecem (evidentemente, não cita os epicuristas que diziam exatamente o contrário): a retórica é uma arte, uma arte que se ensina” (FOUCAULT, 2010a, p. 343). A retórica tem, então, suas regras baseadas não nos indivíduos envolvidos, quem fala ou a quem se dirige o discurso. Nem mesmo a situação em que está inserida é determinante para a conduta retórica. O que define a retórica é o assunto

tratado. “É aquilo de que se fala que é pertinente para dizer o modo como se deve falar.” (FOUCAULT, 2010a, p. 344).

Confrontando a retórica com a *parrhesía*, observamos o contraste. A *parrhesía* não é definida primordialmente pelo conteúdo, mas pelo *kairós* – **esse tempo do acontecimento**, oposto a *chronos* – pela ocasião, pela situação envolvendo os indivíduos. Obviamente que o assunto influi e está dado. É disso que se trata. Contudo o *parrhesiasta*, o ouvinte, a condição em que ambos se encontram é que dá o tom da fala. “É precisamente em função daquele a quem nos endereçamos e do momento em que a ele nos endereçamos que a *parrhesía* deve modalizar não o discurso verdadeiro, mas a forma como esse discurso é sustentado.” (FOUCAULT, 2010a, p. 344)

É por isso que Michel Foucault afirma que a *parrhesía* mantém com a retórica uma relação ambígua. Na *parrhesía* também se deseja agir sobre o outro, não no sentido de manipulá-lo ou conduzir suas ações, mas **na tentativa de fazer ele constituir-se a si próprio enquanto sujeito ético**. O ouvinte – no lugar de ficar dependente como fica aquele que é alvo da lisonja – deve travar consigo mesmo uma relação de soberania, típica do sujeito virtuoso. Por isso, quem fala exercendo a *parrhesía* não tem nenhum interesse pessoal sobre o que diz ou sobre quem ouve, a **generosidade** é o vetor que conduz a prática *parrhesiástica*.

Tomando a *parrhesía* como componente de um certo modo de vida, em *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010b) faz outras considerações e, nelas, caracteriza a vida filosófica como uma vida *parrhesiástica*. Há vários aspectos, segundo ele, pelos quais a filosofia antiga se apresenta como um modo de vida pautado pela *parrhesía*.

Primeiramente, a vida filosófica é uma opção de existência que implica a renúncia a um certo número de coisas. Contudo, isso não se dá em nome de uma purificação, como no ascetismo cristão – purificação que se origina na doutrina pitagórica e subsiste a Platão. De outra forma, a vida filosófica é um testemunho, uma manifestação da verdade. Por isso, segundo Foucault (2010b), quando se conta as “vidas dos filósofos” se pode perceber como são apontadas, de forma sistemática, as características da doutrina, das condições materiais e físicas, do *êthos* do filósofo.

Foucault (2010b) prossegue, afirmando que a filosofia também é *parrhesía* por que todo o tempo se dirigiu aos que, de uma forma ou de outra, governam. Ao longo

do tempo, isso se deu de formas diferentes seja pela educação do Príncipe – como no caso de Sêneca – , seja pelas críticas proferidas pelos filósofos aos que governam, pela insolência cínica<sup>39</sup> ou por círculos de oposição política.

Por fim, a *parrhesía* interpela não só os que governam, mas se dirige às pessoas, aos indivíduos privados – e essa interpelação também assume formas distintas ao longo do tempo. Em comum, estas formas têm, a prática de dizer a verdade aos outros, aceitando o risco do perigo, para conduzi-los em sua própria conduta.

A *parrhesía*, como a exercida por Sócrates, por exemplo, é a que interpela seus semelhantes para “incitá-los a cuidar, não da sua fortuna, não da sua reputação, não das suas honrarias e dos seus encargos, mas deles mesmos, isto é, da sua razão, da verdade e da alma” (FOUCAULT, 2014, p. 74). É por meio desta fala verdadeira que Sócrates mostra ao jovem que postula ser governante que lhe falta um aprendizado anterior para bem governar: ele deve, primeiro, ocupar-se de si próprio (FOUCAULT, 2014c). Ocupar-se consigo mesmo, cuidar de si, tomar-se em conta, são práticas de conversão a si, envolvidas no processo de constituição de uma vida apreciável, que era uma prática distintiva para os gregos. Assim, se coloca a *parrhesía* no eixo da ética, e é por meio do *êthos* que se poderá definir qual seja uma conduta adequada ao próprio ser da alma.

### **De uma arte de viver (*tékhne toû bíou*) a um imperativo moral**

Tratarei, nas próximas linhas, da abordagem que Michel Foucault fez das diferentes recomendações para os *Usos dos prazeres* no interior do cuidado de si. Contudo, é preciso antecipar as diferentes formas como estas indicações de cuidado para consigo atuaram ao longo do tempo.

Esquemáticamente, Frédéric Gros (2010) explica que na Grécia antiga a busca por uma ética como estilo de existência figurava como modo de afirmação de uma

---

<sup>39</sup> Trataremos dos cínicos à p. 62.

superioridade estatutária, **não como normatividade moral**. Apenas os cidadãos poderiam atingir a virtude por meio do cuidado de si. Retomo aqui, Alcibiades, que se dirige a Sócrates para aconselhar-se porque, se iria ser soberano de uma cidade, deveria tornar-se um bom cidadão. O velho filósofo, então, avisa-lhe que ele não possui a arte, a *tekhné*, e que, para isso deveria cuidar de si. Vejamos, este cuidado de si era uma prática reservada a quem coubesse, um político, ou classes cultivadas de uma aristocracia pretensiosa, nas palavras de Gros (2010).

[...] quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhné tou bíou*, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra, nem nenhuma obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir uma obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa *forma* (um certo estilo, uma certa forma de vida). (FOUCAULT, 2010a, p. 381)

Posteriormente, no estoicismo romano a prática ética é liberada de condições sociais – o que significa dizer que era acessível a todos – e se reconhece que o homem, enquanto ser razoável, deve pretender o bem. Mas é, justamente, em sua generalização, que a ética tende, aos poucos, a **impor-se como uma norma moral**. A preocupação consigo se autonomiza e acaba se tornando **um fim em si mesmo**. É, justamente, quando uma dada forma de vida é imposta a todos como condição de sua existência humana – subjetivação – que deixa de ser uma questão de escolha e passa a ser uma regra para todos em face da sua condição de ser racional<sup>40</sup> (GROS, 2010; FOUCAULT, 2014d).

Foucault (2014c) apresenta diferentes possibilidades de explicação para esse fenômeno. Pode-se relacioná-lo aos esforços de moralização efetuados pelo poder político, particularmente no principado de Augusto. Diferentes medidas legislativas foram tomadas protegendo o casamento, favorecendo a família, regulando o concubinato e condenando o adultério. Paralelamente, Foucault relata que havia um movimento de ideias que percebia um relaxamento nos hábitos daquele momento e

---

<sup>40</sup> Importante destacar aqui a associação entre o cumprimento das regras universais e totalizantes da moral instituídas e a condição de “ser racional” do homem. Esta será, por exemplo, a argumentação marxista que conclama a todos lutarem contra os “delírios pós modernistas”.

propunha o retorno do rigor dos costumes antigos. Contudo, esclarece que tais ações foram pontuais, e que não se poderia atribuir a elas a tendência de austeridade que se manifestou nos primeiros séculos da nossa era, no período do estoicismo tardio.

Essa majoração do rigor não se apresenta na forma de interdição ou estreitamento dos códigos de conduta já instituídos, mas por “uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito dos seus atos” (FOUCAULT, 2014c, p. 53). Esse é o cuidado de si, de inspiração socrática, mas que foi retomado pela filosofia ulterior. “É esse tema que, extravasado do seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma ‘cultura de si’” (FOUCAULT, 2014c, p. 58).

Em outro momento, ao analisar o processo pelo qual o cuidado de si perde sua característica de prática distintiva com vistas a uma forma de vida mais bela e apresenta-se como imperativo moral, Foucault afirma: “a busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela me parece algo catastrófico” (FOUCAULT, 2017, p. 256-257).

Foi ao perceber esta contradição da moral antiga, “entre, de um lado essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torna-lo comum a todos [...]” que Foucault (2017, p. 248) profere a frase que forneceu munição a muitos dos seus críticos<sup>41</sup>: “Toda a antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro.’”

Ao longo da entrevista, Foucault esclarece sua decepção com os rumos que tomou a ética helenística ao desempenhar um papel de moral prescritiva (PRADEAU, 2004). Inicialmente (antes de o estoicismo ganhar sua versão romana), a moral antiga era oferecida como escolha a um pequeno grupo de indivíduos, não se exigia que todos obedecessem ao mesmo esquema de comportamento. Mesmo dentre aqueles que eram livres, havia muitas formas de se exercer a liberdade (FOUCAULT, 2017).

---

<sup>41</sup> Esta é a última entrevista de Michel Foucault, concedida a Gilles Barbedette e André Scala, amigo de Gilles Deleuze. A edição francesa de *Dits et Écrits* classifica como “infeliz” o título (*Le Retour de la morale*) e situa que Foucault estava em situação de grande esgotamento, apenas aceitando a entrevista como um gesto de gentileza a Deleuze. Confiou a Daniel Defert a edição da entrevista, sem revisá-la, e a publicação se deu três dias após a sua morte.



Frédéric Gros (2010), ao desenvolver seus estudos sobre os últimos trabalhos de Foucault percebe nele uma tentativa de desviar-se, ora “da moral elitista e arrogante da Grécia clássica”, ora da “ética estoica do rigor imanente” com potencial para originar uma “moral laica-e-republicana” igualmente coercitiva (GROS, 2010, p. 481). Foucault descreve como uma ética que pretendia usar da vida humana para a realização de uma obra bela, em certos momentos, dava margem aos exercícios de superioridade social, de desprezo pelo outro e de dissimetria. Mesmo a moral grega era potencialmente machista, valorizando a virilidade, subjugando a mulher e condicionando-as ao jugo do pai, do marido ou do tutor (FOUCAULT, 2017; FOUCAULT, 2014d).

O foco do francês estava, efetivamente, na forma como o sujeito se constituía por meio de determinadas condutas sexuais. Suas pesquisas haviam mostrado que, muito mais do que interdição da sexualidade, havia uma produção de sexualidade na constituição do sujeito. Assim, as abordagens que ele aponta para observar a estilização do cuidado consigo são a *Dietética*, com suas regulações sobre o uso do corpo; a *Econômica*, versando sobre o casamento e o patrimônio, a *Erótica*, sobre a relação com os rapazes e, por fim, a *Filosofia*, que tratava sobre a relação com a verdade.

Importante destacar que, sendo o estudo de Foucault relacionado à problematização em torno da sexualidade, esta funciona, para ele, como uma espécie de “indicador” da forma como se governam os sujeitos em cada período histórico. Os três volumes de *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 2017b; 2017a; 2014c) são significativamente mais concentrados ao exporem a forma como a conduta sexual era governada - embora não se furtem a apresentar a relação disso com outras esferas da vida do sujeito, quando pertinente. Já os cursos que ele proferiu no *Collège de France* e que apresentam suas pesquisas em torno da sexualidade, tem uma abordagem bem mais ampla explorando muito mais a forma como a produção de uma subjetividade sob regras de conduta sexual configura a noção que ele denomina como governamentalidade e que, notadamente, tem seus limites muito mais amplos, orientando a vida dos sujeitos em múltiplos aspectos.

Contudo, Foucault (2017a) esclarece que não havia para os gregos ou para os latinos, noção semelhante à de “sexualidade”, conforme compreendida por nós,

enquanto entidade única capaz e agrupar fenômenos diversos como imagens, instintos e paixões. Havia diferentes palavras para designar diferentes gestos ou atitudes de cunho sexual, mas elas estavam agregadas sob o nome de *aphrodisia*, cuja noção é bem mais difícil de apreender. Os *aphrodisia* são atos, gestos, contatos que proporcionam uma certa forma de prazer e cujo controle, cujo domínio se constituía em uma qualidade de um sujeito temperante. Devido à complexidade do termo, Foucault prefere utilizar sua forma original, de modo que o acompanharei, apontando a forma como a doutrina moral se referia à prática sexual.

É preciso considerar que a moral dos gregos não procurava justificar interdições, mas estabelecer um certo estilo para o exercício da liberdade, um estilo para a vida do homem livre. Havia uma aceitação e valorização das relações entre homens e rapazes, ao mesmo tempo em que havia uma moral de abstenção. Todo um trabalho de moralistas que conceberam princípios e regimes para controle do prazer sexual, mais até do que do impulso sexual. Ainda, o prazer sexual não foi concebido como um mal em si mesmo ou como um pecado, ficando ao encargo do vínculo entre o sexo e a saúde o ponto de reflexão sobre as práticas sexuais. Mesmo sendo de ordem médica, a restrição sexual não se pautou por efeitos patológicos do sexo, nem se ocupou de classificar alguma expressão da sexualidade como normal ou anormal. “O cuidado principal dessa reflexão era definir o uso dos prazeres – suas condições favoráveis, sua prática útil e sua rarefação necessária – em função de uma certa maneira de ocupar-se do próprio corpo” (FOUCAULT, 2017a, p. 124). Era, portanto, conclui Foucault (2017a) mais uma questão de regime, de *dietética*, do que de terapêutica.

O regime, a dieta, e a sua conexão com a medicina, tinham grande importância para os gregos. Há diferentes concepções que, ora tomam a dietética como um prolongamento da medicina, ora como uma diferenciação natural dos homens para com os demais animais (FOUCAULT, 2017a). Todavia, o aspecto relevante para compreendermos como se estabeleceu um regime de dieta, a exemplo de um governo, é o detalhamento com o qual se recomendam ou limitam todas as práticas ligadas ao corpo. Foucault (2017a) perpassa diferentes prescrições para demonstrar como não só a alimentação, mas os exercícios, os banhos, os vomitórios, o sono e, certamente, a

prática sexual eram regulados. Ainda assim, a dietética é uma técnica de si, eis que não se trata de seguir cegamente os conselhos de um médico, como obediência nua, mas uma prática refletida de si mesmo e de seu corpo (FOUCAULT, 2017a).

Outro aspecto necessário à temperança do homem livre grego, diz respeito à dimensão *Econômica*. Aqui Michel Foucault (2017a) inclui as relações travadas no interior e a respeito do casamento. Assim, havia toda uma regulação e uma prescrição para a relação travada com a esposa, mas também para as relações fora do casamento. Por mais que os regramentos sejam distintos a depender da fonte que Foucault analise, alguns pontos são comuns como afastar a relação conjugal da busca do prazer, condicionar a mulher ao domínio do marido, além de preceituar as formas de governo do próprio patrimônio. Toda a preocupação com cuidar e ampliar o patrimônio, mostra Foucault (2017a), está prescrita às vezes como um saber {*episteme*} e às vezes como uma arte {*tekhné*}. E mais, a *Econômica* ensina a prática do comando, da qual ela não se dissocia.

Foucault (2017a) começa a falar da *Érotica*, dizendo que o uso dos prazeres nas relações com os rapazes foi um tema de inquietação para os gregos, mesmo que não opusessem, como escolhas excludentes, as relações com pessoas do mesmo sexo ou do sexo oposto. Aos olhos gregos, o que se fazia desejar alguém, fosse homem ou mulher, era o que houvesse de admirável (FOUCAULT, 2014d). A natureza havia implantado no coração do homem um apetite para o belo, e era isso que se admirava no outro.

Contudo, ainda que o desejo se voltasse a tudo o que era belo, esse desejo precisava reger-se por uma certa conduta quando se instaurava uma relação entre dois indivíduos do sexo masculino. Neste caso, embora admitida, a relação era envolta em um jogo de valorizações e desvalorizações complexas, que dificultam a decifração objetiva da moral que a regia. Ainda assim, segundo Foucault (2017a), esse conjunto de regras se dirige, preferencialmente, a um tipo específico de relação que implica uma diferença de idade, de status, pontos a partir dos quais se formularão as recomendações morais. Os moralistas gregos trataram de bem definir os papéis do *erasta* e do *erômeno*. “O primeiro tem a posição da iniciativa, ele persegue, o que lhe dá direitos e obrigações: ele tem de mostrar o seu ardor, e também tem de moderá-lo; [...]

o outro, o que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muita facilidade; [...]” (FOUCAULT, 2017a, p. 242).

Todos os princípios de moral e honra a serem guardados em relação ao uso dos prazeres entre homens e rapazes parece repousar sobre uma certa estilística: não convinha ao rapaz se conduzir “passivamente”, se deixar levar e dominar, tornar-se complacente às volúpias do outro satisfazendo a seus caprichos, ou que oferecesse seu corpo a quem quisesse por lassidão, volúpia ou interesse (FOUCAULT, 2017a). É relevante que o garoto que se relaciona com um homem maduro seja, segundo Sócrates, apenas um expectador do prazer do homem. Seria desonroso para um menino sentir prazer na relação com um homem (FOUCAULT, 2014d). Para Michel Foucault (2017a) estas recomendações ao rapaz configuram-se como provas próprias à sua idade, e estão ligadas ao tema da *{epimeleia heautou}*, do cuidado a se ter consigo próprio, e não como princípio para se ter uma outra vida, ou recomendação para abster-se de todos os prazeres.

O que a filosofia é capaz de mostrar é, de fato, como tornar-se “mais forte do que si próprio”, e quando se chega aí ela fornece, além disso, a possibilidade de prevalecer sobre os outros [...] Vê-se que a filosofia é um bem necessário à sabedoria do jovem; entretanto, não para desviá-lo para uma outra forma de vida, mas para permitir-lhe exercer o domínio de si e a vitória sobre os outros no difícil jogo das provas a serem enfrentadas e da honra a ser salvaguardada (FOUCAULT, 2017a, p. 260).

Como se percebe, se na *Dietética* a questão era sobre o domínio de si em relação a atos perigosos – da alimentação, dos exercícios – e na *Econômica* os problemas giravam em torno do poder que se deve exercer sobre si e do poder que se exerce sobre a mulher, a *Erótica* assume o ponto de vista do rapaz. O problema que se coloca agora, o cuidado de si que este jovem deve exercer, é sobre como ele poderá exercer o domínio de si não cedendo aos outros.

Foucault (2017a) conclui, dizendo que o jovem, situado precisamente entre o término da infância e o início da expressão da sua virilidade, é objeto importante para a moral e o pensamento grego. Essa beleza jovial – à qual, resta subentendido, todo homem é sensível – e o *status* que ele terá quando adulto, são questões estratégicas em torno das quais se desenrola um jogo complexo. Sua honra – que estará implicada pela

sua posição estatutária – depende do uso que ele faz do seu corpo, determinando sua reputação e seu papel no futuro. O rapaz nunca deve se entregar ao prazer, devendo sempre resistir, fugir, esquivar-se.

As três dimensões estéticas do uso dos prazeres que relatei aqui, a partir dos estudos de Michel Foucault, são problematizadas pelos gregos que recomendam, de modo geral, a temperança, a moderação no seu uso. Essa moderação, a *sofrosine* {Σωφροσύνη} é o estado que se pode alcançar pelo domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres e, assim, é concebida como uma liberdade. Governar os desejos e fazer bom uso dos prazeres não visa, aqui, recobrar uma inocência perdida ou obter algum tipo de purificação<sup>42</sup>, mas manter-se livre da escravidão dos desejos. A oposição a esta liberdade seria uma escravidão de si para consigo, por isso, ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, não ser seu escravo. “O perigo que os aphrodisia trazem consigo é muito mais a servidão do que a mácula”, nos diz Foucault (2017a, p. 95).

Esta forma de liberdade, prossegue Foucault, (2017a) é aquela que se se exerce independente de qualquer correção interior ou exterior, sendo um poder exercido plenamente sobre si. Assim, para aquele que se encontra submetido ao poder de outro, não se deve esperar o mesmo princípio de temperança, bastando obedecer às ordens e prescrições. Assim, basta que ele se coloque sob a vontade do homem superior para que exerça, sobre ele, os comandos característicos do seu elemento divino. Em troca, todavia, este que exerce o poder sobre os outros, deve ser capaz de exercer uma autoridade perfeita sobre si mesmo. E isso, por dois motivos: porque em sua posição e poder seria fácil dar-se a satisfazer todos os seus desejos e, também, porque a sua conduta interfere na vida de todos na cidade.

Para não ser excessivo e não cometer violência, para escapar à dupla constituída pela autoridade tirânica (sobre os outros) e pela alma tiranizada (por seus próprios desejos), o exercício do poder político exigirá como seu princípio de regulação interna o poder sobre si. A temperança entendida como um dos aspectos da soberania sobre si é, não menos do que a justiça, a coragem ou a prudência, uma virtude

---

<sup>42</sup> Exceção aos pitagóricos, para quem se considerava conservar uma pureza.

qualificadora daquele que tem a exercer o domínio sobre os outros. (FOUCAULT, 2017a, p. 96). A diferença moral não se situava entre fazer sexo com mulheres ou com rapazes, ou manter relações sexuais desta ou de outra maneira, mas estabelecia uma relação de atividade e passividade: “Você é escravo ou mestre dos seus desejos?” (FOUCAULT, 2014d, p. 221).

Essa forma de liberdade implica uma estreita relação com a verdade, onde dominar os seus prazeres está ligado a submetê-los ao *logos*. Não é possível constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se como sujeito do conhecimento (FOUCAULT, 2017a). Isso implica, prossegue Foucault (2017a) que o *logos* seja colocado em posição de soberania, regulando o comportamento e os desejos. É à razão que cabe velar sobre a totalidade da alma. Além disso, a temperança também exige uma aplicação prática da razão determinando um uso dos prazeres adaptado às necessidades, aos momentos e às circunstâncias. Por fim, o *logos* no exercício da *sofrosine* se apresenta no reconhecimento ontológico de si por si. Essa é a necessidade de conhecer a si mesmo para conhecer e dominar seus desejos, e praticar a virtude.

Contudo, esta relação entre conhecimento e temperança não conduz, como no cristianismo, a uma “hermenêutica do desejo”, devendo ser considerada como uma “estética da existência” (FOUCAULT, 2017a, p. 107). Deve-se entender isso como uma maneira de viver alinhada a certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, nos seus limites e na sua hierarquia. Não se confunde com um respeito a um código de comportamento expresso ou a algum trabalho de purificação, afirma Foucault, que conclui:

Pelo *logos*, pela razão e pela relação com o verdadeiro que a governa, uma tal vida inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica; e, por outro lado, recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória. (FOUCAULT, 2017a, p. 107)

O importante para sagrar-se sujeito na sociedade grega era dominar a si próprio. “Nessa ‘arte de viver’, a noção segundo a qual era preciso exercer um domínio perfeito de si mesmo tornou-se rapidamente o problema central. E a hermenêutica cristã de si [a partir do caminho aberto pelo estoicismo romano] constituiu uma nova elaboração dessa *tekhné*.” (FOUCAULT, 2014d, p. 220)

## D'A Verdade à Verdade de Si

Há que se destacar que, ainda que obedeça a cânones coletivos, a ideia de moral estoica estava centrada em uma prática de si, na construção de uma vida ética, uma vida de **verdades para si**, mesmo que a partir de **enunciados coletivos**. Em contrapartida, o que relatei no início deste trabalho, sobre o cristianismo, nos dá conta de uma conversão, um giro na direção de uma **verdade de outrem**. Uma verdade que nos dão, uma verdade que nos contam, uma verdade que precisamos conhecer. **A Verdade**. Uma verdade que já está lá antes que cheguemos, que está posta, uma verdade *a priori*. A vontade de Deus, um princípio de obediência.

A ética do cuidado de si estabelece uma imanência de si para consigo. O sujeito há que **ser verdade**, para além de dizer a verdade ou conhecer a verdade. E isto, em momento nenhum implica a garantia de uma vida eterna ou a salvação da alma. É importante destacar os distanciamentos que se colocam entre o cuidado de si estoico {*epimeleia heatou*} – no qual estão implicadas as regras morais para construção de uma vida ética, e outras formas que este cuidado adquire. O alvo da *epimeleia heatou* se opõe à *metanóia* cristã – e à sua mortificação, o sacrifício do eu – mas se opõe também à *epistrophé* platônica – que postula o atingimento de uma realidade superior, o acesso a uma verdade pré-estabelecida (GROS, 2010).

Foucault ([1988] 2014) afirma que, no *Alcibíades I*, de Platão, encontra-se uma importante elaboração filosófica sobre o cuidado de si que cabe analisar. Segundo ele, os neoplatônicos dos séculos III e IV já apresentaram a significação a se dar a este diálogo e a importância dele na tradição clássica. Para eles, conforme Foucault ([1988] 2014), o *Alcibíades* era o primeiro diálogo, o primeiro que se deveria ler, o primeiro que se deveria estudar, por isso, pretendiam dar a ele um caráter pedagógico. Tomavam-no, mesmo, como a origem, a *arkhé*. Foucault ([1988] 2014) cita Albino que, no século II, já dizia que para um homem devotado praticar a virtude deveria ler o *Alcibíades*. O francês conclui: “Esse diálogo constitui, então, um ponto de partida que nos fornece o programa de toda filosofia platônica. ‘Cuidar de si’ é seu primeiro princípio” (FOUCAULT, [1988] 2014, p. 271).

Assim, o *Alcibíades*, que fundamenta grande parte do curso de 1982 de Michel Foucault (2010a) trata do cuidado de si, trata-se de mostrar àquele que almeja ser um bom governante que deveria ocupar-se de si e, em seguida, questionar **de que se trata esse cuidado de si**.

Sócrates definiu a modalidade principal do cuidado de si como um “olhar para si”. Mas Foucault (FOUCAULT, [1988] 2014) lembra que a indagação “O que é o si?” não deixou de ser feita, e oferece alguns esclarecimentos. “Si” é um pronome reflexivo de dupla significação. Se diferencia de “auto” que quer dizer “o mesmo” mas inclui uma noção própria de identidade. Enquanto isso, o “si” abre espaço para que se faça a questão sobre a partir de qual fundamento se encontra essa identidade.

É por isso que Alcibíades tenta encontrar o “si” por meio de um movimento dialético: o cuidado com o corpo não basta para cuidar de si, é preciso preocupar-se com a alma. A alma é o principal objeto no cuidado de si sob a ótica platônica (FOUCAULT, [1988] 2014). Para tanto, para se cuidar da alma, é preciso que o olhar se volte para si. Esta mirada para o seu próprio ser é o que conferiria a Alcibíades a capacidade de governar. Foucault (2010a) destaca que este olhar de si para si caracteriza uma importante unidade na identidade, estabelecida na relação de si consigo mesmo. Ora, reconhecendo o registro platônico e sua influência na concepção ocidental moderna de identidade (e se quisermos, de governo), não é difícil compreender o que Michel Foucault sugere como esta **unidade identitária** e como isto é percebido como traço de um governante virtuoso.

É nesta conversão, este virar-se para si, que a alma via a si mesma, e ao ver a si própria, apreendia o **elemento divino que a constituía**. “É nessa contemplação do elemento divino que a alma vai descobrir as regras suscetíveis de fundamentar um comportamento e uma ação política justos” (FOUCAULT, [1988] 2014, p. 273). Assim, o que se tem é uma relação de identidade – essencial, fundamental, rígida – e que dá origem a um movimento de conversão que, ao seu termo, reconhece o divino. Este elemento divino produz dois efeitos porque, se a um tempo **conduz a alma ao alto**, às realidades essenciais (**o que é**), também – enquanto conhecimento – permite **fundar na razão** a ação política de que Alcibíades necessita (FOUCAULT, 2010a).



O movimento que Platão prescreve é de que a alma se volte sobre si mesma para encontrar sua **verdadeira natureza**. A alma não pode conhecer-se a menos que se veja em um elemento que lhe é semelhante, como olhar-se no espelho. Por isso, Foucault (FOUCAULT, [1988] 2014) afirma que, em *Alcibiades* a alma está ligada por uma relação especular consigo mesma. Esta relação está ligada à ideia de memória e justifica a necessidade de um método – o diálogo, no caso – que permita descobrir a verdade que está alojada na alma.

Enquanto o movimento platônico é aquele pelo qual a alma se volta para si mesma – *epistrophê* – e, com isso, tem seu olhar atraído para o alto, para o elemento divino, para as essências e para o mundo supra celeste no qual elas são visíveis, a volta proposta por Sêneca, Plutarco, Epícteto é, de certo modo, uma volta para o mesmo lugar. O objetivo da mirada para si, para os estoicos, não tem outro fim (como finalidade ou como termo) que não seja permanecer junto a si mesmo, residir em si, e aí se estabelecer. A única finalidade é estabelecer uma boa relação consigo mesmo. Relação esta que assume, às vezes um perfil jurídico-político – ser soberano sobre si mesmo, ser completamente independente, ter domínio perfeito sobre si – e outras vezes tem um caráter de gozo possessivo – gozar de si, ter prazer consigo mesmo, encontrar em si sua voluptuosidade (FOUCAULT, 2014b).

Se para Platão, o indivíduo deveria encontrar a verdade que se escondia nele mesmo, para os estoicos a verdade não tem que ser descoberta no indivíduo, mas nas lições, nos preceitos dos mestres, nos *logoi* (FOUCAULT, [1988] 2014). O que os estoicos nos sugerem é o reconhecimento de um conselho, um ensinamento, uma experiência, que assimilamos até que faça parte de nós mesmos (FOUCAULT, 2014b). Mas Foucault ([1988] 2014) alerta que o discípulo não está sob o controle dos seus mestres, mas tem o papel daquele que recolhe o *logos*. Daí a importância de haver, paralelamente às artes da fala, também uma arte da escuta. No caso da fala, na interlocução, da *parrhesía* estoica, aquele que fala o faz de tal modo que, tão logo assimilamos o que foi dito, possamos dispensar a orientação.

Há, contudo, uma outra forma de fala, de dizer a verdade, de *parrhesía*, enfim. Trata-se da *parrhesía* cínica, o escândalo pelo qual os filósofos cínicos anunciavam a incômoda verdade que traziam consigo e que será tema da próxima seção.

## OS CÍNICOS E A CORAGEM DA VERDADE

Diante da enorme distância entre uma moral religiosa ou mesmo uma moral laica e uma autêntica ética da imanência (uma ética nietzschiana, sugere Gros (2010)), Foucault se dirige ao que parece seu último recurso, os cínicos. Seria o escândalo político, a provocação, a perturbação da moral, a saída do **impasse entre uma ética da excelência e uma moral obrigatória**.

É no ano de 1984, com a saúde visivelmente debilitada, que Michel Foucault profere o curso *A Coragem da Verdade*. Ministrando suas aulas entre fevereiro e março, ele faleceu em julho próximo. Gros (2011) sugere que este último curso tem, inevitavelmente, um caráter testamentar atribuído não só pela proximidade com sua morte, mas pelo seu caráter revisionista, de um retorno a Sócrates e às raízes filosofia, reforçando o caráter crítico da sua obra.

Há uma elaboração da *parrhesía* de que se trata no Alcibíades, como vimos até agora, e daquela que Sócrates evoca no diálogo Laques. No primeiro, a filosofia figura sob o signo do **conhecimento da alma**, uma ontologia do eu; no segundo vemos a filosofia como prova de vida, do *bíos*, que é **matéria ética e objeto de uma arte de si**. Dito de outra forma, temos, por um lado, a filosofia como o que, ao inclinar, ao incitar os homens a cuidar de si mesmos, os conduz a essa **realidade metafísica da alma**, e por outro, a filosofia como uma prova de vida, uma prova da existência e a **elaboração de uma certa forma e modalidade de vida**.

No *Laques*, Melésias e Lisímaco vão consultar Sócrates, acompanhados por Nícias e Laques (importantes políticos) sobre como educarem seus filhos, que Foucault nos apresenta mais claramente a relação entre a *parrhesía* (**a fala franca**) e o **cuidado** (de si, do outro). Melésias e Lisímaco afirmam que, embora filhos de famílias reconhecidas e poderosas, embora seus pais tenham sido influentes e notáveis, não fizeram, eles mesmos, nada de brilhante ou memorável **cujo legado lhes orgulhasse deixar a seus filhos**. Seus pais desempenharam papéis importantes na cidade, mas Lisímaco, cita Foucault (2014, p. 116), logo conclui

mas, na realidade, se nós efetivamente levamos uma vida tão obscura, não foi precisamente porque nossos pais cuidaram de assuntos dos

outros? [...] E é por termos sido negligenciados em nossa infância, é por não terem cuidado de nós que levamos uma vida obscura.

Logo após o relato, ambos registram que não fazem tal confissão sem um certo sentimento de vergonha pelo **pouco brilho de suas vidas** e de como isso os leva a dar atenção ao cuidado dispensado aos filhos. Estes pais precisam fazer tal relato superando sua própria vergonha, seu incômodo, e não o fazem de outra forma que não recorrendo à *parrhesía*.

Como vocês veem, o tema da *epimeléia*, do cuidado que se deve ter com os filhos, e o da *parresía* estão diretamente ligados. Eles são obrigados a apelar para a *parresía*, para a sua coragem de dizer a verdade, a fim de colocar a questão do cuidado dos filhos, pois eles próprios foram negligenciados e não são capazes de dar exemplos. (FOUCAULT, 2014, p. 117).

No decorrer do diálogo, concluem que seja **a coragem o bem maior a deixar aos herdeiros**. A Sócrates, então, é confiado o dever de ensiná-los a coragem. Contudo, ao ver-se incapaz de definir o que seja coragem, “Sócrates objeta, a si mesmo e aos outros, que, no fundo, se não foi capaz [...] de dar uma definição da coragem, ele não é verdadeiramente capaz de cuidar dos outros.” (FOUCAULT, 2014, p. 132). Como nenhum dos presentes tenha sido capaz de chegar a uma definição, Sócrates logo assume a sua necessidade voltar à escola, voltar aos seus mestres, por mais velho que seja, e a qualquer preço que custe. O custo, a despesa deste aprendizado é por diversas vezes enunciada por ele, e nos faz perceber que não se trata de um mestre a ser pago, a ser remunerado. Esse mestre a que todos precisam ouvir – os jovens, seus pais e o próprio Sócrates – para chegar à definição da coragem, é o próprio *logos*, é o discurso que vai dar acesso à verdade.

A lição socrática desta passagem é a do cuidado, a do cuidado de si e do cuidado dos outros (dos filhos, no caso), e esse é o objetivo da prática *parrhesiástica*. O verdadeiro mestre não é o mestre-escola, mas o *logos* e a ele tem de ouvir todos, inclusive o próprio Sócrates. Mas ele, que ocupa, naturalmente, uma posição privilegiada, se recusa o papel de mestre. O encargo recusado é o de mestre da *tékhnē*, de **transmissor de uma verdade aos seus alunos**. Ele se coloca em um papel de igualdade, mas que não é uma igualdade aparente, **senão uma igualdade real**, na qual

deve cuidar de si e dos outros como qualquer um dos demais. Contudo, nesta escola cujo mestre falta e na qual todos devem estudar, é Sócrates quem guia os outros no cuidado de si mesmos, com vistas ao cuidado dos outros, é ele quem guia os demais no caminho do *logos*.

Há notáveis diferenças entre o Alcibíades e o Laques. De início, aqui, Sócrates usa da sua fala franca, da *parrhesía*, com a coragem necessária para praticá-la com adultos, homens respeitáveis na cidade; no Alcibíades, contudo, ele se dirige a um jovem, que, justamente, ainda não deu provas de suas qualidades, que serão exigidas caso ele queira governar Atenas. A seu termo, a diferença consiste em que, no Laques, descobre-se que não se sabe o que seja a coragem, enquanto no Alcibíades a alma é colocada como aquilo a que devemos nos voltar e conhecer.

No Alcibíades, merece destaque, a percepção do **sujeito como entidade ontológica distinta do corpo**, a que se deve acessar e que é designada explicitamente como a **alma** (a *psykhé*). Já no Laques, a mesma busca – conhecer a si mesmo e cuidar de si – já não pode ser operada a partir de uma concepção de uma *psykhé* distinta do corpo. A necessidade agora, é a de **dar-se conta de si mesmo ao longo de toda a sua existência**. É como se houvesse uma prestação de contas que, no Alcibíades, se dava por meio do conhecimento da *psykhé*, e no Laques, a prestação de contas é a própria vida, o *bíos*, a existência e a maneira como se leva essa existência.

Essa metafísica platônica, evidente no Alcibíades, é a mesma que irá alimentar toda a metafísica do ocidente<sup>43</sup> e que enseja **concepções de homem, de mundo e de verdade, essencialistas**. Daí derivam, por exemplo, a ideia de uma identidade metafísica dos sujeitos, algo como uma identidade *a priori*, como se o seu ser, o seu modo de vida, fosse **obra divina** e, posteriormente, com a secularização, **obra natural**. Da mesma forma, oblivia a ideia de que o mundo como nós o vemos – e também como é – foi construído pelo homem e pelo homem modificado, sendo portanto, precário, contingente e histórico. A verdade é vista como sendo algo único, existente, ao qual se deve chegar e que esteve lá desde sempre, de modo que ao sujeito só cabe visualizá-la

---

<sup>43</sup> Tomo de empréstimo o termo derridiano.

e expô-la, mediante uma **confrontação direta entre o que diz sobre o mundo e o mundo tal qual ele é.**

E aqui se insere, precisamente, a noção de *bíos*, constituída pelos gregos como esse **objeto estético** que é a vida, objeto que é, ao mesmo tempo, de elaboração estética e de apreciação. O *bíos* é, portanto, tomado como obra bela (FOUCAULT, 2014). A consideração do *bíos* como um certo modo de vida que é uma obra bela, uma obra de arte, portanto, tem importância capital na compreensão desta tese. Considerar a vida como matéria da qual o sujeito se vale para a construção de uma obra de arte – uma vida da qual se orgulhar – implica diretamente a ideia reinante de uma vida dominada pela metafísica ou pela *psykhé* e, ainda, uma ontologia da alma. A sugestão, aqui, é que uma vida bela seja uma resposta possível ao pequeno demônio que interpela Zaratustra na obra nietzschiana<sup>44</sup>.

Giorgio Agamben (2015) destaca que os gregos tinham duas expressões para designar vida: *zoé*, que se referia ao simples ato de viver, comum a todos os viventes – fossem eles animais, homens ou deuses – e *bíos*, que era a forma própria da vida de um indivíduo ou grupo<sup>45</sup>. Dito de outra forma (AGAMBEN, 2007), *zoé* se refere à vida natural, vida nua [e acrescento figurativamente, vida animal], uma vida desprovida de sentido maior. Ao passo que para a *bíos* temos a vida tipicamente humana [em seu ideal], com atributos humanos, **uma vida destinada a ser outra que coisa não vida nua**, uma vida distinta dos demais viventes.

Modernamente esta oposição foi rompida, e Agamben (2015) afirma que o uso comum do termo *vida* levou a um desnudamento – uma desatribuição – da existência humana por meio da redução a um núcleo de existência comum a diferentes formas de vida. Por isso, convenciono **forma-de-vida** como uma vida, uma existência, jamais separável da sua forma. “Uma vida para a qual, no seu modo de viver, **está em jogo o próprio viver** e, no seu viver, está em jogo antes de tudo **o seu modo de viver.**” (AGAMBEN, 2015, p. 13-14, grifos meus). Esta definição implica uma vida específica,

---

<sup>44</sup> O demônio indaga como Zaratustra se sentiria se tivesse que repetir a mesma vida infinitas vezes.

<sup>45</sup> Na modernidade, estes dois nomes deram origem, respectivamente a zoologia e biologia, p. ex., segundo o autor (2015), não guardando mais nenhuma distinção efetiva. Ressalto, contudo, que se tratam de uma ciência da vida, a biologia, e uma ciência especificamente da vida animal (*latu sensu*), a zoologia, o que é relevante para a distinção proposta.

uma vida humana, na qual os seus modos nunca são descomprometidos, na qual os atos de vida nunca são simplesmente fatos, mas sempre, e primeiramente, **potência**. A forma-de-vida vai além de uma existência puramente biológica, e mesmo além de um imperativo social e, nela, cada comportamento comporta sempre uma possibilidade e joga com o próprio viver. Por isso, Agamben (2015, p. 14) afirma: “o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, **cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade.**”

A redução da vida humana em *zoé* - *vida nua* - foi a operação principal dos soldados da SS, em Auschwitz e nos diversos outros campos de concentração. Disso resultavam indivíduos curvados sobre si mesmos, com a aparência de bonecos, mortos-vivos, homens-concha [*“Muschelnman” / Muselmann*]. O *Muselmann* [muçulmano] era um ser bestificado, de fala baixa e exausto demais pra compreender o que se passava à sua volta e o que o esperava em breve. **Uma vida humana tão esvaziada** que talvez fosse difícil sofrer (AGAMBEN, 2008). Muito relevante é a análise de Peter Pál Pelbart de que **não há *vida nua* apenas em Auschwitz**, apenas na figura extrema do *Muselmann*, para ele, **somos todos muçulmanos**. A relação que o autor faz é com a existência de outras formas de domínio da vida, de fascismo, para além do poder do Estado.

A *des-humanização* dos sujeitos é o mecanismo pelo qual Foucault já desenvolvia sua noção de biopolítica (um poder exercido sobre a vida, e a vida humana) e pelo qual Agamben (2007; 2015; 2008) nos falará da soberania, dos totalitarismos para além das formas estatais-judiciárias, do domínio da vida e dos corpos.

À afirmação agambena sobre a destinação da vida humana, poderíamos contrapor a desconfiada indagação de Caetano Veloso: *Existirmos, a que será que se destina?*, composta em homenagem ao amigo poeta Torquato Neto que havia se suicidado, dispondo da vida em nome de uma verdade. Torquato dizia que **um poeta não se faz com versos, mas com o risco**, colocando-se sempre em perigo. Esta, sem dúvida, seria uma máxima passível de ser adotadas pelos filósofos cínicos.

Os cínicos eram membros de uma escola socrática menor, surgida por volta de 399 a.C após a morte de Sócrates. Seu nome deriva do grego *Kynos*, que significa cão

e, dentre as muitas explicações para que fossem chamados desta forma, a mais provável é porque eles viviam e se comportavam como cães (TRINDADE, 2015). Para os cínicos, era essencial a imbricação da vida e da verdade, um apego em **manifestar o verdadeiro no corpo visível da existência**. Foucault (2014) sugere que, na posteridade, essa conexão direta e corpórea entre vida e verdade poderia ser vista em algumas ordens religiosas mendicantes (no cristianismo), na política – por meio dos revolucionários do século XIX, e nas artes modernas e contemporâneas.

Pensando, então, ao modo de Deleuze<sup>46</sup>, com Torquato, Caetano e Agamben, por inspiração cínica, **existirmos se destina à felicidade enquanto modo de vida [forma-de-vida] e que implica uma existência bela**. Para tanto, Foucault (2014) destaca a importância de uma certa homofonia, uma relação positiva entre o que a pessoa diz e a vida que leva. Certamente esta fala é *parrhesiástica*, mas o é em um registro ainda mais intenso do que o da *parrhesía* socrática. Há aqui, para além do dizer a verdade, um “escândalo da verdade”, para o qual o modo de vida é condição de possibilidade.

Para ser um cão que andeja a dizer suas verdades ao mundo é preciso estar livre de qualquer vínculo. Para Epícteto, mesmo, o cínico não poderia ter família e seria o gênero humano todo, sua família. Neste sentido, o cínico tem um papel de batedor [*katáskopos*], **ele vai à nossa frente anunciando ao mundo, franca e corajosamente, a sua verdade**. Ao ser esta espécie de espia da humanidade ele se depara com inimigos e coloca a sua própria vida em jogo. Ao contrário do dizer a verdade cristão, cuja prova se faria ao divino (ou aos seus prepostos terrenos) ou platônico, de uma verdade da alma, **aqui a prova de vida é a própria existência**. Em sua nudez o cínico mostra sua humanidade mais elementar, sua vida é reduzida ao que ela é de verdade e se faz aparecer no próprio *bíos*.

Essa forma de manifestação da verdade no próprio corpo, de fazer da sua existência matéria-prima para uma obra de expressão da verdade (e por isso bela), é o que Foucault (2014; 2010b) chama de *aleurgia*, uma descoberta da verdade no corpo, a

---

<sup>46</sup> Por “pensar ao modo de Deleuze” me refiro às contaminações, ao uso dos conceitos como “ferramentas” em uma caixa, os quais se toma conforme se necessite resolver um problema e, sobretudo, ao incentivo à experimentação em vez de interpretação.



modificação da vida pela verdade, muito mais do que um testemunho verbal de alguém que diria a verdade.

Trata-se de alguém que, em sua própria vida, em sua vida de cão, não cessou, [...] de ser em seu corpo, em sua vida, em seus gestos, em sua frugalidade, em suas renúncias, em sua ascese, a testemunha viva da verdade. [...] para que a verdade, de certo modo, tomasse corpo em sua própria vida, em sua própria existência, tomasse corpo em seu corpo. (FOUCAULT, 2014, p. 151).

O testemunho que se dá aqui, por óbvio, não é aquele do discurso verdadeiro, mão pousada sobre o livro, poder determinante da palavra. **O testemunho é dado e autenticado por uma existência, forma-de-vida no sentido concreto e material.** O testemunho emerge pelo e no corpo, na roupa, no comportamento, nas maneiras de agir, reagir e se portar. “O próprio corpo da verdade é tornado visível e risível. [...] A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade.” (FOUCAULT, 2014, p. 152).

O modo de vida cínico encontrou bastante do seu suporte como forma-de-vida na política. Foucault (2014) pensa, neste caso, em movimentos revolucionários e não se furta a reconhecer o papel que diferentes formas de espiritualidade cristã emprestaram a eles. Contudo, a aproximação ao cinismo se dá por sua face mais irruptiva, violenta, escandalosa. É nos movimentos revolucionários do século XIX que ele vê a verdade emergir mais como modo de vida do que como discurso político.

Ele sugere três formas principais que a vida revolucionária adquiriu na Europa dos séculos XIX e XX. São elas: **(i) As sociedades secretas**, os complôs, as associações contra uma sociedade presente e previsível, pautadas por objetivos milenaristas, escatológicos e com vistas à salvação divina. **(ii) O militantismo** visível, não na organização secreta, mas instituído na dinâmica social e política onde tenta impor seus objetivos. As forças revolucionárias agora estão organizadas publicamente nos sindicatos ou partidos. A mais importante forma de ser militante é, por fim, **(iii) o militantismo como testemunho de vida**, como um estilo de existência. (FOUCAULT, 2014)

Sem dúvida, a ideia de uma vida entregue ao testemunho pela vida, em um estilo próprio desta existência revolucionária, é aquela que imprime uma ruptura:

rompe com as convenções, rompe com os hábitos, rompe com valores da sociedade. Rompe, sobretudo, conforme Agamben (2015), com qualquer ideia de soberania em uma emancipação irrevogável. Pensar, assim, numa **forma-de-vida para a qual esteja em jogo o próprio viver**, somente poderia se dar, **em ato**, por uma vida política não estatal. Seria esta, uma vida de experiência, um *experimentum*, uma vida de potência.

Como lhe é peculiar, Michel Foucault procura elaborar uma problematização (vide FOUCAULT, 2017; 2014a) das certezas estabelecidas. Já em *Do Governo dos Vivos*, ele apresenta sua simpatia pelo anarquismo, em *Segurança, Território e População* e, posteriormente, em entrevistas e escritos avulsos em que discute o papel do intelectual, **a ideia de uma emancipação que passe pela assunção de um poder estatal** (eu arriscaria, paraestatal ou qualquer tipo de governo) **parece descabida**. Da mesma forma, quando se fala em um modo de vida revolucionário, *experimentum*, se minimiza a “importância que o Estado, o partido revolucionário e o intelectual de esquerda como portador da consciência universal possuem no projeto político de transformação social encabeçado pelos comunistas” (VIEIRA, 2013, p. 71).

Foucault (2014) afirma que, neste caso, estamos diante daquela que é a “verdadeira vida” (p. 161) e daí se concluir que não há espaço, portanto, para qualquer representação – como as propostas pelo Estado –, a via de intervenção é direta. Aqui atua não o espaço político, o Estado (que é obra da governamentalidade<sup>47</sup> – e não o contrário) ou toda a sorte de micropoderes, conforme destaca Michel Senellart (2008). **Abandonar a representação** – seja partidária, estatal, ou mesmo da alma para com o corpo – é, portanto, **abandonar o platonismo**<sup>48</sup>. Neste sentido, em texto que é seminal para esta tese, Foucault alerta:

Não imagine [contudo] que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que combatemos é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária. (FOUCAULT, ?)

---

<sup>47</sup> O Estado seria, portanto, apenas uma das “facetas” da governamentalidade e estaria, assim, ao lado de outros micropoderes cotidianos.

<sup>48</sup> Este tema será objeto de maior análise na página 122.

O antiplatonismo é destacado tanto por Foucault (2014; 2008)<sup>49</sup> quanto por Deleuze (DELEUZE e GUATTARI, 1995; DELEUZE, 2013; 2011; 2009), dentre outros pensadores carreados nesta tese. Em particular, Foucault e Deleuze nos mostram como a superação do platonismo se dá de forma eficiente no campo das artes, para além da militância. De certa forma, é de se considerar que **a vida do artista acaba por constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade**. Para Foucault (2014) a arte é capaz de dar à existência uma forma específica, a romper com qualquer outra, sendo vida em sua forma verdadeira. Deste modo, toda arte que parte desta **vida em existência verdadeira** guarda com ela uma tal relação de enraizamento que é, a própria obra de arte, sob outra luz, sob outro perfil, manifestação do **princípio cínico de uma vida escandalosa**. “Anti-platonismo: a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência.” (FOUCAULT, 2014, p. 165).

Daniel Lins (2013) faz inúmeras considerações sobre o tema da aproximação da obra e da vida do artista. Seria como se aquele que executa, por ofício obras de arte, fizesse, por uma ética pessoal, também de sua vida uma obra bela. Segundo ele, Francis Bacon dizia: “Eu sou quase alcoólatra, meu trabalho é o reflexo de minha vida.” Para Bacon, **sua vida nunca é modelo** ou experiência, mas *experimentum*, e o álcool um instrumento para quem deseja ampliar suas visões. “Aqui não há espaço para o filtro velador da morte enquanto real presente em toda vida.” Deleuze (2007) também experimenta sobre o trabalho de Francis Bacon, tomando-o como **exercício de uma existência outra**, fundada – não em uma verdade metafísica – mas em uma verdade imanente, da carne, *de viande*<sup>50</sup>. É exemplar, neste sentido, as análises de Deleuze acerca dos experimentos que faz Bacon sobre os retratos do Papa Inocêncio X realizados por Velásquez<sup>51</sup>.

São chocantes as obras de Bacon a título de “retratos” do Papa. Essa arte moderna antiplatônica estabelece com a cultura e com os cânones estéticos uma **polêmica relação** de redução, recusa e agressão. Se os cínicos eram escandalosos em

---

<sup>49</sup> Estas referências não esgotam o tratamento do tema por Michel Foucault, e este será retomado em diferentes momentos no decorrer deste trabalho.

<sup>50</sup> Em francês na tradução brasileira.

<sup>51</sup> Disponível em

[https://en.wikipedia.org/wiki/Study\\_after\\_Vel%C3%A1zquez%27s\\_Portrait\\_of\\_Pope\\_Innocent\\_X](https://en.wikipedia.org/wiki/Study_after_Vel%C3%A1zquez%27s_Portrait_of_Pope_Innocent_X)

suas vidas, o artista é, neste sentido, **escandaloso em sua obra** na medida em que ela não se separa de sua existência. Recusa, essa arte moderna, toda **forma** preexistente, exibindo seu viés potencialmente anticultural. “**Ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara**. A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma”, nos diz Foucault (2014, p. 165, grifo meu).

Para finalizar esta inserção da arte como exercício do cinismo, reforço o papel das expressões artísticas como **as formas mais intensivas de um dizer-a-verdade que não teme ferir**. Para Foucault (2014), é relevante olhar para a história do modo cínico de existência como forma-de-vida ligada a uma manifestação de verdade, e isso poderia ser feito tanto pela forma mais óbvia e direta, nas expressões militantes e revolucionárias, também poderia ser feito pelo caminho da arte moderna<sup>52</sup>.

Seja pelo militantismo, pelas sociedades secretas ou pela arte, as formas como os cínicos organizavam seus sistemas de atuação poderiam ser muito distintas, levando a dificuldades em definir conceitualmente o que seria **uma atitude cínica por excelência**. Temos, assim, desde Demétrio, o *seminudus* (seminu) a quem Sêneca preferia visitar, em detrimento “a gente vestida de púrpura”, a Demonax, uma espécie de médico da alma, de quem Luciano – dono de violenta crítica contra os cínicos – faz um retrato nobre e generoso.

Uma imagem emblemática do cínico é a do homem hirsuto, de manto curto, pés descalços e sujos, com uma mochila e um cajado. Este parece ser o perfil de Demétrio que, *seminu*, recusou as fortunas oferecidas pelo imperador Calígula: “se ele quisesse me tentar, precisaria oferecer o Império inteiro”, relata Foucault (2014). Esta força, este tamanho – o do Império inteiro – é uma alegoria (ao que tudo indica ele não se teria corrompido mesmo em troca do Império inteiro) ao tamanho da fortaleza em que se sustenta um cínico. Com suas respostas firmes e insolentes, Demétrio tem sua vida como prova, correspondendo aos traços característicos do cinismo.

---

<sup>52</sup> A este respeito, ver, mais adiante, o papel conferido à arte como liberdade por Pasolini e Didi-Hubermann.

Outro personagem cínico, Peregrino, era o próprio *vagabundo* (o que vaga), que dirigia seus conhecimentos aos *idiôtai* – aqueles sem cultura e sem qualquer estatuto social ou político. Além de uma vida dedicada à parrhesía, ao escândalo e à estetização da sua existência, Peregrino também cuidou de dar-se uma “**morte estética**”. Ao preparar-se para seu suicídio, arregimentou em torno de si um certo número de pessoas e queimou-se vivo, perto de Olímpia, fazendo de sua morte uma **feira popular**, na ocasião de abertura dos jogos (Olimpíadas) (FOUCAULT, 2014).

Pensar, portanto, no cínico como um cão é enxergar neles a posição de cães de guarda, “latindo e procurando **mostrar àqueles que estão em volta a hipocrisia e insanidade na qual transformaram suas vidas**” (TRINDADE, 2015. [n.p.], grifo meu). A postura cínica, acrescenta Rafael Trindade (2015), “consiste em morder a perna do homem, mostrando a eles sua verdadeira natureza, ao invés de as deixarem afundar cada vez mais em sua depravação.” **É por isso que a parrhesía está na base do que seja o cinismo.** Este franco falar implica quem fala, porque expõe a sua vida ao risco do que será dito, mas também porque implica que ele tenha sua existência como **atestado daquilo que é dito.** Impõe assim um **cuidado de si de parte de quem fala,** mas com o escândalo, com o incômodo, tendo a fala como florete, **enseja também o outro a cuidar de si.** A mordida, de que nos fala Rafael Trindade, é este alerta para que cada um cuide de si tratando de fazer da sua vida uma obra de arte.

Para Sócrates um grande ato de coragem era **assumir sua ignorância**, ou fazer com que as pessoas percebam que o que elas afirmam saber, na verdade não sabem. E para tanto ele se arriscava à ira, à cólera e à vingança daquelas pessoas que eram levadas a cuidarem de si mesmas, de suas almas. Há ainda uma coragem, uma bravura, naquele que **diz a verdade diante de uma Assembleia** – no caso de um democrata – ou diante do Príncipe, sendo um súdito. Esta “ousadia política” é o que leva o homem político a arriscar sua vida em nome do dizer-a-verdade.

O “escândalo cínico” se apresenta como uma **terceira forma de coragem da verdade.** O cinismo funciona como um espelho quebrado em que todo filósofo (mas não só) pode se olhar. Ali ele enxerga o reflexo da filosofia como ela é e como deveria ser, e **a sua própria imagem como ela é, e como ele gostaria que ela fosse** (FOUCAULT, 2014). A coragem da verdade cínica, então, oferece às pessoas uma

**imagem daquilo que elas admitem e valorizam** (como alguém que aprecia sua própria beleza em um espelho), **mas também a face rejeitada e desprezada** (como uma cicatriz que tento esconder, da qual me envergonho).

Nos dois primeiros modos de coragem da verdade, a vida é exposta como consequência do que é falado. O *parrhesiasta* político se arrisca porque diz coisas que a assembleia (ou o príncipe) não aceita que sejam ditas. O socrático corre riscos porque leva o outro a se perceber ignorante. Com o cínico é diferente, **eis que sua vida é exposta antes mesmo de ser arriscada**. Quero dizer que a existência cínica é exposta, exibida, mostrada, e somente será uma vida-verdadeira se testemunhar positivamente em favor da fala cínica. Esta é a vida que se está tentando viver, uma vida que possa ser mostrada para além da melhor *selfie* escolhida a dedo, uma vida que, quando exposta, seja motivo de orgulho. Essa era a vida que Melésias e Lisímaco não haviam vivido e não podiam deixar como herança a seus filhos.

A questão de um modo de vida característico dessa existência dedicada à filosofia não é exclusividade dos cínicos, mas a forma como ela se coloca lhes é bastante característica. Em dois momentos que já descrevi, temos algo como uma vida dedicada ao conhecimento, que nos leva a **um nível superior de existência** que nos é dado acesso à verdade. Isso acontece por meio de uma vida regrada, medida por exercícios e práticas ascéticas para os **estóicos**. E, embora não prescindida de certos ritos e certo rigor, é adicionada da necessidade de conversão para os **cristãos**. Foucault (2014) afirma que, ao analisarmos a questão do dizer-a-verdade, toda filosofia vai tender a discutir isso em termos das condições sob as quais se pode reconhecer um enunciado como verdadeiro.

Colocada de outra forma, a questão poderia ser: **“qual seja a forma de vida tal que se pratique o dizer-a-verdade?”** (FOUCAULT, 2014, p. 206). Esta pergunta, que tem sentido em um registro filosófico com vistas a um *bíos philosophikos*, passa a ser impertinente se colocada em outro contexto. Em uma realidade pré-secularização, para além da ascese, do exercício de vida, eu necessitaria de uma “iluminação” concedida por obra divina. Já quando passamos a considerar que já não se vive nas trevas e é o homem, por si só, dotado de uma “luz” capaz de chegar à verdade por meio do conhecimento e, especificamente, por meio do conhecimento científico, a vida

humana é negligenciada. (O momento cartesiano de que nos falou Foucault.) Preciso aqui, invocar novamente a distinção entre a vida – vida nua – *zoé* e a vida humana enquanto forma específica. **A vida humana, *bíos*, enquanto matéria prima na qual moldamos e cinzelamos uma obra de arte.** Reforço esta distinção pois, por óbvio, que o progresso científico e o conhecimento duro trouxeram a ampliação da vida e da sobrevivência. Ainda assim, um sem número de pessoas vivem sua existência de um modo que se aproxima da vida nua **porque lhes é negada uma existência caracteristicamente humana.** Mas, justamente, o conhecimento duro é o que cuida desta parcela não necessariamente humana da vida, mesmo que da vida humana. E, por outro lado, a parcela da existência que nos faz humanos – que não é nem “o sopro divino do criador”, nem o primado da racionalidade – mas, justamente, este ato de subjetivação, de tornarmo-nos sujeitos da verdade, **é frequentemente deixada de lado em nome de explicações científicas que dizem a verdade “sobre nós”.**

É desta forma que o sujeito torna-se em objeto ou constitui-se como sujeito-louco na clínica, onde se submete à exposição médica da sua verdade (a ver *A História da Loucura, O Nascimento da Clínica*, entre outros), na prisão, onde é objeto do Estado, detentor da verdade sobre aquele corpo (como em *Vigiar e Punir, Segurança, Território e População*, entre outros), mas não só, também na escola, onde a pedagogia oferece uma verdade sobre o aprendiz, a criança. Foucault dirá em certo momento, que esta verdade de si era construída por meio de uma *tékhne* – que é técnica, mas não em seu sentido moderno, a ideia que evoca é mais a de um artesão – *tékhne toû bíou*, que hoje deu lugar à psicologia, agora sim técnica, institucionalizada e metodocizada.

Por um lado absorvida por uma redenção divina que se justifica mais por práticas espirituais e pelo ascetismo, a questão de um viver verdadeiro, em relação ao que é enunciado, é esquecida. Por outro lado, é a institucionalização da verdade como estando totalmente contemplada no dizer-científico que faz desaparecer o modo de vida enquanto condição de acesso e expressão da verdade. A prática – institucionalizada, normatizada, regulada – de uma ciência que toma corpo nas instituições, para quem o consenso científico do método basta por si só, afasta, obviamente, o problema de um dizer-a-verdade. Em outras palavras, se consideramos **a institucionalização científica como fundamento da verdade**, permitimos que seja

**um materialismo** – e não a imanência – o testemunho desta verdade. Abrimos espaço, assim, para que se fale “em nome” da revolução, “em nome” dos oprimidos, “em favor” de uma emancipação ou libertação que não é outra coisa senão uma nova forma de governo.

Ainda no campo da ciência como espaço de prática de uma vida-verdadeira, Foucault definia como sendo uma tarefa do intelectual a construção de instrumentos de análise, de ação e de intervenção política sobre si próprios e sobre a realidade que lhes é contemporânea. Neste sentido, Vieira (2013) destaca o papel dos últimos cursos do francês, ressaltando **um modo de vida que se preocupa com a mudança de si mesmo e dos outros, procurando a transformação fora da prática institucional**. Vemos que Foucault supera o espaço institucional da assembleia como arena de exercício político (*parrhesía* política), destaca a importância de Sócrates como aquele que fala a verdade na sua vida,

e ao lembrar-se da militância engajada dos cínicos na transformação do mundo, procura por exemplos de práticas políticas que escapam aos moldes da esquerda tradicional. Esta última foi constituída em torno de uma organização partidária e apostou na tomada do poder como a única via de alcançar a Revolução. (VIEIRA, 2013, p. 81).

Em uma entrevista denominada *O Intelectual e os Poderes* [1984], Foucault (2010c) coloca a questão da **relação entre teoria e prática** – para o intelectual – como sendo um problema não bem colocado pelo marxismo. Para ele, há uma maneira “mais simples, [...] mais imediatamente prática, de colocar corretamente a questão entre a teoria e a prática: era de colocá-la **diretamente em operação na sua própria prática**.” (p. 372). Pode-se complementar esse pensamento com outra entrevista em que ele sugere que o papel do intelectual é exagerado (na sua “prestação de serviço ao povo”) e que não inclui “formar a consciência operária, visto que ela [já] existe”, não cabe a ele levar a informação ao operário, mas trazer ao sistema de informação esse saber operário (FOUCAULT, 2010d, p. 87).

Seria difícil para mim conceber, contudo, que Michel Foucault estivesse apresentando a conduta cínica como um **modelo** a ser seguido na atualidade. Ele próprio faz objeções a isso em entrevistas que trarei oportunamente, mas é Salma Muchail (2009) quem faz uma análise precisa de que o trabalho foucaultiano, ao



colocar em perspectiva a história da filosofia (e das questões ligadas ao saber e à verdade), está interessado em compreender **de que modo a questão colocada aos antigos pode impactar no tempo de agora**. Trata-se de trazer **não as respostas que os cínicos tinham, mas a pergunta sobre como o sujeito pode agir como convém, como deve, na medida em que não só conhece a verdade, mas a diz, a pratica e a exerce**.

Parte do trabalho da verdade engendrado pelos cínicos é uma vigilância de si (integrada no cuidado de si), mas também **uma vigilância dos outros**. Em absoluto este interesse pelos outros – do que cuidam, como passam a vida – aparece como indiscrição. De todos os assuntos dos outros que pudesse ser espiados pelo cínico, ele se interessa por aqueles que dizem respeito ao **gênero humano**. Assim, na parte em que o cínico observa, a existência do outro não é alheia, eis que ele também está incluído no gênero humano. A vigilância do cínico sobre os outros é, desta maneira, também uma vigilância sobre si, e tem por fim **uma mudança que inclui a mudança na conduta dos indivíduos, mas também uma transformação geral no mundo** (FOUCAULT, 2014).

A conduta dos cínicos pode ser o primeiro ponto da mudança **neste mundo**. O cínico mostra aos outros de forma escandalosa, nos discursos que pronuncia, nas críticas que faz, que eles estão errados no que fazem e que procuram a verdade onde ela não pode estar. O cínico denuncia – ladra como um cão – para alertar que a natureza do bem e do mal não reside onde todos pensam que esteja, mas na verdadeira vida, que é uma **vida outra** em relação à vida tradicional dos homens. Foucault (2014) reforça que “o princípio do cinismo é justamente dizer que a verdadeira vida é uma vida outra” (p. 277). Foucault (2014) enxerga aqui uma importante ligação à crença cristã em uma “outra vida” a que se teria direito após a salvação.

De forma diversa, enquanto os cínicos pretendiam uma transformação do mundo, para o asceta cristão sua vida não tem por objetivo transformar este mundo, mas **dar a todos os cristãos acesso a um mundo outro**. Desta forma, por meio de elaborações históricas (a que Foucault não se dedicou a estudar), o cristianismo conseguiu **vincular a ideia de uma vida outra e do acesso a um outro mundo como acesso à verdade**. “O outro mundo é o reino das Formas puras, das Verdades eternas, transcendendo o das realidades sensíveis, moveáveis, corruptíveis.” (GROS, 2014, p.

315). A **outra vida** é aquela que tem a alma após seu desprendimento do corpo, em que migra ao **outro mundo** que é a sua pátria, para uma vida eterna. A originalidade do cristianismo está, para Foucault (2014), neste entrelaçamento dos objetivos cristão e platônicos. De um lado, a outra vida, vida eterna e plena. De outro, o outro mundo como acesso à verdade. Assim, a fé e a esperança numa existência celeste justificam a exigência de preservação da alma para o além.

Enquanto no platonismo a virtude do discurso verdadeiro era introduzir uma diferença na alma, estabelecendo, em seu cuidado, hierarquias entre os desejos, Foucault (2014) desloca o foco da alteridade como sinal do verdadeiro para o propósito da vida. Uma vida que se mostre como verdade somente se poderá aparecer como vida outra, como rompimentos e transgressões (GROS, 2014). Ao final da vida, em 1984, Michel Foucault, anunciava que a marca da verdade é a diferença, a alteridade. “[...] a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra” (FOUCAULT, 2014<sup>53</sup>).

Michel Foucault destacou a peculiaridade da prática cínica compondo a sua crítica à militância revolucionária tradicional. É assim que, em *Segurança, Território e População*, ele fala em exercer uma prática filosófica que se preocupe com a política da verdade. Ele desejava por uma vida filosófica que se tornasse revolucionária pautada por posições contundentes, fortes e que são estranhas ao militante universal. “Tentei fazer coisas que implicassem um engajamento pessoal, físico e real, e que colocassem os problemas em termos concretos, precisos, definidos no interior de uma situação dada”, dirá Foucault (2004, p. 31-32). Foi assim que desenvolveu, por exemplo, sua participação no Grupo de Investigações das Prisões - GIP. A experiência legada por Foucault no GIP, atualiza a prática cínica do dizer verdadeiro ao extremo, de não esperar pela vida-outra ou pelo mundo-outro. Os cínicos emprestam à prática do intelectual Michel Foucault a extrema liberdade de uma ética da imanência.

---

<sup>53</sup> Esta frase encontra-se à página 316 da referida edição, mas não foi pronunciada no curso, sendo anexada por Frédéric Gros.

# **PENSAR O FASCISMO COM GILLES DELEUZE**

## O ANTI-ÉDIPO: INTRODUÇÃO À VIDA NÃO FASCISTA

Logo ao princípio de *O Anti-Édipo*, assinado conjuntamente por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010), ambos recusam a dupla autoria da obra. Segundo eles, trata-se de um livro escrito pelos muitos que já eram Deleuze e Guattari. “Escrevemos o Anti-Édipo a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente” (DELEUZE e GUATTARI, 2012). Eles recusam, aqui, a redução de uma subjetividade múltipla ao papel simplificado do autor, possuidor de “**autoridade**” sobre algum enunciado. Certezas como estas – uno, uno; um e um, dois – são colocadas em questão pelo trabalho destes dois franceses. Observar com mais atenção, o subtítulo do livro – **capitalismo e esquizofrenia** – pode nos afastar ainda mais das certezas estabelecidas.

Reflexo dos questionamentos pululantes pós-maio-de-68, e em reação à psicanálise de Freud e Lacan bastante expressiva no período, *O Anti-Édipo* é um exercício para se pensar novos caminhos para **o inconsciente e o desejo**<sup>54</sup>. Freud estabeleceu um modelo neurótico<sup>55</sup> para ilustrar a má-solução dos conflitos edipianos, e em seu lugar, Deleuze e Guattari sugerem um modelo esquizofrênico<sup>56</sup>, militante e revolucionário, “como aquele que resiste ao Édipo e busca novas possibilidades” (TRINDADE, 2013).

Freud via-se, ao final do Século XIX, atravessado por forças contraditórias. Médico neurologista, pesquisador, tradutor de obras científicas, pretendia explicações racionais para doenças psico-neurológicas, com destaque para a histeria. Mais, ainda, interessava-se pela mitologia e filosofia, sendo influenciado por um pensamento estético que contemplava os sonhos, a arte e os sentimentos, opondo-se ao

---

<sup>54</sup> Conforme o alerta feito anteriormente, Deleuze e Guattari atribuem um significado ao desejo distinto daquele próprio da antiguidade.

<sup>55</sup> A neurose, para Freud, é uma forma de solução do conflito entre Ego e Id, ou seja, entre aquilo que o indivíduo é e aquilo que desejaria ser. Por outro lado, a psicose é a má solução dos conflitos. Os psicóticos tem a dificuldade de valer-se dos processos de recalçamento e sublimação do desejo como solução dos seus conflitos.

<sup>56</sup> Deleuze e Guattari apontam para a “neurotização” promovida pela psicanálise (“Ela neurotiza tudo”), promovendo neuróticos de cura interminável, e classificando como psicóticos os que resistem à edipianização. A esquizofrenia, como alternativa analítica (esquizoanálise) é uma análise-militante, libidinal, que não foge ao desejo, mas o assume e o incorpora.

racionalismo do discurso científico. Seus anseios envolviam o desejo iluminista e positivista de esclarecer o funcionamento da mente, sob o jugo da razão e com inspiração cartesiana e a influência do romantismo alemão, que já questionava a hegemonia do **sujeito racional-cartesiano como detentor do conhecimento**, invocando a poesia como expressão da verdade, resumindo no grito *Sturm und Drang*<sup>57</sup> [tempestade e impulso] o clamor dos jovens artistas alemães (ARAGON, [s/d]).

Foi com esta configuração que Freud começou a pensar afetivamente e com o corpo, particularmente o corpo das histéricas, e instituiu, [inicialmente] para o corpo feminino um fluxo fixo de desejos, nas quais o controle do corpo passava do pai para marido. A política do desejo feminino determinava, então, que ele se expressasse apenas no circuito filha-esposa-mãe. A instituição freudiana do complexo de Édipo integra-se perfeitamente neste processo de regulação e controle [e/] por meio do recalçamento do desejo.

Ao considerarmos que a triangulação edipiana – **pai-mãe-filho** – encerra em si a expressão do desejo, e se este desejo é, por sua vez recalçado, logo, o recalçamento incide diretamente sobre Édipo. Pensando desta forma, acompanhá-riamos, inicialmente, a postulação basilar de Freud. Deleuze e Guattari (2010) retomam, justamente de Freud, uma observação de James George Frazer<sup>58</sup> de que “a lei só proíbe o que os homens seriam capazes de fazer sob a pressão de alguns dos seus instintos; assim, da proibição legal do incesto, devemos concluir que existe um instinto natural que nos impele ao incesto” (p. 155). O que **O Anti-Édipo** nos diz, sobre isso, é que aquilo que se proíbe, é proibido porque desejado.

Ocorre que os desejos edipianos não são recalçados, permanecendo pulsantes sob uma fina camada de organização repressiva, uma cilada ao desejo. **O desejo só devém o ímpeto de deitar-se com a mãe porque preso neste círculo que o oblitera.** “Se o desejo é recalçado é porque toda posição de desejo, por menor que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao

---

<sup>57</sup> A expressão era o grito de guerra utilizado pelos jovens artistas alemães. Uma tradução mais usual para *Drang* seria ímpeto, no entanto, parece adequado que, coerentemente com o desejo, impulso figure como tradução, conforme proposto pelo autor.

<sup>58</sup> Antropólogo escocês, estudioso dos mitos e do folclore de diferentes povos. (1854-1941)

contrário. Mas ele é perturbador; não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir.” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 158).

Que não nos olvidemos, aqui, o aprendizado, com *O Anti-Édipo*, de que a produção desejante e a produção social são a mesma coisa. O que equivale dizer, nos termos dos últimos cursos proferidos por Michel Foucault, que estão relacionadas a **produção desejante** – ligada à vontade de potência – e a **produção social dos modos de subjetivação** – que segundo ele, na modernidade, incorporam a mortificação cristã com vistas a uma nova vida e a transcendência platônica que vê na alma a essência do sujeito. Mesmo sendo uma só coisa, ao diferirem no modo de sua expressão, é que a produção social exerce repressão sobre a produção desejante; ao passo que esta pode fazer explodir a forma social de produção. Assim, “o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 158).

Entende-se que a **operação de fechamento** posta em marcha pela psicanálise, repousa nesta pretensão de que o desejo edípiano seja objeto de recalque por meio do superego. O modo de constituição do sujeito, aqui, exige uma nova conversão. Uma *metanoia* na qual o sujeito dá as costas ao desejo e vira-se na direção do recalque promovido pelo superego. Tal recalque encontra amparo nas justificativas culturais, tomadas como “uma reviravolta conservadora ou reacionária em Freud” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 159). O ápice desta reviravolta reacionária é identificado por Reich como o abandono da sexualidade. “**O recalque propriamente dito é um meio a serviço da repressão**” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 162, grifo meu).

É a partir d’*O Anti-Édipo* que Foucault delineia os preceitos para uma vida não-fascista. Aponta ele para a necessidade de se **fazer crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção**, mais do que por subdivisão e **hierarquização**. Esta postura nos ajuda na libertação da ação política de toda forma de paranoia **unitária** e **totalizante**. Libertar-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), sacralizadas pelo pensamento ocidental, em nome do positivo e múltiplo, preferindo a diferença à uniformidade, o fluxo às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas.

A postura não-fascista do intelectual exige que se mostre como funciona, propicie impedimentos a manipulações e mistificações, mas deixando as escolhas a cargo das pessoas. Compreendo que a prática do intelectual, por excelência, é a do trabalho em torno da teoria e da construção da teoria. Assim, pertinente se pensar no que seja uma **teoria não-fascista das organizações**. Tomo de empréstimo as noções de Passeti (2009, p. 131) de que esta teoria “é [a] que escapa de socialistas, liberais e anarquistas”. É proferida por um “anti-militante [que] vive em função de uma **existência livre e arriscada; [...]** sem descanso, **livre de carcereiros e carrascos**, pelo seu próprio valor, sem medo, único” (PASSETI, 2009, p. 131). Pensar a forma da atuação do intelectual em nosso campo, olhar para si próprio, portanto, implica colocar em questão as formas de governo adotadas e, conseqüentemente, as formas e subjetivação.

Ao tratar de uma arte de viver contrária a todas as formas de fascismo, Foucault (1996) coloca alguns princípios essenciais, caso se desejasse tomar o texto como um manual ou guia da vida cotidiana. Diz ele: que não se imagine que é preciso ser triste para ser militante, pois é no vínculo do desejo com a realidade – em oposição à fuga pelas diversas formas de representação – que possui força revolucionária. Que não pretenda uma ação política com vistas a restabelecer os direitos do indivíduo, eis que o indivíduo é o produto do poder. Que “desindividualize” para multiplicar, que tome o grupo não como laço orgânico, mas sim como um constante gerador de desindividualização. **E finalmente, que não se apaixone pelo poder.**

## LINGUAGEM E VERDADE COMO FECHAMENTO<sup>59</sup>

Em seus trabalhos de investigação filosófica, Max Scheler<sup>60</sup> delinea as bordas de um pensamento fechado. Em seu livro *Philosophische Weltanschauung* [*Visão filosófica do mundo*], que é uma reunião de textos anteriormente publicados, norteia os conceitos de **cosmovisão, visão de mundo, mundividência**, explicando a necessidade do homem – **o ente que existe por si só** – de dominar a compreensão dos fenômenos que o cercam, de modo que, mesmo que tal apreensão seja incompleta, ele possa entender, por meio deste processo analítico, seu próprio núcleo enquanto parte integrante no fundamento de todas as coisas. A pretensão de uma *visão de mundo* [*Weltanschauung*] elimina dele a potência, que guarda em si todas as possibilidades.

Numa tentativa que pode ser, a princípio, tomada como progressista, Wilhelm Dilthey (2010) questiona a dicotomia positivista que posiciona as Ciências Naturais [*Naturwissenschaften*] na base do conhecimento, em detrimento das Ciências Humanas [*Geisteswissenschaften*]. A proposição epistemológica de Dilthey era pela priorização das ciências do espírito, unindo filosofia e vida. Para tanto, procura delimitar as imagens e sistemas do mundo e da metafísica, evitando a disseminação anárquica de sistemas filosóficos, reduzindo, portanto, a diferença. O autor compreende as cosmovisões [*Weltanschauungen*] como uma representação do esforço ativo de conhecer a vida e todas as outras esferas que a circundam, **atingindo uma compreensão plena do mundo**, com vistas à sua realização universal e harmônica.

Vida, experiência de vida e ciências humanas encontram-se, assim, em uma conexão interna estável e em uma relação de reciprocidade. Não é o procedimento conceitual que forma a base das ciências humanas, mas a percepção de um estado psíquico em sua totalidade e o reencontro desse estado psíquico na revivência (DILTHEY, 2010, p. 95).

---

<sup>59</sup> Reforçando a ideia agambeana de que não se faz filosofia sem amigos, esta seção conta com a colaboração inestimável do Prof. Dr. Helano Jader Ribeiro, do Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas – UFPEL, no compartilhamento de leituras, referências e reflexões, contempladas em sua tese de doutorado, em artigos publicados e na disciplina de Cultura e Civilização Germanística, no curso de Letras-Alemão da UFPEL.

<sup>60</sup> Expressivo filósofo alemão reconhecido no campo da fenomenologia e da ética. Estudo com Dilthey e foi fortemente influenciado por ele ao desenvolver seus três modos de cosmovisão: natural, científica e filosófica.



A concepção subjetiva do autor é a de um **sujeito histórico pleno**, dotado de uma consciência histórica capaz de lidar objetivamente com sistemas metafísicos, religiosos e literários. Para ele, ao abarcarem os problemas próprios da vida humana, as cosmovisões estruturam regras de conduta que forjam um dado sujeito histórico.

Vitor Klemperer<sup>61</sup>, em seu livro *LTI: Linguagem do Terceiro Reich* (2009), analisa como o regime nazista alemão se apropriou da noção de *Weltanschauung*:

[...] a LTI encontra na expressão *Weltanschauung* justamente a visão interior intimista do substantivo *Schauen*, em *Schau* aparece a visão do místico, voltada para a intuição e o êxtase religioso do *Sehen* [enxergar], que é a visão do redentor, do qual emana o princípio vital. Este é o anseio mais profundo da *Weltanschauung*, tal como aparece na forma original dos neorromânticos, que foi adotada depois pela LTI [...] a raiz alemã do nazismo se chama romantismo (KLEMPERER, 2009, p. 232).

Fica claro nos escritos de Hitler o temor diante daqueles que pensam e o ódio contra o pensar. O significado da palavra filosofia foi esvaziado pelo risco que o exercício do livre-pensar poderia suscitar. *Weltanschauung* não era somente uma tentativa de germanizar o vocábulo *filosofia*. Mais forte era a sua tentativa de manifestar oposição ao ato de filosofar, atividade ligada à razão e à reflexão, considerados os piores inimigos do nazismo. Se a filosofia aqui permitiria a **abertura do pensamento** para outros campos e outras formas de enxergar a realidade, a *Weltanschauung* promovia o **necessário fechamento**, a **totalização** de que dependia a administração do regime (KLEMPERER, 2009).

O movimento de fechamento é, portanto, duplo: inicialmente *Weltanschauung* contempla uma certa noção de verdade que pressupõe um conhecimento pleno do

---

<sup>61</sup> Alemão de origem judia, posteriormente convertido ao luteranismo, Victor Klemperer foi um dos maiores escritores de diários em língua alemã. Além disso, como filólogo, decide montar em seu *LTI: a linguagem do Terceiro Reich* um vocabulário da linguagem corrente no período nazista. Entre 1933 e 1945, sofreu perseguição nazista, apesar da sua forte identificação com a cultura alemã, e é nessa mesma época que escreve seu diário, espaço em que são relatadas as anotações mais íntimas em torno do seu cotidiano na Alemanha nazista. Essa escritura foi uma saída para a vida frustrante relacionada à obrigação de se declarar não-alemão. Neste mesmo diário, também se encontram minúcias preciosas sobre a deturpação da língua alemã pela propaganda nacional-socialista. Estas observações serviram de base para seu livro *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*.

mundo. Concebe o homem como ser dotado da capacidade de tudo conhecer e, assim, chegar à verdade. Posteriormente, apropriada pelo Nazismo, a expressão ganha um outro significado, ainda mais restritivo. Se antes o homem poderia chegar à verdade plena, por meio do conhecimento total, agora a verdade é uma só e não há possibilidade de pensamento diverso.

Para Hannah Arendt, é uma característica dos movimentos totalitários a posse de uma “*Weltanschauung* pela qual tomariam posse do homem como um todo” (ARENDR, 2012, p. 470). Para ela, as *Weltanschauungen* e as ideologias do século XIX não constituem por si mesmas totalitarismos, mas reconhece que todas as ideologias contém elementos autoritários que vêm a se manifestar por meio de movimentos totalitários, como na pretensão de explicação total, “as ideologias tem a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa” (ARENDR, 2012, p. 627). Pode-se perceber o ponto em que o pensamento de Arendt (2012) se encontra com a ideia de Klemperer (2009): não há uma relação causal direta entre a existência de uma *Weltanschauung* e a emergência do fascismo, contudo, aquela aparece como um recurso que viabiliza a sustentação deste.

*Schauen* – o substantivo descrito por Klemperer relaciona-se com uma forma específica de visão de algo que não possa ser percebido em realidade, algo que se apresenta diante dos seus olhos irradiados e estupefatos. “A LTI uniu *Schau* [como correspondente em inglês de show] e *Weltanschauung* de maneira indissolúvel, assim como a mística e a pompa se uniram no culto católico” (KLEMPERER, 2009, p. 232).

*Schauen* tem como radical *Schau* [que se relaciona com o inglês *Show*] – que significa espetáculo, como na conexão identificada por Giorgio Agamben, em *O reino e a glória*. A liturgia, o protocolo, os aspectos cerimoniais do poder e do direito são tratados por meio de uma arqueologia da glória. Neste estudo ele identifica que muitas das práticas litúrgicas do cristianismo tem origem em culturas pagãs. Sugere que a dimensão glorificada não desaparece nas sociedades modernas, mas é transferida para outro lugar, do sacerdote para a mídia, por exemplo (AGAMBEN, 2011). Com Hannah Arendt podemos compreender como **os totalitarismos lançam mão da propaganda como forma de difusão da sua *Weltanschauung*** para espaços da população que ainda não estejam submetidos, e posteriormente, passa da propaganda, à doutrinação.

Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora – sejam as camadas não totalitárias da população do próprio país, sejam os países não-totalitários do exterior. Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada de poder, a propaganda pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. Nesse ponto, os discursos de Hitler aos seus generais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propaganda (ARENDDT, 2012, p. 391).

Hannah Arendt também é citada por Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe ([s./d.]) ao apontarem o eixo de concentração dos seus estudos sobre o nazismo.

O que nos interessa – e que nos prenderá a atenção no nazismo – é essencialmente a ideologia, no sentido que Hannah Arendt definiu esse termo no seu ensaio sobre o sistema totalitário. Ou seja, a ideologia como a lógica, realizando-se totalmente (e nascendo de uma vontade de realização total), de uma idéia que “permite explicar o movimento da história como um processo único e coerente”. “Supõe-se”, diz ainda Hannah Arendt, “que o movimento da história e o processo lógico dessa noção correspondem ponto por ponto, de tal modo que tudo o que acontece, acontece conforme à lógica de uma idéia” (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, [s./d.], p. [s./p.]<sup>62</sup>).

Acrescentam que desejam concentrar seus estudos na ideologia enquanto esta propõe, por um lado, sempre uma explicação política do mundo, ou seja, uma explicação histórica, compreendida como *Weltgeschichte* não tanto em sua tradução mais óbvia como “história mundial”, mas como um mundo-história. Este mundo-história, para eles é composto por apenas um processo, **fornecendo explicações a partir de conceitos únicos**: raça, classe, “humanidade total”, são exemplos disso. O interesse dos autores, portanto, busca compreender em que medida essa

---

<sup>62</sup> Os autores estão citando a já referida obra *Origens do Totalitarismo*, com a seguinte referência: *The Origins of Totalitarianism*, na tradução francesa de J.L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, p. 217.

explicação ou essa concepção de mundo (*Weltanschaaung*: visão, intuição, abarcar compreensivo do mundo -termo filosófico que o nacional-socialismo, como veremos mais adiante, usou abundantemente) quer-se uma explicação ou uma concepção total. **Essa totalidade significa, no mínimo, que a explicação é indiscutível, sem resto nem falha**, contrariamente aos pensamentos da filosofia da qual, entretanto, ela retira sem pudor a maior parte dos seus recursos, mas que caracterizam o estilo arriscado e problemático, a “insegurança”, como diz Hannah Arendt, dos seus questionamentos. (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, [s./d.], p. [s./p.], grifos meus)

Destacam, ainda, como a ideologia, concebida como *Weltanschaaung*, possui relação com o que Hannah Arendt denomina “dominação total” e que, como todo totalitarismo, o nazismo reivindicava para si o status de ciência. Todavia, os pontos destacados servem, segundo os autores, para enfatizar a importância de recordarmos que um dos componentes do fascismo é a emoção, e aqui, se aproxima esta compreensão das leituras foucaultianas e deleuzo-guattarianas do mesmo fenômeno: **os totalitarismos guardam em si um importante componente do desejo.**

Isso se expressa de forma ainda mais clara quando compreendemos, a partir das leituras dos últimos trabalhos de Foucault, como a questão da dominação é melhor compreendida sob a ótica da subjetivação – a forma como os indivíduos se tornam sujeitos – do que, exclusivamente, sob a ótica do poder. Logicamente que o poder é exercido por meio de uma série de relações que se estabelecem no interior de grupos como a família, de uma instituição ou corpo político. Contudo, é

quando um indivíduo ou grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torna-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser políticos ou militares – , estamos diante do que se pode chamar um estado de dominação (FOUCAULT, 2017d, p. 260).

Certamente que nestas relações de poder está envolvida uma forma de saber que ou permite ao indivíduo manifestar a sua subjetividade, **constituir-se como sujeito em liberdade**, ou **pretende dizer uma verdade sobre o sujeito**. Essa verdade, dita sobre alguém o objetifica e pode ser prolatada por outro, tenham “estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico, ou fossem como os

encontrados nas instituições ou nas práticas de controle” (FOUCAULT, 2017d, p. 258). Na sua genealogia, Foucault desloca o foco de uma “teoria do poder” para uma “analítica do poder”, mostrando que o poder – mais do que a forma negativa da negação, do interdito, da lei – atua de forma “positiva” como produtor de saber e verdade (ARROYAVE, 2008).

É por isso que Arroyave (2008) acrescenta que Foucault sabia que a sua *Arqueologia do Saber* não tratava de qualquer jogo da verdade mas, especificamente, daquele em que o próprio sujeito é tomado como objeto de um saber possível. Interessava compreender por meio de quais jogos, de quais processos de subjetivação e objetivação o indivíduo possa ser, como sujeito, objeto do conhecimento, e ele o faz por meio da genealogia. Para tanto, Foucault estabelece três regras a que o seu método deve respeitar:

Primeiro, evitar, na medida do possível, os universais antropológicos, por meio de um “ceticismo sistemático”, que não pressupõe a recusa imediata de todos eles, mas a interrogação e a experimentação acerca da sua validade e utilidade. Recusar uma ideia universal de “loucura” ou de “sexualidade” não sugere que aquilo que elas referem não exista ou que sejam, simplesmente, invenções em nome de causas duvidosas. Exige que se interogue – bem além de se considerar que o seu conteúdo varia conforme o tempo – quais as circunstâncias em torno de um dizer verdadeiro que permitiram que o sujeito se definisse como doente mental, ou que outro reconhecesse no desejo sexual a sua parte mais essencial (FOUCAULT [FLORENCE], 2017f).

Em seguida, é preciso recusar o esteio filosófico em um sujeito constituinte, o que não significa fazer como se ele não existisse, abstraindo em favor de uma objetividade pura. “Trata-se, pelo contrário, de descer ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento” (FOUCAULT [FLORENCE], 2017f, p. 231)

O terceiro princípio recomenda “dirigir-se como campo de análise às ‘práticas’, abordar o estudo pelo viés do que ‘se fazia’” (FOUCAULT [FLORENCE], 2017f, p. 231), compreendendo, assim, os modos de agir e pensar que sustentam uma certa constituição de sujeito e objeto em correlação.

Estão postos, portanto, alguns aspectos chave que delineiam a tese que aqui se desenvolve. Assumo, a partir da genealogia foucaultiana, **que a subjetividade nos Estudos Organizacionais está relacionada a uma noção de conhecimento e verdade que implicam uma conduta ética enquanto prática da liberdade**. Reconheço, ainda, o papel preponderante do intelectual no estabelecimento destes jogos de poder que estabelecem uma “totalização teórica, na forma da ‘verdade’” (FOUCAULT, 2015, p. 45, grifo meu), tencionado com o compromisso ético de “lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do “saber”, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso” (FOUCAULT, 2015, p. 38, grifo meu). Entendo que os modos de subjetivação são expressos no desenvolvimento da teoria – os jogos de verdade – mas também nas relações travadas entre os sujeitos dos EOs, de modo que, não vislumbro apartamento entre teoria e prática quando ensejo falar em uma existência ética como prática da liberdade.

A ideia de que sua existência seja ética e, assim, estética, eis que bela, assume a noção de ética que tinham os gregos. O *êthos* é o modo de vida assumido por alguém. “O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade” (FOUCAULT, 2017d, p. 264). Alguém que se possa admirar e tomar como exemplo, é alguém que tenha um belo *êthos* e exerce uma certa forma de liberdade. Para isso, para exercer a liberdade de forma admirável, fazendo da sua vida uma obra de arte, é preciso que se exerça um certo trabalho sobre si, um cuidado de si. É por isso que de um escravo não se exige que seja ético, eis que ele não pode exercer sua liberdade, não pode governar a si mesmo, nem estabelecer o seu *êthos* (FOUCAULT, 2017d).

Por isso dizer que, para se conduzir bem, para fazer um bom uso da liberdade, era necessário cuidar-se de si. E para bem cuidar de si mesmo, era preciso conhecer a si, saber quais são os vícios e tentações que nos assolam, de modo que não sejamos escravos dos nossos apetites, sobretudo o apetite pelo poder. “O risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado escravo dos seus desejos” (FOUCAULT, 2017d, p. 266).

Inicialmente, sustento que a forma como o sujeito se constitui – ou é levado a se constituir, eis que o sujeito se constitui sempre em relação ao outro – nos Estudos Organizacionais é aquela que privilegia o conhecimento em detrimento do cuidado. Duas parecem ser as características principais de sua expressão: ou bem temos um sujeito essencialista, cuja alma detém a verdade, a essência dos sujeitos, e cabe ao pesquisador decifrá-la. Ou a verdade está na mão do pesquisador que, pelo primado do método, pode aceder a ela e, preferencialmente, apresentá-la ao sujeito objetificado que, em tese, não seria capaz de conhecê-la. Em ambos os casos, o cuidado de si parece dispensável. A ideia de uma soberania do conhecimento científico, em que a primazia da técnica é capaz de levar à verdade, sem que se opere qualquer transformação no sujeito, dispensa o cuidado em nome do conhecimento absoluto.

Faço essa observação inspirado pelas reflexões foucaultianas acerca da ênfase dada ao conhecimento a partir de uma inflexão histórica a que ele denomina “momento cartesiano”<sup>63</sup>. O momento cartesiano não é um marco temporal fixo e localizável, mas resultado de inúmeros momentos sociais e históricos que consagraram a ideia de que o conhecimento está acessível ao sujeito em sua condição inata. É, justamente, ao destacar a relação que se estabelece – ao longo do tempo e no contemporâneo – entre cuidado de si e conhecimento de si, que coloco em questão a problemática do sujeito. É a partir desta problematização que sugiro que se discuta nos Estudos Organizacionais a ideia do conhecimento enquanto matéria, que se dá ou recebe, e a ideia do conhecimento enquanto transformação de si.

Marcello e Fischer (2014) sugerem que somos herdeiros de uma ênfase conferida não ao cuidado de si, mas a um tipo específico de conhecimento de si fundado na relação entre o sujeito e a verdade, comprometendo o modo de ser do sujeito moderno. Acrescentam, ainda, que é conhecida a dificuldade vivida nas escolas e universidades quando pais, professores e alunos se veem perturbados quando são propostos aos estudantes saberes cujos valores de utilidade e aplicação concreta não sejam plenamente visíveis, quase palpáveis. Concluem que, uma dessas aplicações é,

---

<sup>63</sup> Tratado inicialmente à p. 40.

justamente, a posse de um conhecimento pleno, útil, que funcione como moeda de troca e dê acesso a um nível mais elevado de estudo, a um cargo ou a um emprego.

A expectativa de um conhecimento pleno, uma teoria consolidada, um fechamento que possa “tudo englobar, aquela que é absolutamente tranquilizadora” (ADORNO, 2003, p. 22), é pretensão tanto daqueles que se inserem nas correntes hegemônicas da administração, quanto nas mais destacadas vertentes da crítica<sup>64</sup>. Certamente existem pesquisadores que desenvolvem Estudos Organizacionais que abrem espaço para a diferença, para o novo, e para múltiplas formas de constituição do sujeito. Estas não são, contudo, as expressões predominantes nem no que se costuma chamar de hegemonia, nem nas correntes mais expressivas da crítica que advogam para si o papel de “fiscais paradigmáticos da teoria” (FOUCAULT, 1996), que sobreponem seu conhecimento institucionalizado aos saberes subalternos (SANTOS, 2002) e que “[confiscam] o direito de reflexão, de cálculo, de decisão” (FOUCAULT, 2010d, p. 88).

Colocar em questão o sujeito no interior dos Estudos Organizacionais é algo que já foi elaborado por diferentes caminhos. Kettle Paes (2015) já identificava a predominância de uma subjetivação platônica, com um **sujeito essencialista, pleno e cognoscente na hegemonia em Estudos Organizacionais**, embora silencie sobre a expressão desta questão nas correntes chamadas críticas. Ao concluir o trabalho, a autora aponta para uma concepção de subjetividade inspirada pela psicanálise lacaniana, com o sujeito-vir-a-ser. Outros estudos (SOUZA, SOUZA e SILVA, 2013), contudo, sugerem a distinção existente entre abordagens não-essencialistas e correntes da crítica, em especial as expressões da Teoria Crítica frankfurtiana, de inspiração marxista, nos EOs. Todavia, se furtam de apresentar com clareza as aproximações existentes entre hegemonia e crítica nas ideias de sujeitos plenos, de teorias fechadas e uma noção essencialista de verdade e sujeito.

Fazer um discurso da verdade sobre qualquer ciência é um projeto recusado por Michel Foucault que o denuncia como pretensão positivista e que se assemelha ao

---

<sup>64</sup> Sobre este assunto, ver a discussão foucaultiana sobre as apropriações da Teoria Crítica e do marxismo na página 116.



que ele observa no marxismo: “O marxismo, como ciência das ciências, pode fazer a teoria das ciências e estabelecer a separação entre ciência e ideologia. Ora, essa posição de árbitro, de juiz, de testemunha universal, é um papel a que me recuso absolutamente [...]” (FOUCAULT, [1978], p. 88).

Por isso a genealogia se nega a “oferecer uma teoria geral prescritiva política e ética; concebe, afastando-se das tentações proféticas dos intelectuais, que as pessoas podem elaborar sua própria ética” (ARROYAVE, 2008, p. 337). Por ética, aqui, o autor toma esta relação de si consigo mesmo ao elaborar a sua existência e assegura que não pode ser, justamente o analítico do poder, quem determine condutas éticas ou saídas práticas nas suas pesquisas, governando, assim, aos outros.

Para demarcar esta característica declarada e assumidamente não absoluta da genealogia, tomo as palavras de Theodor Adorno:

os ideais de pureza e asseio, compartilhados tanto pelos empreendimentos de uma filosofia veraz, aferida por **valores eternos, quanto por uma ciência sólida**, inteiramente **organizada e sem lacunas**, [...] trazem a marca de uma ordem repressiva. (ADORNO, 2003, p. 22, grifos meus)

Vitor Klemperer (2009) destaca a importância que a linguagem teve para o estabelecimento de um léxico próprio do nacional socialismo. Já Foucault (2014), ao falar sobre a *parrhesía* e a coragem de dizer a verdade, vai destacar o cuidado que o parrhesiasta tem ao modalizar o que é dito de acordo com a circunstância e o interlocutor. Isso, segundo ele, para compor uma relação fértil e generosa com seu interlocutor.

As questões que envolvem a linguagem – o que é dito, como é dito, por quem é dito, em que circunstância etc – são relevantes para se compreender os problemas colocados aqui. Todos os jogos de significação, empreendidos ou desconstruídos, partem da linguagem. O questionamento das relações significante-significado, tomadas como características do estruturalismo e do fechamento de que falo, desde o Curso de Linguística Geral, de Ferdinand de Saussure, até a cisão proposta pela instituição da *differánc*e de Jacques Derrida (1996), tudo passa pela linguagem. Da consideração ou da crítica à psicanálise de Freud e Lacan, às *Lógicas dos Sentidos* e das *Sensações*, de Gilles Deleuze, à *esquizoanálise*, proposta por Deleuze com Felix Guatarri

e à análise do discurso foucaultiana, todas as reflexões propostas, a partir deste posicionamento teórico-epistemológico, passam pela linguagem.

Assim, Klemperer (2009) manifesta sua preocupação com a adoção, mesmo em manifestos declaradamente anti-fascistas, de palavras como “qualidades *charakterlich* [características] ou espírito *kämpferisch* [combativo] da democracia. São expressões centrais da LTI. O Terceiro Reich diria que são *Wesensmitte* [do âmago do ser]<sup>65</sup>” (KLEMPERER, 2009, p. 54). Como o filólogo explica, não foram os discursos de Hitler e Goebbels o meio de propaganda mais eficiente do nazismo. O efeito mais forte não foi obtido por meio de panfletos, cartazes ou bandeiras, nem por nada que se tenha sido forçado a registrar. “O nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconsciente e mecanicamente.” (KLEMPERER, 2009, p. 55).

A questão da doutrina do corpo em muito se assemelha à penitência da disciplina cristã ou à ascese do estoicismo (sobretudo romano) e era tratada por Adolf Hitler em *Mein Kampf*<sup>66</sup>, que coloca o preparo físico em primeiro lugar. A expressão utilizada por ele é *körperliche Ertüchtigung* [capacitação física], oriunda do léxico conservador de Weimar, de quem o exército é, para ele, “a única organização saudável e vital de um *Volkskörper* [corpo do povo]”. A formação do caráter é uma questão nitidamente menor, e dominar o corpo é mais importante do que receber educação. Uma das palavras mais utilizadas na linguagem nazista foi o adjetivo *kämpferisch*, que pode ser traduzido como combativo, agressivo, beligerante. A escolha deste vocábulo não deve ser relegada a categoria segunda. A opção por *kämpferisch* em detrimento de outros termos como *Kriegerisch*, guerreiro, foi, sem dúvida nenhuma bem pensada. *Kriegerisch* “era também um adjetivo claro e franco, que denunciava a vontade de brigar, a disposição agressiva e a sede de conquista. *Kämpferisch* é outra coisa!”. (KLEMPERER, 2009, p. 44).

---

<sup>65</sup> A própria consideração da existência de um âmago do ser, uma essência constitutiva do indivíduo, aparece aqui como característica de um regime de fechamento, um regime de redução, essencialista e fundacionista.

<sup>66</sup> *Minha Luta*, título do único livro escrito por Hitler, enquanto esteve preso, em 1924.

Klemperer destaca que poucas palavras foram cunhadas pelo Terceiro Reich, mas que este se vale muito de empréstimos de idiomas estrangeiros, bem como altera o sentido das palavras e a frequência do seu uso. O nazismo adapta a língua ao seu sistema e conquista um poderoso meio de propaganda, ao mesmo tempo que público, também secreto.

Em 2009, André Duarte (2009) destaca que há um questionamento sobre a validade de ainda se falar em fascismo naqueles dias. Se ainda fazia sentido usar termos como fascismo e fascista, e se o fascismo contemporâneo seria algum tipo de repetição do fascismo do passado. A isso, ele responde dizendo que “Foucault gostava de afirmar, a título de ironia séria, que a história não se repete, nem como farsa, nem como tragédia” (DUARTE, 2009, p. 38). Destaca que a incapacidade de perceber a imbricação entre fascismo e o exercício de poder nas relações humanas cotidianas advém de uma determinada interpretação marxista que não consegue perceber a tentativa de totalização se dando de outra forma que não na relação de exploração e alienação.

Vale lembrar que, foi o próprio Foucault que, em seu texto seminal sobre o assunto, sublinhou que não se trata apenas do “fascismo histórico de Hitler e Mussolini, mas o fascismo que está em todos nós, que martela nossos espíritos e nossa conduta cotidiana” (FOUCAULT, 1996). A produção deste texto se deu logo após a publicação do primeiro volume de *História da Sexualidade* e Foucault estava, realmente interessado em como os modos de subjetivação pela verdade produziam indivíduos submetidos<sup>67</sup>. É nestes termos que ele irá identificar os três principais adversários contra os quais se confronta *O Anti-Édipo*.<sup>68</sup>

Numa breve digressão, cabe aqui descrever sucintamente quais sejam estes adversários, os ascetas políticos, militantes da teoria que querem preservar a todo custo a pureza do discurso político, fiscais paradigmáticos da teoria. Foucault os

---

<sup>67</sup> Estes temas serão ainda mais desenvolvidos no curso *Em defesa da sociedade*, e posteriormente em *Segurança Território e População*, onde Foucault desenvolve a genealogia do Estado moderno sob a ótica da biopolítica (o controle dos corpos).

<sup>68</sup> Também Pier Paolo Pasolini, trazido a esta discussão em outra seção, nos falará sobre um fascismo que arrasta a cultura e as almas das pessoas, como sucedâneo de um fascismo de totalitarismo de Estado e uso da força policial.

chama de “**burocratas da revolução**”. Ora como pensar-se em liberdade e libertação sem que se inicie pela teoria? Como libertar os povos sem que se libertem os textos? Como libertar a expressão sem que se liberte a linguagem? **São estes os investigadores das origens, “funcionários da verdade”**, nas palavras do francês (FOUCAULT, 1996).

O segundo grupo de inimigos identificado por Foucault é o dos **técnicos do desejo**. São eles os psicanalistas, os semiólogos, detentores da verdade sobre o pensar e o desejar dos homens. Baluartes da relação significante-significado, pretensiosos explicadores dos sinais e sintomas humanos, tentam “**reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta**” (FOUCAULT, 1996, p. s/p).

Por fim, o terceiro grupo é composto somente por aquele “inimigo maior, adversário estratégico”, **o fascismo em todas as suas formas**. Seja o fascismo grandioso, que habilmente opera com o desejo das massas, seja o fascismo de todo dia, “que assombra nossos espíritos e nossa conduta cotidiana, **o fascismo que nos faz amar o poder**, desejar esta coisa mesma que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 1996).

A atuação dos funcionários da verdade tem sido notável nas definições dos currículos nos mais diferentes níveis, como bem aponta Alfredo Veiga-Netto (2009), e não seria diferente nas escolas de administração. É nestas que se incluem as disciplinas, as linhas de pesquisa e os pesquisadores que produzem os Estudos Organizacionais. A marca dos funcionários da verdade é fortemente reconhecida nas análises e teorizações que se façam na área, mas sua influência não é menor nos meios pelos quais se produzem as subjetividades neste campo de estudos. Segundo o autor, estas são forças conservadoras que insistem em imprimir a doutrina do pensamento único e totalizante.

Veiga-Netto (2009) reforça que esta prática obteve destaque no Brasil por mãos marxistas, a partir de uma determinada leitura feita da Teoria Crítica, associada à Pedagogia da Libertação. É um movimento que busca impor suas verdades únicas ao mesmo tempo em que se auto atribui a tarefa de salvar o mundo, renegando todas as práticas pedagógicas ou exercícios de teorização que não estejam afinadas com as certezas daqueles funcionários da verdade, atribuindo, em certos casos, a pecha de

“irracional”<sup>69</sup> ou denunciando o que chamam de “delírios pós-estruturalistas” (CUNHA e FERRAZ, 2015).

A dificuldade de se perceber a atuação do fascismo nas questões ditas menores e corriqueiras, bem como na produção de subjetividades, advém, segundo André Duarte (2009), de uma interpretação marxista do fascismo e do nazismo como sendo somente uma “ditadura terrorista proveniente da fração mais reacionária da burguesia”. Tal questão já fora colocada pelo próprio Foucault em entrevista concedida ao *Cahiers du cinéma*, em 1974, e que está disponível, em português, no Volume III, da coleção Ditos & Escritos (2006). No seu texto, Foucault afirma que nesta definição falta todo um conteúdo e uma série de articulações que tornariam claros os meios pelos quais o fascismo e nazismo puderam se instituir naquelas sociedades. Segundo ele, isso somente foi possível porque havia no interior daquelas massas um germe fascista. Somente porque uma parcela da população assumiu para si o desejo de exercer o poder posto em prática por meio de uma série de funções estatais de controle e repressão.

Assim, “ao contrário do que se entende habitualmente por ditadura, ou seja, o poder de um só, pode-se dizer que, em um regime como aquele, se dava a parte mais detestável, mas em certo sentido a mais excitante do poder, a um número considerável de pessoas.” (FOUCAULT, 2006, p. 338) E é, justamente, neste ponto, que o marxismo ortodoxo fracassa, ao não considerar uma dimensão do desejo imbricada no fenômeno do fascismo.

Ao colocarmos estas questões ao lado das ideias de Michel Foucault sobre o papel do intelectual, claramente se percebe uma tensão. Reconhecer que existe na produção intelectual – que não está separada da prática (educacional, de pesquisa, das

---

<sup>69</sup> Apenas a título de exemplo, cito o editorial da Revista Organizações e Sociedade (2015) no qual Elcemir Paço Cunha e Deise Luiza da Silva Ferraz conclamam a todos na “luta contra o irracionalismo” e que na sua legítima defesa do (que chamam) “desenvolvimento dos marxismos nos estudos organizacionais” descrevem um dito confronto com as “variadas versões do irracionalismo [...] que oscila do simbolismo mais solipsista, passando pelo encantamento da tão bradada “morte do homem” e que culmina nos pós-modernismos que se põem “de joelhos para o presente e de costas para o futuro” (CHASIN, 2000, p. 202), cultua o indeterminismo, enquanto constitui a forma mais acabada da justificação dos problemas sociais convertidos em virtudes: a falsidade socialmente necessária.”

relações entre os sujeitos, enfim) – uma vontade de poder, é exercer um cuidado de si e do outro. Lembrando as lições socráticas, conhece-se a si para perceber quais são seus vícios, suas vontades que o podem arrebatam. Se, enquanto intelectual, sou escravo de uma vaidade, de uma vontade de poder da qual não consigo me libertar, sou incapaz de configurar-me em um sujeito ético. “Pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?” (FOUCAULT, 2017d, p. 261).

Tomar a liberdade como condição ontológica da ética, e a ética como forma assumida pela liberdade (FOUCAULT, 2017d) é, portanto, tratar o cuidado de si como uma prática de liberdade. E não poderia ser outra a postura do intelectual que não “tornar-se permanentemente capaz de desprender-se de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão” (FOUCAULT, 2017f, p. 241) e promover uma “elaboração de si por si mesmo, uma transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua através da preocupação constante com a verdade” (FOUCAULT, 2017f, p. 242).

É por isso que assumo, com este trabalho, uma espécie de cuidado de mim, de elaboração sobre mim mesmo, me colocando a questão “de que modo pode o sujeito agir como convém, ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele a diz, pratica e exerce?” (MUCHAIL, 2009, p. 360).

## SOBRE OS VAGA-LUMES

Em que pese a insatisfação de Michel Foucault com a relação sadismo-nazismo que se tenta imprimir a *Salò ou 120 dias de Sodoma*, o cineasta, poeta e pensador italiano Pier Paolo Pasolini parece ter conseguido, naquela obra, retratar uma certa forma de se pensar o exercício do poder fascista. Pensando a partir das noções foucaultiana, vemos o governo do corpo pelo Estado. Ao mesmo tempo, vemos ilustrada a subjetivação dos indivíduos por meio da verdade do desejo sexual, como Foucault descreve em *A História da Sexualidade* e em *A Hermenêutica do Sujeito*.

A disciplina do corpo, bem retratada no discurso de inauguração do estádio do Pacaembu, em São Paulo, pelo então presidente Getúlio Vargas, configura-se como uma das características deste Estado que pretende o adestramento do corpo em favor da regulação e do controle das comunidades. Dizia o, então, chefe de estado:

É ainda, e sobretudo, este monumental campo de jogos desportivos uma obra de sadio patriotismo, pela sua finalidade de cultura física e educação cívica.

Agora mesmo assistimos ao desfile de dez mil atletas, em cujas evoluções, havia a precisão e a disciplina, conjugadas no simbolismo das cores nacionais. Diante desta demonstração da mocidade forte e vibrante, índice eugênico da raça, - mocidade em que confio e que me faz orgulhoso de ser brasileiro - quero dizer-vos:

Povo de S. Paulo!

Compreendestes perfeitamente que o Estádio do Pacaembu é obra vossa e para ela contribuístes com o vosso esforço e a vossa solidariedade. E compreendestes ainda que este monumento é como um marco da grandeza de São Paulo a serviço do Brasil.

Declaro, assim, inaugurado o Estádio do Pacaembu. (VARGAS, 1940, p. 8).

O discurso higiênico do poder, que instaura regras e regulações do corpo de modo a restringir (e possibilitar) a vida humana, é o discurso que institucionaliza o corpo masculino funcional. É, contudo, um corpo imolado, castrado. A primeira tentativa é a de se falar em corpos eunucos, ou seja, em tratar das *singularidades* como se não fossem dotadas de desejo (*desejos desejanτες de desejos*). O desejo não é considerado e o corpo, naquela realidade, é concebido como esterilizado de tudo

aquilo que lhe poderia tomar a atenção da produção. Este corpo não *devem-mulher*, e assim, não se abre aos demais devires. É um corpo adulto, que não *devem-criança*; um corpo positivo, que não *devem-máquina*. Um corpo que não se permite *afectos*.

Pasolini, não. Pasolini prefere deixar de ignorar os desejos e as forças libidinais envolvidos no exercício do poder. Em *Salò*, o exercício do poder se dá na intervenção e controle da ampliação da vida, diminuindo o que é aleatório, acidental, deficiente<sup>70</sup> (do ponto de vista da norma), em nome da racionalização da vida. Neste ponto, temos a morte como o controle extremo da vida, o limite negativo e absoluto do poder. A forma extrema de poder sobre a vida se dá, exatamente com a aniquilação desta.

Para o filósofo francês Georges Didi-Huberman, a brutalidade da linguagem de Pasolini só faz paralelo com o refinamento de sua percepção diante de uma realidade tanto mais brutal. A infinita releitura de Dante proposta pelo italiano, faz-nos ver na experiência fascista clássica “um inferno realizado do qual ninguém mais escapa, ao qual todos nós estamos doravante condenados”. **O verdadeiro fascismo, diria ele, é aquele que tem por alvo os valores, as almas, as linguagens, os gestos e os corpos do povo** (DIDI-HUBERMAN, 2011)

Pier Paolo Pasolini, teórico, ensaísta, poeta, cineasta, construiu não somente uma obra, mas uma vida e uma morte apontadas contra o fascismo e nos legou uma obra literária, cinematográfica e política em que, em diversos momentos, os seres humanos apresentam-se como vaga-lumes, nas palavras de Didi-Huberman (2011, p. 23), “seres luminescentes, dançantes, erráticos, intocáveis e *resistentes*.” Em 1º de fevereiro de 1975, Pasolini publicou, no *Corriere della Sera*, um artigo sobre a situação política da Itália do seu tempo<sup>71</sup>, chamado “O vazio do poder na Itália”, que, retomado

---

<sup>70</sup> Aqui, uma pequena nota etimológica nos ajuda compreender, mais que a origem da palavra, a relação dela com outros vocábulos e deles com o discurso predominante na Administração, mas também nas diferentes abordagens dos EOs que preconizam um único caminho a seguir.

Deficiente tem origem no latim *deficire*, cujo significado pode ser compreendido como desertar, revoltar-se, falhar. A construção do vocábulo emprega *DE*, “fora” e *FACERE*, “fazer, realizar”. Ou seja, aquele que *faz fora*, faz fora da norma, fora do padrão. Por outro lado, também é deficiente aquele que deserta, que se revolta contra a norma, contra o poder instituído, que se coloca para fora da lei.

<sup>71</sup> O texto em questão chama-se “O vazio do poder na Itália” [*Il vuoto del potere in Italia*] e foi publicado em sua tradução em português, a cargo de Davi Pessoa, em (n. t.) **Revista Literária em Tradução**, n. 4, mar. 2012, pp. 104-107. Disponível em [https://www.dropbox.com/s/ilzib85jzxsx06ld/n.t.\\_Revista\\_Literaria\\_em\\_Traducao\\_n\\_4.pdf](https://www.dropbox.com/s/ilzib85jzxsx06ld/n.t._Revista_Literaria_em_Traducao_n_4.pdf). A versão original pode ser acessada aqui <http://www.corriere.it/speciali/pasolini/potere.html>.



nos *Scritti Corsari* [Escritos corsários], ganhou a alcunha que se tornou famosa: *O artigo dos vaga-lumes* [L'articolo dele lucciole]. O texto é caracterizado por Didi-Huberman como um lamento fúnebre sobre o tempo em que, na Itália, os vaga-lumes desapareceram.

Destacou, o italiano, a fuga do fascismo apoiada na sobrevivência dos vaga-lumes. Denunciou que os vaga-lumes haviam desaparecido e que a simples deposição de Mussolini não seria suficiente para afastar as formas mais insidiosas de fascismo do dia-a-dia. Pasolini recorda que, ao início dos 1960, devido à poluição da atmosfera e da água os vaga-lumes começaram a desaparecer. Logo não havia mais vaga-lumes, o progresso havia promovido o desaparecimento dos pirilampos. Da mesma forma, após um período inicial de confronto e violência policial, o que se seguiu foi uma lenta e gradual poluição da atmosfera política e cultural italiana.

Os vaga-lumes figuram aqui, para Pasolini, para lembrar-nos da dança que devemos experimentar a cada dia. A *dança dos vaga-lumes* é o fugaz momento de graça que resiste ao terror. O que o italiano fez em seu texto, contudo, é afirmar e teorizar sobre o *desaparecimento* dos vaga-lumes. Em que pese a figura dos pequenos insetos, a crítica aqui ultrapassa a dimensão discursiva, atingindo um lugar crucial onde a política se encarna nos corpos e nos desejos humanos (DIDI-HUBERMAN, 2011)<sup>72</sup>. Trata-se, mais do que uma metáfora inteligente, de enxergar, em diferentes registros, as alternativas à subjetivação que Michel Foucault (2014) identifica. É a arte, a graça, a dança dos vagalumes que, paradoxalmente, se opõe à animalidade fascista.

Mas a tese pasoliniana em questão circunscreve a insuficiência da deposição de Mussolini. A crença comum de que com a morte e exibição do Duce e sua amante na praça de Loreto, em Milão, se teria acabado com o fascismo é errada e insuficiente.

[...] sobre as ruínas desse fascismo está atrelado um novo terror ainda mais profundo, mais devastador aos olhos de Pasolini. De um lado, “o regime democrata-cristão era ainda a continuação pura e simples do regime fascista”; por outro lado, por volta da metade dos anos de 1960, aconteceu “algo” que deu lugar à emergência de um “fascismo radicalmente, totalmente e

---

<sup>72</sup> Didi-Huberman dirá, mesmo, que o que Pasolini fez foi proferir uma “tese histórica” sobre o desaparecimento dos vaga-lumes, ou seja, da incapacidade humana de mais resistir, de dançar outra vez, por fim, a *dança dos vaga-lumes*.

imprevisivelmente novo. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 26, citando Pasolini em L'articolo delle lucciole).

A primeira etapa do florescimento desta nova forma de fascismo a que se refere o cineasta é caracterizada por violência policial e desprezo pela constituição. No entanto, é no segundo momento que este fascismo renovado se aproxima mais dos nossos estudos. Nem mesmo “os intelectuais mais avançados e os mais críticos não perceberam que ‘os vaga lumes estavam desaparecendo’” (PASOLINI, 2010, p. 114, grifo meu). Esta compreensão é fundamental no desenvolvimento desta tese, pois ela se irmana ao que tento apontar neste trabalho, em relação aos Estudos Organizacionais.

Pasolini nos falará de um “genocídio cultural” contra os quais ele clamava por lampejos de luz que fossem capazes de iluminar a noite que se instalava, ou seja, lampejos de pensamento que pudessem oferecer resistência ao fascismo. Complementa a sua ideia de um fascismo verdadeiro, discreto e silencioso, como sendo “aquele que conduz, sem carrascos nem execuções em massa, à supressão de grandes porções da própria sociedade (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 29).

Advogo, aqui, que, seguindo as lições de Deleuze e Guattari n’*O Anti-Édipo*, o fascismo se apresenta, na teoria, qual na psicanálise<sup>73</sup>: agindo, por meio de inspetores da verdade, no fechamento e na redução de tudo o que seja *indecidível, incerto, fluido*, **recalcando a produção do desejo em nome da produção social**. As soluções psicanalíticas, originalmente, apresentam uma tentativa de adequação moral da subjetividade à estrutura social. O papel que uma ascese moral representou para os gregos pode ser ocupado, por exemplo, pela moral cristã (que se desenvolveu no rastro dos antigos) mas também pelas tentativas de decifrar, reduzir e expor a subjetividade, como a psicanálise e a psicologia (FOUCAULT, 2014d).

---

<sup>73</sup> Obviamente não se trata de um trabalho sobre a psicanálise, e Deleuze – sozinho ou ao lado de Felix Guattari – não são voz corrente naquela área, de modo que estou, desde o princípio, assumindo as suas posições em relação a uma tentativa de fechamento de um pensamento, da imposição de um quadro de análise fixo para problemas múltiplos. Deleuze e Guattari apresentam um léxico próprio, hiperbólico, ilustrativo, que, talvez, não possa ser tomado ao pé da letra. Contudo, reconheço o valor das observações feitas e identifico, em alguns casos de forma muito precisa, uma apropriação válida para os EOs.

Em suas *Cinco proposições sobre a psicanálise*, Deleuze aponta para aspectos que podem ilustrar as conexões que tento estabelecer. (i) A psicanálise, segundo ele, **ultrapassou os limites do hospital psiquiátrico**. Enquanto o enclausuramento era localizado, agora funciona ao ar livre. (ii) A psicanálise é **uma máquina pronta**, que oferece respostas a questões ainda não colocadas, o que impede qualquer forma de enunciação verdadeira. Assim, dispõe de um código interpretativo pronto, fundado no Édipo, na castração etc. (iii) Se isso ocorre, diz Deleuze, é porque a psicanálise é uma **máquina automática de interpretação: o que quer que se diga, quer sempre dizer outra coisa**. (iv) A quarta proposição é a de que a psicanálise passa por uma série de **enunciados coletivos** (da falta, da castração, da família) **que tenta instituir como particulares aos pacientes**. Ao que Deleuze opõe a tentativa de tomar as subjetividades particulares e oferecer à universalidade para descobrir quais agenciamentos seriam possíveis. (v) Por fim, não interessa, a ele, o movimento de **retorno às origens**, a “textos sagrados” que faz a interpretação freudo-marxista. Deleuze não recomenda a “interpretação” dos problemas, à luz de doutrinas canônicas, mas a experimentação sobre os problemas tais como colocados, que para ele, se ilustram com a tentativa de subverter os aparelhos burocráticos marxistas e da psicanálise.

O alerta pasoliniano, como alternativa à redução e ao fechamento, é para que se mantenha a resistência, iluminando a noite que se avizinha com alguns lampejos de pensamento. Para ele, seria por meio de culturas particulares, dos camponeses, dos subproletários, dos operários, ou por meio dos jovens, dos indígenas, de seus ritos, danças, tatuagens, gírias, que a luz permaneceria viva.

A abordagem antropológica de Pasolini (DIDI-HUBERMAN, 2011) buscava reconhecer nas manifestações culturais populares a capacidade de resistência própria dos vaga-lumes. Pequenos *flashes* de gírias, tatuagens, formas de se relacionar que se mantinham inalteradas, em que pese a pressão do Estado. Seu apreço pela cultura popular era tal que, indagado se, enquanto artista de esquerda, ele tinha nostalgia dos tempos brechtianos, ou de uma literatura mais engajada, ao estilo francês, Pasolini teria respondido: “Absolutamente. Tenho apenas a nostalgia das pessoas pobres e

verdadeiras que lutavam para derrubar o patrão, mas sem querer com isso tomar o seu lugar.” (DIDI-HUBERMAN, 2011).

Para Didi-Huberman (2011) isso representa uma compreensão, de certa forma anarquista, que busca desconectar a resistência política da organização do partido, ou a emancipação como um modelo único de ascensão ao poder. Trata-se de considerar a memória – gírias, tatuagens, danças de uma determinada população – como potências políticas. Logo, são os desejos vistos como protestos capazes de reconsiderar o futuro. São os corpos infligindo resistência ao sistema.

## ESTUDOS ORGANIZACIONAIS: FECHAMENTOS NA HEGEMONIA E NA CRÍTICA

Ao voltar os olhos para produção intelectual nos Estudos Organizacionais, tentarei, na medida do possível, fugir da crítica usual de que a produção intelectual predominante em Administração seja marcada pelo funcionalismo, com vistas à produção e aumento da produtividade, como faz Misoczky (2010). A autora ainda afirma que é, por estar no “interior” da ciência da Administração que a “área disciplinar dos Estudos Organizacionais” tem a **organização** como categoria central, definida como “um sistema que será funcionalmente eficiente se for capaz de atingir metas explícitas e racionalmente definidas” (MISOCZKY, 2010, p. 14).

Ao que parece, acompanhando a genealogia da verdade foucaultiana, é muito mais por estar situada na modernidade, no ocidente, sob um tal regime de conhecimento e de verdade que as ciências – e a Administração e os Estudos Organizacionais inclusive – apresentam certas características. Foi preciso que se construísse um tal objeto sobre o qual se debruçar, com conceitos bem delimitados, com uma certa “materialidade” e, sobretudo, com uma verdade ontológica essencial. Estava posta a Organização, enquanto categoria de análise. Atribuir a um regime moderno de verdade, solidariamente, o estabelecimento da categoria “organização”, do modo como feito habitualmente encontra amparo ao olharmos, analogicamente, para as categorias de “louco”, “criminoso”, “pervertido”, “homossexual” cuja genealogia foi muito bem descrita por Michel Foucault.

É verdade que cada abordagem conceitual irá definir o que se situa sob este nome **organização**: ou bem um ente reificado nos quais os esforços estão organizados para um objetivo (provavelmente a produção), ou bem “um meio para a emancipação<sup>74</sup>” (MISOCZKY, 2010, p. 39). Esta última definição, ao lado de outras que compartilhem uma tentativa de fugir à definição de organização enquanto “coisa”, trabalham com uma noção de “organizar” ou *organizing*. Fala-se, então, no “organizar

---

<sup>74</sup> É de se imaginar que hajam outras definições de organização, mas as duas apresentadas aqui sintetizam grande parte do que se expressa predominantemente nos EOs e a sua principal oposição.

para a libertação”, ou no “organizar para a resistência”, incorporando uma noção de organização enquanto processo pelos quais os indivíduos se ordenam de uma determinada forma, para atingir um tal objetivo. Em geral, o pesquisador vai até o campo para **explicar ou interpretar** este “organizar” sob a perspectiva de alguma teoria.

Contudo, entendo que, por mais diversas que sejam as abordagens, com os enormes avanços que representa pensar a organização como processo, imaginar que ela pode ter outras finalidades que não somente a produção, e que esse organizar possa se dar de outra forma que não aquelas instituídas hegemonicamente, e, sobretudo para organizações empresariais, ainda assim, há um rompimento maior que pode ser realizado, e que se trata de fazer uma ciência menor, nos termos de Deleuze e Guattari.

Uma ciência menor é uma ciência cujas características se fundamentam em um modelo hidráulico, fluido, no lugar de uma física dos sólidos; um modelo de devir e heterogeneidade em oposição a um modelo estável, constante; não se baseia em retas e suas paralelas, mas numa declinação curvilínea, em espirais e turbilhões colocados sobre um plano inclinado; problematização no lugar de teorematização, os elementos são conhecidos pelos seus acidentes e não por suas características estáveis, pelo que lhes ocorre e não por suas propriedades pretensamente intrínsecas (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

Neste sentido, Deleuze (2013) irá nos dizer que os problemas colocados por Foucault não eram questões sobre a loucura, as punições ou a sexualidade. Não eram questões sobre os gregos, mas sobre nós. São os nossos problemas com a subjetivação, são questões sobre a nossa forma de nos constituirmos como sujeitos. É por isso que ele afirma que pensar – pensar sobre estas questões, sobre estes problemas – não é interpretar, mas experimentar. É a experimentação que pode nos trazer o novo, o nascente, o atual, o que está em vias de se fazer. Deleuze acrescenta: “É que tudo isso não era simplesmente questão de teoria. O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas da vida. Era a própria vida” (DELEUZE, 2013, p. 135). A subjetivação não foi para Foucault um retorno teórico às questões do sujeito, mas uma busca prática por um outro modo de vida, um outro estilo. Por isso, a questão sobre a subjetividade nos Estudos Organizacionais e a forma como o cuidado de si pode nos levar a uma

existência ética é menos uma questão de análise e interpretação teórica e mais um tópico sobre a vida.

Além disso, observo que a postura do intelectual, frequentemente, é a de dizer “o verdadeiro àqueles que não o viam ainda, e em nome dos que não podiam dizê-lo”, como apontam Foucault e Deleuze, em uma entrevista do ano de 1972 (FOUCAULT, 2015, p. 38). Os filósofos estão discutindo a forma como se dá a relação entre *Os Intelectuais e o Poder*, no que percebem que, em geral, há um reforço do poder por parte daqueles que se propõe pensar a realidade, mesmo que com um deslocamento em relação a quem exerce este poder. Ou seja, muitos intelectuais se opõem ao poder instituído – o estado e seus aparelhos de repressão e/ou o capital, nas mais diversas configurações possíveis entre estes dois entes – mas deslocam este poder para outras mãos. Eles estão, naquele momento, muito interessados nas mudanças na forma de ação dos intelectuais ocorrida na década de 70. “Quero dizer: zombava-se da representação, dizia-se que tinha acabado, mas não se tirava a consequência dessa conversão ‘teórica’, a saber: que a teoria exige que as pessoas nela concernidas falem, enfim, praticamente por sua conta” (FOUCAULT, 2015, p. 39). É uma preocupação deles que o papel do intelectual seja definido como uma luta contra o poder onde quer que ele esteja, seja como instrumento ou como objeto, como o poder do saber, o poder da verdade, o poder da consciência ou o poder do discurso. Por isso dizer que a teoria não tem nada a traduzir, a expressar, nem será aplicada na prática, eis que ela é uma prática, e uma prática, necessariamente, não totalizadora. “Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e abalá-lo ali onde ele é mais invisível e mais insidioso. Luta, não por uma “tomada de consciência”, mas para minar o poder” (FOUCAULT, 2015, p. 39).

A luta a ser travada não se restringe ao campo da economia política, mas abrange o espaço da economia subjetiva. “Os afrontamentos sociais não são mais apenas de ordem econômica” (GUATTARI e ROLNIK, 2013, p. 53). O sistema de produção vigente produz, em série, corpos sujeitados. Por isso, as disputas observadas, muitas vezes traduzem conflitos entre diferentes maneiras pelas quais os indivíduos e grupos pretendem viver sua existência.

A teoria das organizações atua, em sua face mais evidente, na esfera da macropolítica. As análises e interpretações feitas, mesmo que envolvidas pelas lutas sociais mais amplas [molares] são fundamentadas em ideias sólidas de uma identidade a ser preservada, de uma cultura a ser construída ou disseminada<sup>75</sup>. Já a micropolítica funciona como uma “analítica das formações do desejo no campo social” [moleculares] (GUATTARI e ROLNIK, 2013). Seria essa micropolítica capaz de se ocupar de novas subjetividades, singularidades em si.

**A analítica micropolítica aceita não utilizar um único modo de referência.**

Os apontamentos que faço sobre os Estudos Organizacionais encontram eco nestas reflexões guattarianas: Félix Guattari descreve uma situação hipotética na qual ele próprio pronunciaria grandes discursos emancipatórios e libertadores, ao mesmo tempo em que efetua um investimento de poder para se apoderar do auditório, estabelecer uma relação de sedução falocrática. Poderia tornar-se uma expressiva liderança neste grupo. Afirma que, mesmo com a melhor das intenções, as relações de força existentes se encaminhariam, por fim, para uma forma de burocratização, com o estabelecimento de relações de poder. *“A questão micropolítica é a de como reproduzimos (ou não) os modos de subjetivação dominantes”* (GUATTARI e ROLNIK, 2013, p. 55, grifo dos autores).

Os discursos contra-hegemônicos vigentes, frequentemente, têm uma abordagem nitidamente emancipadora em nível molar, mas em nível molecular apresentam uma captura por meio de mecanismos de liderança reacionária, reducionista, não aceitam não utilizar um único modo de referência. **No nível molecular é mais difícil identificar o inimigo, pois não se trata de um inimigo de classe encarnado em alguma espécie de líder**, lembremos, aqui, a observação de Michel Foucault sobre o fascismo. “O inimigo nesse caso é algo que se encarna em

---

<sup>75</sup> Situo aqui estudos que pretendem, por exemplo, uma regionalização ou etnificação das teorias. Algo como estudos organizacionais brasileiros, ou estudos organizacionais negros, ou estudos organizacionais gaúchos não parecem uma forma adequada de abordar as questões numa concepção como esta, justamente pela dificuldade [e desinteresse] em fechar o que seja uma “identidade brasileira”, uma “identidade negra” ou uma “identidade gaúcha”. Há muito mais de devir do que de ser. Devir-brasileiro, por exemplo, talvez seja o que Deleuze sugere com criar o seu próprio terceiro mundo, ao descrever o que seja fazer uma literatura menor.



nossos amigos, em nós mesmos, em nossas fileiras, a cada vez que o problema remete a um agenciamento de enunciação de outro tipo” (GUATTARI e ROLNIK, 2013, p. 55).

Desenvolvo, nas próximas páginas, uma caracterização de trabalhos importantes na área mas que se diferenciam do estudo que venho realizando – pelo objeto, pelo modo, ou outros aspectos –, conforme aponto em cada caso. Sobretudo, entendo que a produção descrita a seguir, em grande medida, apresenta as características do encerramento de um pensamento em limites bem delimitados, constitui-se a partir de uma *Weltanschauung* [visão de mundo] sólida, contribuindo para a produção de subjetividades sujeitadas, tornando mesmo difícil discorrer por entre os textos de forma mais fluida.

Não se trata, em absoluto, de uma revisão da literatura, em que pretenda conhecer o estado da arte de qualquer assunto. Um procedimento como tal não faria sentido no presente trabalho. Não se está, aqui, acumulando conhecimento. Não se nega toda a trajetória em Estudos Organizacionais, no desenvolvimento de teorias das organizações, ou mesmo os estudos em Administração. O trabalho – repito – é o do convite ao livre pensamento. Também não figuram aqui, tais textos, como ilustração ou demonstração do que venho argumentando em relação ao jogo entre liberdade e subjetivação nos Estudos Organizacionais. Isso não é desejado, nem seria pertinente.

O caminho escolhido aceita deixar de fora certas referências, não pretende atingir qualquer totalização. Assumo que o leitor deve conhecer o verdadeiro caminho que conduziu o pensamento do autor deste trabalho. Assim, uma falsa citação – falsa no sentido de que não fez parte da composição daquele pensamento – impedirá o acompanhamento do caminho para a reconstrução da ideia, a manipulação dos conceitos, e a extração das próprias experiências por parte do leitor. “A citação que não transforma o ensaio deve ser eliminada impiedosamente” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 108).

Um primeiro grupo de trabalhos a que farei referência toma por objeto a organização – seja como ente absoluto, seja como processo – o que é bastante diferente do que venho realizando neste estudo. Outros trabalhos, por fim, olham para o próprio campo de estudos, para a própria produção sua e dos seus pares, o que se aproxima mais das reflexões que proponho aqui. Entendo, contudo, que as reservas que fiz com

relação a uma ciência molar, totalizante e essencialista, são válidas em ambos os grupos.

O registro platônico que permeia o pensamento moderno se reflete na forma como os autores descrevem a organização dos sujeitos, algo que já fora observado por Paes (2015). Stewart Clegg (1990) mantém-se neste registro ao estudar a relação entre o que ele denomina **organizações modernas** (tradicionais, rígidas, burocráticas) e as que chama **pós-modernas** (inovadoras, flexíveis). O que se pode depreender da exposição de Clegg (1990) é que a organização moderna, fordista, dá origem a uma “nova forma”, à qual o autor denomina pós-moderna. A oposição, o dualismo, a dicotomia entre uma organização “ruim” – ultrapassada, inflexível, burocrática – e outra que é “boa”, eis que dinâmica, adaptável, é típica desta metafísica do ocidente, como denomina Derrida. Um pensamento formado por dualismos, oposições, que forjam uma certeza absoluta: se não é par, é ímpar; se não é bom, é ruim. Oferece-se, assim, a certeza tranquilizadora das respostas fechadas, das definições absolutas. A visão de mundo que consegue perceber a totalidade das organizações e classifica-las de um modo ou de outra, proporciona o encerramento de que a ciência régia necessita.

Contudo, esta organização pós-moderna de que falava Clegg – organização que se flexibiliza, que adota os modismos e as panaceias da gestão, em *essência*, não rompeu com aquilo que conhecemos como modelo burocrático de organização (PAES DE PAULA, 2002; DELLAGNELO e MACHADO-DA-SILVA, 2000). Este modelo, descrito a partir de uma ideia de dominação de Max Weber, pode ser compreendido, em um registro foucaultiano como uma forma de subjetivação com vistas a uma governamentalidade: a burocracia produz sujeitos a partir de uma tal noção de verdade, submetidos (sujeitados) a uma certa forma de governo.

A dificuldade incide, justamente, no abandono do modelo. Até mesmo nos estudos, na pesquisa: inovar nas referências, abandonar os cânones. Trair o pai – o pesquisador anterior, e porque não, o próprio orientador (que no alemão é chamado *Doktorvatter*, pai-doutor, em tradução literal) – renegar veementemente aquilo que é tomado como base e fundamento da organização. Mas renegar não em nome de uma nova base ou fundamento, mas advogando pela inexistência e insuficiência destas. Tarefas difíceis.

Os **recursos para o bom adestramento**, técnicas disciplinares, o modelo **panóptico** são extremamente eficientes para conduzir e gerir a sociedade. A disciplina veio pra ficar, ela corre em paralelo com os modelos jurídico (da mesma forma que hoje a sociedade disciplinar também convive com a de controle). O [sic] disciplina prisional apenas reflete o ponto máximo onde incide um modelo para toda a sociedade: disciplina, poder, organização, controle técnico, classificação, correção, fonte de objetificação e conhecimento. (TRINDADE, 2015, s/p, grifos do autor.)

E é assim que se percebe que, mesmo revisando-se os conteúdos de trabalhos que fogem ao campo hegemônico dos estudos organizacionais, as possibilidades exploradas concentram-se em torno de **alternativas** ao modelo hegemônico de organização, muito pouco se fala sobre a própria produção de conhecimento (pesquisa e ensino) em EOs. Em nossa prática de pesquisa, estamos – grosso modo – ocupados em definir quais sejam “novas” bases, novas práticas organizacionais, novas categorias. Obviamente que há muito já não se estudam somente empresas, como vemos nas pesquisas sobre organizações coletivistas (ROTHSCHILD-WHITT, 1979), organizações autogestionárias (TRAGTENBERG, 1981; 1982), a economia social e solidária (ANDION, 1998) e a gestão social (TENÓRIO, 1998). Contudo, é preciso ir além de deslocar as categorias, é preciso inventar um pensamento a-categórico, suprimir as categorias e contemplar a revolução da singularidade em torno da diferença.

Movimento interessante é o que traça o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1989). Na mesma tentativa de rompimento com as lógicas burocráticas que vemos na busca por alternativas, Guerreiro Ramos delinea um “paradigma paraeconômico”, no qual limites estritos marca espaços entre o mercado e as demais áreas da vida social<sup>76</sup>, relacionando-os com as tensões entre racionalidade instrumental e substantiva. Aqui também se observam papéis e funções claramente estabelecidas, há uma ideia de sistema com definições claras, objetivas e fechadas sobre o seu funcionamento. A ideia

---

<sup>76</sup> O paradigma paraeconômico de Guerreiro Ramos é mais complexo do que a reduzida definição ora apresentada, no entanto, relacionando-o com a crítica inicialmente apontada, o isolamento do mercado parece ser um ponto crucial.

da delimitação dos sistemas sociais, de Guerreiro Ramos traz, até mesmo alegoricamente, a imagem da cosmovisão.

Mauricio Serva (1997) acompanha o legado de Guerreiro Ramos. Conectando-se ao sociólogo, descreve as organizações substantivas, um modelo de organização que “consegue obter êxito sem seguir predominantemente as diretivas da racionalidade instrumental dominante [...] [e que por isso] apresenta um alto grau de autonomia e também de auto-organização” (SERVA, 1997, p. 21). Para ele, estas organizações apresentam, para além do êxito econômico, cuja importância não foi minimizada, características como a auto-realização, o entendimento, o julgamento ético, a autenticidade, os valores emancipatórios e a autonomia.

Ainda tomando as organizações como objeto, uma versão horizontalizada constitui outro exemplo que rompe com um modelo tradicional de organização. Misoczky, Flores e Böhm (2008) a descrevem citando como características o imperativo da igualdade, a difusão de informações, a alocação de tarefas e definição funções baseadas em critérios *alter*-racionais como a habilidade, o interesse e a responsabilidade.

Ao observarmos os trabalhos que se voltam para a análise da própria produção do campo, Alcadipani e Tureta (2009) levantam questões relevantes que são apontadas por muitos dos teóricos que adotam “perspectivas críticas”. Tais questionamentos não são novidade, podem ser percebidos por nós - o são, efetivamente, por mim - na convivência cotidiana nesta comunidade de pesquisadores.

Seriam as ideias de Guerreiro Ramos críticas? É o CMS, ao invés de crítico, uma expressão de um tipo específico de gerencialismo? Poderia a teoria ator-rede contribuir com análises críticas do fenômeno organizacional? As ideias de alguns autores auxiliam no desenvolvimento de uma práxis libertadora? [...] Quais as vertentes teóricas mais adequadas para se realizar crítica organizacional no Brasil? Quais autores e ideias podem (ou merecem) receber a designação “crítico”? Como deve ser produzida a crítica “mais adequada”? Qual deve ser o papel de correntes e ideias críticas vindas do mundo anglo-saxão? Como pensar em uma práxis “realmente” libertadora? Pós-estruturalistas podem ser críticos? (p. 505)

Ainda que em outro registro, alinhados a outros propósitos, os autores já notavam, em 2009, a tentativa totalizadora, universalista de um fechamento do pensamento em torno de uma crítica em Estudos Organizacionais. Descrevem isso como

uma disputa velada para se determinar o que realmente conta como crítico. Dentro desse espírito, há uma preocupação incessante em classificar, determinar fronteiras, definir quais ideias estão corretas e quais estão erradas. Isto é, o campo parece testemunhar uma disputa para se saber quem são os “verdadeiros críticos organizacionais” no Brasil. É possível afirmar haver indícios desse tipo de posição, por exemplo, naquela que defende a inadequação do termo “crítico” para designar a obra de Guerreiro Ramos e nas discussões de que o CMS não passa de uma “crítica domesticada” (p. 505).

Este tema me interessa problematizar em diferentes dimensões. Primeiramente, para os teóricos de quem me aproximo, notadamente para Foucault e Deleuze, trata-se de um **deslocamento da posição do intelectual**. Como já tratei, eles identificam criticamente um trabalho intelectual que pretende remover o poder de um ponto mas não para eliminá-lo, disseminá-lo, problematizar o poder.

Em seguida, me interessa levantar a questão sobre a totalização e o fechamento de um pensamento. **Pretender uma “verdadeira crítica”, denunciar como não-críticos os que não professam a sua mesma doutrina, acusar de irracionais os argumentos que não sustentem um tipo único de conflito, todos estes são aspectos de uma cosmovisão.** Uma tal abordagem que explica o funcionamento do mundo em sua totalidade. Conceber este caminho explicativo se alinha a uma ideia de um homem capaz de compreender a totalidade dos fenômenos que o cercam, concernente com uma *Weltanschauung*. Note-se que me mantive apenas na produção teórica publicada e escrita, acompanhando Alcadipani e Tureta (2009), escusando-me de discutir práticas docentes.

Por fim, o terceiro aspecto que gostaria de levantar para análise desta questão somente tem importância se considerada a tendência à totalização que expressei anteriormente. Com efeito, se fossem parcelas inexpressivas da produção intelectual em EOs, talvez meu receio não fosse tão grande. Me refiro aqui, à prática já descrita

por Michel Foucault (2010d; 2017d; 2017f; 2015, entre outros), e também referida por Deleuze (2011; 2013; DELEUZE e GUATTARI, 1995; 2010) **pela qual os pesquisadores, inadvertidamente, falam pelos sujeitos pesquisados**. Não somente adequando o que eles querem dizer às categorias explicativas do teórico, mas, explicando, em si. Falar sobre o outro, dizer a verdade sobre o outro, desvendar, desnudar, compõe uma forma de subjetivação bem descrita por Foucault que promove o governo dos homens pela verdade. E, quando quem detém a verdade é o intelectual, ele se coloca na posição de governante. Mas, para exercer um bom governo é preciso exercer um cuidado de si, é preciso operar sobre si evitando (entre outras coisas) apaixonar-se pelo poder.

Parte dos trabalhos referidos por Alcadipani e Tureta (2009) estão descritos a seguir. Ademais, o tema, que é central nesta tese, será retomado na última seção. Um dos trabalhos comentados pelos autores é o de Maria Ceci Misoczky e Jackeline Amantino-de-Andrade (2005) que, em um texto denominado “*Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais*”, descrevem a construção do campo dos estudos críticos. Para as autoras, a abordagem crítica administração é identificada a partir dos anos 90 com a publicação de *Critical Management Studies*, de Alvesson e Willmott (1992)<sup>77</sup>. Ao mesmo tempo em que destacam a importância da obra, por sua ruptura com o modelo positivista anglo-saxão, este trabalho, para as autoras, não contempla um comprometimento com a condição emancipatória, central para um projeto político, segundo elas.

Ao transferirem o delineamento do campo para o Brasil, Misoczky e Amantino-de-Andrade (2005) destacam a importância de autores como Mauricio Tragtenberg, Alberto Guerreiro Ramos e Fernando Prestes Motta, pelo seu apontamento de como a tradição positivista contribui para a formação de “harmonias administrativas”, bem como para a dominação burocrática nas diferentes esferas da vida. Fazem coro, Faria e Meneghetti (2005) e Paes de Paula (2008), dentre outros, que

---

<sup>77</sup> Muitos estudos de caráter crítico foram publicados anteriormente, baseados, sobretudo, no pensamento marxista e em questões da sociologia do trabalho. Alvesson e Willmott são responsáveis pela sistematização de alguns destes trabalhos em seu livro. As autoras citadas consideram que, neste momento, há a consolidação do tema dos estudos críticos em administração.

destacam, igualmente, a importância dos autores já citados para o desenvolvimento dos estudos críticos no Brasil.

Estes autores destacam o que consideram um aspecto positivo do trabalho dos críticos citados, por representarem uma contraposição à postura europeia. Contudo, dirigem seu foco a um embate entre uma crítica europeia a que denominam “domesticada” e uma “comprometida com a construção de outros mundos” (MISOCKZKY e AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005). Este debate se dá em 2005, e a posição das autoras já era criticada por Alcadipani (2005)<sup>78</sup> ao defender a pluralidade no contexto dos estudos críticos no contexto brasileiro.

De diferentes formas, a parcela crítica dos conteúdos desenvolvidos nos estudos críticos em administração no Brasil aparece bastante relacionada à tradição da Teoria Crítica frankfurtiana. O espaço de influência da Teoria Crítica, contudo, bem como a forma de sua apresentação no campo de estudos, é tópico em conflito entre os teóricos da área (ALCADIPANI e TURETA, 2009; PAES DE PAULA, 2008). Faria (2009) pretendeu caracterizar “o estado da arte” da “teoria crítica em estudos organizacionais” (FARIA, 2009, p. 510), conforme denominou. Neste trabalho, o autor desenvolve uma matriz, com quatro quadrantes, nos quais encaixa os diferentes segmentos do “campo de estudos organizacionais críticos” (FARIA, 2009, p. 511), são eles: a teoria crítica frankfurtiana; a teoria crítica em estudos organizacionais; os *critical management studies*, e a análise crítica em estudos organizacionais. Neste escopo, em meio aos 10 Esclarecimentos que propõe, aponta que

a incorporação do pós-estruturalismo foucaultiano nas análises organizacionais, segundo uma concepção arqueológica, por mais importante que seja (como de fato é), não tem relação com a teoria crítica ou com a TCEO. A tentativa de fazer dos estudos foucaultianos elementos constitutivos da teoria crítica ou da TCEO é um equívoco teórico e epistemológico, ainda que o próprio Foucault, em suas últimas obras, tenha buscado certa aproximação com o marxismo (FARIA, 2009)

---

<sup>78</sup> Estas citações referem-se a um debate travado entre Misockzky; Amantino-de-Andrade, Faria e Alcadipani em diferentes publicações no ano de 2005. Os autores pretendiam explorar o debate sobre os estudos críticos em administração, ora opondo estudos brasileiros e os CMS, ora alinhando ambas as perspectivas.

Ao que me parece, a assimilação dos estudos da Escola de Frankfurt deu-se de forma seletiva. Digo isso, por exemplo, a partir escassez de leituras nos EOs dos trabalhos de Walter Benjamin – que têm, de forma geral, uma característica muito mais fragmentária – ou mesmo esquiva, como diria Derrida sobre Benjamin – do que o pensamento fechado típico de outros frankfurtianos. João Barrento (2013), estudioso português, tradutor de obras de Walter Benjamin, afirma que, em que pese sua simpatia pelos movimentos comunistas da década de 30, Benjamin soava herege ao remar “contra a maré do dogmatismo e da estreiteza do seu tempo” (BARRENTO, 2013, p. 60). Situa-se, assim, no incerto espaço fracamente delimitado pela crise instituída pelo fascismo e pela insuficiência do marxismo. A lacuna deixada pela falta de consideração do trabalho de Benjamin na crítica em estudos organizacionais no Brasil somente não é maior pela presença pontual de trabalhos como o livro de Ana Paula Paes de Paula (2012), *Estilhaços do Real: O Ensino de Administração em uma Perspectiva Benjaminiana*.

Há, por fim, uma outra banda por onde fluem referências não canônicas fora da hegemonia dos Estudos Organizacionais, que me interessa pôr em questão. Me refiro às apropriações de um certo tipo de pensamento denominado genericamente de pós-estruturalismo – e muitas vezes incluído no interior de uma categoria maior, o pós-modernismo.

Assim, temos o clássico *Handbook de Estudos Organizacionais*, que traz Alvesson e Deetz (1998) em um mapeamento do que eles referem como tendências críticas em EOs, com destaque para a Teoria Crítica e as abordagens pós-modernas. Os autores são, por fim, claros ao afirmarem que parece ser a Teoria Crítica aquela capaz de oferecer as maiores contribuições aos Estudos Organizacionais, sem oferecer crédito às abordagens pós-modernas. Eloisio Moulin de Souza (2012) apresenta, inicialmente, uma abordagem que refere, ontologicamente, a categoria de pós-modernidade, posição que não acompanho, mas tem um esforço louvável na renovação das referências sob as quais pensar o contemporâneo. O mesmo autor, junto a outros colaboradores (SOUZA, SOUZA e SILVA, 2013), avança na direção do pós-estruturalismo incluindo uma importante discussão sobre o sujeito nos Estudos Organizacionais.



Uma abordagem com foco no sujeito também caracteriza o trabalho de Kettle Paes em sua tese de doutorado (PAES, 2015) e trabalhos posteriores (PAES e DELLAGNELO, 2015). Em *O sujeito lacaniano e a organização rizomática: devires-máquinas-de-guerra* (PAES e BORGES, 2014; PAES e BORGES, 2016), Kettle Paes e eu iniciamos as reflexões – algumas delas incorporadas neste texto – sobre a concepção de sujeito subjacente aos estudos organizacionais. O ensaio problematizou as bases epistemológicas na noção de sujeito subjacente à ideia hegemônica de organização, suportada por um dado regime de verdade pautado pela racionalidade, pelo individualismo e pela finalidade. Naquele texto, as noções deleuzo-guattarianas de rizoma e máquina-de-guerra auxiliavam no rompimento com o pensamento binário que impera na filosofia ocidental. A resposta às questões colocadas partiram da ideia de sujeito-falta-a-ser, que é atravessado por desejos e afetos.

Em *Seres do Subterrâneo: Os Invisíveis do Mundo Moderno* (BORGES e PAES, 2018), oferecemos uma contribuição da ficção kafkiana ao comparar os indignados dos movimentos de Junho de 2013, no Brasil e no Mundo, aos camundongos do conto *Josefina, a Cantora ou O Povo dos Camundongos*, de Franz Kafka. O foco, naquele estudo, estava na **forma de organização** dos movimentos populares que ocuparam espaços públicos no ano de 2013. Nele, denunciávamos a suspeita de uma migração de uma organização moderna conservadora para uma organização moderna revolucionária mas ainda centralizadora e totalizante, como resultado de movimentos que pretendem impor uma verdade única como forma de salvar o mundo, ao mesmo tempo em que invisibilizam formas de contestação que não são explicadas pelos fundamentos da sua doutrina.

Procurei apresentar nesta seção, um posicionamento do presente trabalho em relação a outros exemplares do que se convencionou chamar de crítica em estudos organizacionais. Assim, este estudo se distancia da maior parte da produção na área que, em geral, – dos mais *legítimos* representantes da hegemonia gerencialista, aos mais “inovadores”, representados pelos de abordagem pós-estruturalista, passando por aqueles que incorporam a crítica clássica – não fogem à busca de uma *forma alternativa de organizar*. Organizações não-burocráticas, horizontalizadas, autogestionárias,

substantivas, ou mesmo os estudos que procuraram abordar formas de resistência e luta social, sempre o fizeram com foco na forma, portanto na estrutura, organizacional.

Ao se aproximar dos estudos que lançaram o olhar à própria produção intelectual dos Estudos Organizacionais, este trabalho também apresenta diferenças. Não procura extrair uma nova Teoria Geral (da Administração, das Organizações, ou mesmo do Organizar), não procura a redução da reflexão empreendida à uma teoria estável e tranquilizadora (como diria Theodor Adorno), tampouco fornecer um método, um caminho, ou quiçá pistas para a construção de um novo tipo organizacional. **O que intento, é colocar problemas que levem à reflexão sobre como se dá a produção de subjetividades no campo a partir de uma dada noção de verdade e de conhecimento, e como isso se relaciona com a liberdade, em função da constituição ética destes sujeitos.** Dito de outra forma, é fazer germinar no seio dos estudos organizacionais, um outro eixo teórico-filosófico pelo qual mirar e ad-mirar os fenômenos organizacionais da atualidade, fugindo das limitações impostas por um governo de uns sobre os outros pautado em uma dada concepção de verdade enquanto fundadora dos sujeitos.

## **PISTAS PARA PENSAR A ABERTURA**

## UMA PRIMEIRA ABERTURA

A tríade de autores que compõe o cerne desta Tese pode ser denominada *pensadores rebeldes*<sup>79</sup>. Foucault é invocado para auxiliar na descrição do estabelecimento da ordem dos discursos instituídos na teoria organizacional, que produzem os sujeitos segundo tais discursos e tais regimes de verdade. Michel Foucault interroga o presente, problematiza questões as questões do poder, do governo, do sujeito e da liberdade. Nos diz que “a liberdade não começa ali onde cessa a intervenção centralizada do Estado [...]. De fato, não creio que o poder seja somente o Estado, ou que o não-estado já seja a liberdade” (FOUCAULT, 2002, p. 323). Problematiza a ideia de verdade como verdade a priori, verdade absoluta, uma essência da alma e das coisas. Problematiza, ainda, a subjetivação por meio da verdade a que são submetidos os indivíduos na modernidade. Olha para o cristianismo, com a sua subjetivação calcada na conversão, na penitência e na confissão da verdade de si mesmo. Olha para o platonismo e encontra esta verdade gravada na alma; para os estoicos, e vê um sujeito que se constitui pela ascese para chegar à verdade. Por fim, Foucault mira os cínicos e observa sujeitos que são constituídos em uma verdade que não é expressa, atingida ou consagrada, mas vivida em cada dia da sua existência.

Gilles Deleuze – ao lado de Felix Guattari – fornece o subsídio para que se pense numa **filosofia do desejo**; que se percebam as individualidades (e não identidades) sujeitas a todo tipo de afectos e passíveis dos mais diversos agenciamentos transgressores. Deleuze e Guattari olham para a forma como a psicanálise se pretende explicativa da natureza do sujeito. Como ela pretende dizer a verdade sobre o sujeito por meio de mecanismos explicativos prontos, algoritmos automatizados de respostas a perguntas que sequer foram feitas. Imaginam uma filosofia outra, menor, formada por platôs, mil deles, distribuídos rizomaticamente sobre um plano imanente. Mais adiante, juntos ou separados, seguem questionando a primazia do sujeito, da ordem, e de uma verdade metafísica, em detrimento da

---

<sup>79</sup> A partir de PENSÉES REBELLES (2013), que trata Foucault, Deleuze e Derrida como “pensadores rebeldes”.

imanência. Deleuze lê Foucault e escreve *Foucault*<sup>80</sup>, escreve sobre Kant como quem falasse de um inimigo a respeitar. Guattari cartografa, conecta com linhas de fuga pontos entre a política e a psicanálise, percorre o Brasil cartografando o desejo, as vozes dos sujeitos, e se negando, expressamente, a falar em nome deles.

Ainda compondo a tríade do pensamento rebelde Jacques Derrida é o filósofo que engendrou a *desconstrução* das estruturas da linguagem, e explorou as ambiguidades características do pensamento rebelde (MARTON, 2012). Em sua *Gramatologia*, cuida de desconstruir os alicerces tomados como inabaláveis da metafísica ocidental, mostrando a falibilidade de binômios clássicos como natureza x cultura, presença x ausência, significante x significado. Estes binômios são ilustrativos daquilo que a genealogia foucaultiana apresenta como constitutivos de um certo tipo de verdade e de conhecimento predominante na modernidade.

Derrida pensa o descentramento da estrutura. Advoga por uma crítica ao logocentrismo e aos limites impostos ao jogo da estrutura.

Toda a história do conceito de estrutura tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para 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: *eidos*, *arché*, *telos*, essência, existência, substância, sujeito, *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc. (DERRIDA, 1996, p. 278).

As leituras de Nietzsche feitas por Foucault, Deleuze e Derrida, desde o início dos anos 1960 até os anos 1970 e 1980, são decisivas para a emergência do pós-estruturalismo, e a recepção francesa de Nietzsche representa, certamente, a influência mais importante do pós-estruturalismo (PETERS, 2000; DOSSE, 2007; MARTON, 2009), figurando como base de muitas das inovações teóricas empreendidas.

---

<sup>80</sup> Em referência a: DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

Nietzsche já opera o desmonte do instituto da história tradicional por meio da sua *wirkliche Historie* [história efetiva]. Opõe uma tradição teológico-racionalista que insere o acontecimento singular em uma trajetória linear de continuidade ideal, a uma concepção de história efetiva, que faz surgir o acontecimento com tudo que tem, ele mesmo, de único e singular. Este acontecimento não se traduz como “decisão, tratado, reino ou batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada” (MOTTA, 2008).

Contudo, já as conferências proferidas por Heidegger nos anos 30 recuperaram e ressignificaram a crítica nietzschiana da modernidade. Eis que a emergência do pós-estruturalismo somente possa ser compreendida ao se considerar o meio intelectual francês do pós-guerra. Um campo dominado por forças intelectuais variadas que vai do legado das interpretações da fenomenologia de Hegel, feitas por Kojève e Hyppolite (cuja cátedra será, posteriormente, ocupada por Foucault); a fenomenologia do Ser de Heidegger e o existencialismo de Sartre; a redescoberta e a leitura estruturalista de Freud, feitas por Lacan; a presença de Bataille e Blanchot na obra de muitos pós-estruturalistas; a epistemologia radical de Bachelard e os estudos da ciência de Canguilhem (PETERS, 2000).

O questionamento da pretensão de verdade e a ênfase na pluralidade de interpretações propostas por Nietzsche inspiram uma história crítica que resiste à busca por origens e essências, e condena, sobretudo, as tendências universalizantes da filosofia moderna (PETERS, 2000). Desse modo, a partir de Nietzsche, os pensadores pós-estruturalistas enfatizam que o significado é uma construção ativa e dependente do contexto, questionando, portanto, a suposta universalidade dos metarrelatos. Apropriam-se do pensamento nietzschiano da diferença, operação teórica que permite substituir o “trabalho da dialética” pelo jogo da diferença. Além disso, seguindo Nietzsche, os pós-estruturalistas questionam o sujeito cartesiano-kantiano humanista que é tradicionalmente visto como autônomo e fonte de todo o conhecimento e da ação moral e política (PETERS, 2000).

Essa crítica heideggeriana tem origem na fratura que Nietzsche impôs à modernidade com sua máxima “Deus está morto”. Nietzsche invalida o discurso

humanista como doutrina que atribui ao homem o papel central de sujeito como ser pleno e autoconsciente<sup>81</sup>. Este sujeito, muito bem caracterizado pelo platonismo, é aquele que crê conter na sua alma uma fagulha divina representativa d'A Verdade. Nos Estudos Organizacionais, esta concepção de sujeito aparece na crença de uma verdade *a priori* (representada pelas abordagens mais no extremo do sistemismo estrutural-funcionalista até às propostas de libertação que não fogem a fundamentar no capital e na exploração qualquer conflito), na primazia do método como princípio suficiente para atingimento da verdade e na soberania da racionalidade e do essencialismo. Quando falamos das correntes hegemônicas dos Estudos Organizacionais, estas evidências foram bem apresentadas por Paes e Dellagnelo (2015). Resta problematizarmos, contudo, em nossa atuação na área, as formas de subjetivação predominantes naquele campo que se pretende mais progressista e libertador dos EOs.

Michael Peters destaca, seguindo a crítica nietzscheana da metafísica ocidental, que os pensadores do pós-estruturalismo partem de uma noção de sujeito imerso em toda sua complexidade histórica e cultural. Nada mais que singularidades constituídas por pequenas máquinas, *bricoleurs* de máquinas de comer, máquinas de respirar, máquinas de falar, máquinas-fontes – que produzem leite, máquinas anais (DELEUZE e GUATTARI, 2010).

Foucault, Deleuze e Derrida – os pensadores rebeldes – identificados com os movimentos políticos de esquerda, foram fortemente influenciados pelos acontecimentos na Paris de maio de 1968. A partir das revoltas operadas naquele momento, o mundo tronou-se ambíguo. Há em todo espaço um excesso de significação, há uma suplementariedade<sup>82</sup> de sentidos que elimina a esperança frente à realidade que se apresenta. Não há mais esperança de um pensamento unívoco, seja em termos políticos, sociais, ou quaisquer outros (MARTON, 2012).

---

<sup>81</sup> Lembremos, aqui, da leitura de Scheler, que pretende o sujeito como ente pleno, bastante em si mesmo, dotado de uma compreensão fechada do mundo.

<sup>82</sup> O suplemento (*supplément*) é uma adição, um significante disponível acrescentado para suprir uma falta de parte do significado e fornecer o necessário excesso de significação. O processo derridiano da diferença é que permite a instituição deste suplemento, distinguindo-se da complementariedade, da identidade e da oposição binária clássica, por não introduzir um terceiro termo sintético como solução.

A ambiguidade se estende ao pensamento simbólico e à linguagem, a partir de maio de 1968. Instaure-se uma dificuldade em se nomear uma dada coisa, e ao mesmo tempo afastar-se dela. Este impedimento se constitui, de certa forma, em uma crítica. Critica-se, aqui, o que há de simbólico. Critica-se a família. Critica-se o Pai, e os pais. Critica-se a autoridade e todo fundamento simbólico. A crítica perpetrada contra o liberalismo reflete outra faceta da ambiguidade vigente à época. Empreende-se uma revolução contra o capitalismo, mas deseja-se, de outra banda, a garantia de certas liberdades. Entre elas, a de cada um constituir-se a si mesmo (MARTON, 2012).

Michel Foucault e Gilles Deleuze tem, neste período uma atuação direta nos conflitos sociais que estão acontecendo. Foucault, além de ter estado ao lado dos estudantes nas revoltas na França, funda o Grupo de Informações sobre as Prisões – GIP. Nesta Tese, mais do que o notável trabalho desenvolvido junto aos presidiários e suas famílias, me interessa destacar a atuação dos intelectuais (por questões de registro a que tenho acesso, no momento, destaca-se o papel de Foucault e Deleuze). Sua ação se diferencia da conduta de intelectuais-militantes, destacados em períodos imediatamente anteriores como líderes de um discurso libertador e tradutor das demandas populares. “Com efeito, um dos princípios do GIP era dar a palavra aos detentos” (ARTIÈRES, 2011, p. 328), transferir aos detentos o direito e a possibilidade de falar das prisões, falar aquilo que eles querem fazer saber. Deleuze observou sobre esta experiência que a maior contribuição do GIP foi “nos ensinar a indignidade de falar pelos outros” (ARTIÈRES, 2011, p. 328).

Esta experimentação, a que Philippe Artière (2011) chama de “uma política menor”, trata das multiplicidades instituídas a partir deste período e que impedem a visualização de um sentido determinado para a política. Não se acredita mais no progresso, sobretudo no progresso moral do homem. Paira a ideia de que não se pode esperar um novo amanhecer. A incerteza e a instabilidade parecem constituir o pano de fundo dos acontecimentos mais marcantes e levam a profundas modificações na forma de pensamento dos intelectuais da época. À ideia de ser humano, de sujeito, associam-se, então, múltiplas imagens. A identidade, a partir de então, toma novas formas. Se antes, para Sartre, o questionamento da cultura europeia no pós-guerra ensejava uma concepção de sujeito centrado, fixo e imutável, após suas participações



- ao lado de Michel Foucault - em barricadas naquele maio de 68, leva a migração para uma ideia de sujeito como pluralidade e inter-relação (MARTON, 2012).

Deleuze denominará estas identidades de *singularidades*. Na concepção deleuziana, não temos um indivíduo. Individualidades somente teriam vez ao se pensar em termos de *sociedade*, mas em seu projeto de transgressão, em que se rompe com este padrão de codificação, não há espaço para tal agenciamento. Exige-se, assim, a descoberta de uma outra terminologia. A resposta deleuziana é a *singularidade*. Para Deleuze, somos todos singulares em nossa multiplicidade (MARTON, 2012).

Para Michel Foucault, não se trata mais do indivíduo, do estudante, do operário. Mas de **sujeitos que são produzidos como tal**: sujeito-estudante, sujeito-operário, sujeito-louco, sujeito-presidiário, sujeito-homossexual. A constituição destes sujeitos por sua vez - e esta é a relevância - se dá **por meio de uma enunciação de verdade** que, ou bem é dita sobre eles - quando o Estado o diz: louco! criminoso!, quando um marxista diz: operário! - , ou quando se faz o próprio sujeito dizer **uma verdade sobre si** - como quando ele se assume homossexual e isso passa a representar a sua identidade.

Os representantes do pensamento rebelde construíram uma perspectiva determinada para tratar das questões que se lhe apresentavam no momento. Sua operação consistia em levantar questões, perscrutar desde dentro os problemas da sociedade em que viviam. Foucault, por exemplo, põe em marcha uma transgressão em relação às instituições e por esta via lança sua teoria da microfísica do poder. Deleuze transgride no próprio fazer filosófico. Propõe que a filosofia se abra para fluxos de desejo, e contra toda repressão constrói sua filosofia do desejo. Derrida também opera uma transgressão e desta vez em relação ao texto, à escrita, ela mesma. A desconstrução da herança filosófica Derrida vai operar através da crítica da linguagem. Que se compreenda, aqui, que, nesta nova perspectiva, não se trata de fazer reparos cá e lá, mas de promover uma transformação radical da sociedade. E ainda mais, uma transformação radical do mundo (MARTON, 2012).

A transformação sofrida pelo pensamento intelectual pós maio de 68, radicaliza demandas já prementes, enxerga as fronteiras como fluidas, menos claras e delimitadas, **nega a ideia de um sujeito essencialista e questiona os limites do**

**conhecimento.** As referências existentes se diluem. Questões focadas no indivíduo e na identidade estão fundidas na diversidade e se orientam pelos imperativos de mercado. Ao ser humano, ao sujeito, passaram a ser associadas muitas imagens, de sorte que, tudo se passa como se houvesse uma proliferação de imagens sem nenhum referente. Se o sujeito era concebido como pluralidade e inter-relação, se constitui agora numa proliferação de imagens sem suporte. Resta esgotada, portanto, a noção de identidade. Não se pode sequer falar em identidade corporal: pensemos nos transplantes, no silicone, no *botox*, agora não funciona mais a relação entre natureza e artifício, entre o que é natural e o que é artificial. Não funciona, tampouco, a relação entre modelo e cópia. Tudo aquilo que se dá num registro platônico – de essência, de modelo, de mundo das ideias, de transcendência – tudo isso não tem mais poder eficiente (MARTON, 2012). O platonismo foi pervertido.

Perverter o platonismo com Deleuze, diz Foucault, é se deslocar nele insidiosamente, abrindo portas à direita e à esquerda para o falatório ao lado. Subverte-se o platonismo quando se instaura uma outra série desarticulada e divergente. (FOUCAULT, 2008) Abandona-se a imagem, como referente ou cópia. Abandona-se a *ordem do discurso*. “A linguística só encontra na linguagem o que já está nela: sistema arborescente de hierarquia e do comando [...] Mas o culto da linguagem, a ereção da linguagem, a própria linguística é pior do que a velha ontologia, cujo lugar ela tomou” (DELEUZE e PARNET, 1998).

Assim, é no rastro e na clareira aberta pelos pensadores rebeldes, que podemos seguir no desenvolvimento de um trabalho, enquanto intelectuais, que intenta emergir rizomaticamente por entre as arborescências de teorias consagradas – da hegemonia à crítica. Um trabalho que inopera [n]a estrutura, que nega a hierarquia e se erige sobre um plano fluido. Que olha para si, que opera uma constante vigilância sobre si mesmo, conhecendo suas fraquezas e resistindo a elas. Um estudo que se dá em meio a uma ética não-fascista, que se afasta dos “universalismos e seus efeitos *banais* ou *perversos*, tão próprios dos liberais; das soluções ideais dos anarquistas; das *necessidades* dos socialistas. [...] que implica aversão ao fascismo diário, às devoções que também habitam liberais, socialistas e anarquistas” (PASSETI, 2009, p. 123). Um trabalho representante de uma ciência nômade, que se desenvolve em relação a um plano liso,

vetorial, topológico, em oposição a um plano estriado, métrico. Um plano de imanência em oposição ao tabuleiro de xadrez.

## ENCERRAMENTO: UMA NOVA ABERTURA

Fossem os cínicos, fossem os estoicos, o que os antigos buscavam era construir para si uma vida estética. Uma vida bela, da qual se orgulhar, que fosse exemplar (como no caso de um político, de um governante), que fosse uma boa herança (como no caso de um pai). Tratavam, pois, da sua existência como um barro a ser modelado, uma pedra a ser esculpida: matéria prima para a construção de uma obra de arte. Isso se dava por meio de uma *tekhné toû bíou* [arte de viver], na qual a *tekhné* não é técnica, em sentido moderno, mas artesanato. Este era o caminho pelo qual constituíam um determinado modo de vida, de uma vida específica, que é a vida humana – *bíos*. Assim, se pensarmos no exercício da liberdade como fundamento da ética – que é a constituição de um *êthos*, de um modo de vida – ao impedirmos que um sujeito se constitua em sua *bíos*, estamos reduzindo sua existência à *zoé*. Conforme nos mostrou Agamben (2008), foi exatamente o que os nazistas fizeram. Instensificando este pensamento, Peter Pal Pelbart diz que, hoje, todos estamos tendo nossas vidas esvaziadas.

Da leitura inquietante de *Mil Platôs*, com sua ode à diferença, seguido por *O Anti-Édipo*, surge o meu interesse pela discussão que empreendo nesta Tese. Logo, aproximado dos conceitos propostos por eles e, com a contribuição de Michel Foucault (sobretudo por conta do prefácio ao *Anti-Édipo*), passei a considerar as explicações teóricas fornecidas pelos Estudos Organizacionais **insuficientes, precárias e totalizantes**.

**Insuficiência e precariedade** são duas características que não seriam suficientes para motivar ou sustentar a imersão em um estudo de 4 anos. Parecem aspectos que, quando reconhecidos, assumidos, bem delimitam as fronteiras da teoria e colaboram para a constituição de análises e agendas de pesquisa. Contudo, o **totalitarismo** – a explicação universal e universalizante, a doutrina do pensamento único, a atuação dos fiscais paradigmáticos da teoria (nas palavras de Foucault) – me parecia um limitador importante nas abordagens explicativas predominantes.

Ao tratar do que sejam teorias predominantes em Estudos Organizacionais, incorporo, inicialmente, a já citada observação de Reed (REED, 1999) sobre a fraca delimitação do campo. Faço um recorte, então, para daquelas abordagens que se denominam críticas ou orientadas para a liberdade. Trago um pressuposto – consubstanciado nos pensadores que elenquei no início desta seção e nos demais que me acompanharam na escritura da tese – que a liberdade da existência humana é por demais complexa para ser esgotada por uma única lente analítica. E mais: **de que a liberdade é uma condição para existência de um sujeito ético.**

A ideia de que uma mirada pudesse conter em si toda a diversidade do mundo me parecia absurda. Aqui se cruzam os dois caminhos teóricos. Inicialmente Foucault caracteriza *O Anti-Édipo* como “uma arma contra o fascismo”. Em seguida, tomo conhecimento de teorias que mostram, exatamente, a pretensão de uma “visão de mundo” [*Weltanschauung*] – uma visão que tudo veja – como um elemento facilitador, um terreno fértil para a emergência do fascismo. Uma operação de fechamento da ideia, uma operação de apagamento da potência, uma operação de mortificação. Esvaziamento da *bíos*. Ancoro, portanto, aqui, um primeiro momento da minha reflexão sobre as teorias que pareciam promover alguma reflexão teórica para além do estruturalismo-sistêmico-funcional em favor da produção. Não parece surpreendente pensar em explicações totalitárias para os incentivos à produção. Não seria difícil imaginar, mesmo, condutas totalitárias, fascistas, na própria prática em organizações, notadamente nas empresas. As análises marxistas sobre estas relações com base na exploração do trabalho e na hegemonia do capital despontam no campo da crítica. O desenvolvimento dos marxismos nos estudos organizacionais é um tema que merece atenção, acumula muitas páginas de história e reúne importantes autores do século XX (CUNHA; FERRAZ, 2015), o que justifica que lancemos a esta abordagem, nossos olhares.

Todavia, quando pretende reunir em seu interior a totalidade da capacidade explicativa dos conflitos modernos, o marxismo assume a doutrina do pensamento único e totalizante e o fechamento das possibilidades em torno de uma visão de mundo [*Weltanschauung*]. Vale lembrar, que a pretensão de Dilthey (2010) era evitar a disseminação anárquica de sistemas filosóficos, buscando uma compreensão plena do

mundo. Paradoxalmente, as mais expressivas correntes da crítica em Estudos Organizacionais, ao mesmo tempo que advogam pela autoconstituição do gênero humano e por uma ação voltada para a liberdade, pretendem uma tentativa de explicação absoluta típica dos totalitarismos, nos termos de Hannah Arendt (2012).

A intenção, ao redigir as duas partes anteriores que compõem esta Tese, foi a de produzir dois materiais de certa forma independentes, evitando compor uma causalidade entre elas que ensejaria algo como um problema criado na medida de uma explicação, ou um desenvolvimento que pretendesse fazer chegar, as perguntas feitas, às respostas preexistentes. Por isso, a complementariedade de uma à outra é construção de minha responsabilidade.

O texto, assim, não é uma “construção conceitual coerente e fechada sobre si mesma, constituindo-se numa representação ou numa abstração em cuja interioridade residiria o sentido e na qual cada conceito encontraria o seu lugar” (GUATTARI e ROLNIK, 2013, p. 185). A busca é por uma “escrita arejada, exposta ao ar livre do mundo: não há por que proteger-se do mundo, ao contrário, há que experimentá-lo”, ensinam Suely Rolnik e Felix Guattari (2000, p. 185). E nestas experimentações, sugerem que cada conceito seja convocado, inventado ou reinventado, posto a dançar com os demais – como vaga-lumes – irrompendo contra a totalização dos sentidos (PASOLINI, 2010; DIDI-HUBERMAN, 2011).

Trata-se aqui de inverter o fluxo da historicidade clássica, agir como quem descobre um domínio novo e, como se se valesse de medidas e marcos inéditos, apropriar-se do clássico e do tradicional com o intuito que não é outro senão o de subvertê-lo (FOUCAULT, 2012), profaná-lo. Profanar, nos ensina Giorgio Agamben, significa **violiar ou transgredir uma especial indisponibilidade de algo sagrado**. E sagrado é aquilo que foi afastado dos domínios dos homens para ser consagrado aos deuses. Profano, é, portanto, “aquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Profanar, aqui, é questionar a essência do sujeito moderno fixada na verdade, seja da alma, seja de um deus.

Fazer isso no seio dos Estudos Organizacionais se assemelha à operação que Kafka executou com o idioma alemão. A negação da escrita aos judeus de Praga faz da

sua literatura algo de impossível, a impossibilidade foi traduzida em reterritorialização (DELEUZE e GUATTARI, 2014). O processo aqui não é histórico, senão arqueológico e cartográfico.

O caminho *arqueológico* é heterodoxo pela sua própria natureza. Em sua raiz, *arché*, tem origem a palavra *arkheîon*, o lugar de moradia dos juízes, senhores do entendimento e do julgamento, ou dos arcontes, aqueles que guardavam os arquivos e detinha controle sobre os documentos oficiais e sua interpretação. Ambos possuíam autoridade. Da *arché* derivam origem, começo e comando. É Michel Foucault quem articula arqueologia e genealogia em uma ontologia do presente. Nesta concepção, Foucault não discute os comportamentos ou as ideias, tampouco as sociedades e as ideologias, mas **problematizações por meio das quais o ser se constitui a as práticas a partir das quais ela se formam**. É esta dimensão arqueológica que permite analisar as formas destas problematizações, sua dimensão genealógica, sua constituição e suas modificações a partir das práticas (MOTTA, 2008).

Por outro lado, uma abordagem cartográfica se distingue da arqueologia, que se qualifica como uma concepção memorial. Imagina-se, assim, uma sucessão de camadas cuja flecha arqueológica atravessa e trata de se afundar. Os mapas do cartógrafo, ao contrário, se superpõem de uma maneira tal que cada um se encontra ao seguinte em uma forma de remanejamento e não de origem. Não se trata, então, da busca de uma origem, mas da consideração dos deslocamentos, dos agenciamentos e das experimentações (DELEUZE, 2013).

Arqueologia e cartografia são empreendidas aqui por um movimento *anacrônico*. O anacronismo serve para esta “primeira aproximação, o modo temporal de expressar a exuberância, a complexidade, a sobredeterminação das imagens”<sup>83</sup> (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 39). É a fecundidade do anacronismo que nos permite acessar múltiplos tempos estratificados, sobrevivências, “longas durações de um mais-que-passado mnésico [...] [por meio de um] *mais-que-presente* de um ato: um choque, uma queda do véu, uma irrupção ou aparição do tempo de que tão bem falaram Proust e Benjamin sob a denominação de memória involuntária” (DIDI-HUBERMAN, 2008,

---

<sup>83</sup> Todas as traduções de *Ante el Tiempo*, de Didi-Huberman, são minhas.

p. 43-44). O anacronismo não pode, portanto, ser tomado como um “horrível pecado”, mas “pensado como um segmento de tempo, como um golpe rítmico do método” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 45) na “dobra exata da relação entre imagem e história” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 48).

Este movimento, a um só tempo arqueológico, cartográfico, anacrônico, profanatório, parece bastante adequado ao formato ensaístico do texto. Como ensaio, este trabalho “não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia” (ADORNO, 2003, p. 25). É assim que, em sua fragilidade, denuncia a própria não-identidade e o “pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade” (ADORNO, 2003, p. 27).

Esta parte do texto é, portanto, dedicada a desenhar as linhas desta cartografia que empreendi entre as formas de dominação observadas na modernidade e sua expressão nos Estudos Organizacionais, conectando isso às possibilidades de uma existência ética. Considero que traçar estas linhas conectivas e estas linhas de fuga estejam inseridas naquilo que Foucault denominou de “o papel do intelectual”.

Em uma entrevista com Gilles Deleuze, em 1972, Foucault afirma:

O papel do intelectual não é mais o de se posicionar “um pouco à frente e um pouco ao lado” para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder ali onde é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do “saber”, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso”. (FOUCAULT, 2015, p. 38).

O texto *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*, foi escrito por Michel Foucault em 1977. Alguns anos depois, ele empreendeu os trabalhos que agrupo aqui sob a denominação de “estética da existência”, de modo que ambos não estão diretamente relacionados. Contudo, parte do meu trabalho é fazer esta conexão. Observo sem dificuldade que o “cuidado de si” descrito por Foucault é um excelente aliado à vida não-fascista. Ao assumirmos que “o fascismo [...] nos faz amar o poder” (FOUCAULT, 1996) podemos lembrar que o cuidado de si é um caminho para “dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo” (FOUCAULT, 2017, p. 262), e isso se exerce como liberdade, visto que “ser livre significa não ser escravo dos seus



apetites, o que implica estabelecer consigo uma certa relação de controle” (FOUCAULT, 2017, p. 264). Não ser escravo daqueles que o cercam, de quem o governa, dos seus apetites, era uma grande preocupação na cultura grega. Aqui podem ser inseridos os apetites dietéticos, sexuais ou mesmo o apetite pelo poder. E tendo em vista que o intelectual está em condições de exercer o poder sobre outros – poder explicativo ou o poder disciplinar em suas formas mais primárias – **o cuidado de si surge como uma prática de especial importância.**

Precisamente, parece ser esta uma questão muito relevante trazida pela ideia de uma existência intelectual ética: não apaixonar-se pelo poder. Saber que se realiza uma *procuratio* e não o *imperium* e que a soberania se exerce sobre si mesmo (FOUCAULT, 2010a, p. 338). Os burocratas da revolução e os técnicos do desejo são personagens apontados por Foucault (1996) ao lado do fascismo. Todos eles são manifestações da “vontade de poder” em moldes mais ou menos acabados. Todos eles deixam de praticar o cuidado de si, são escravizados pelo desejo de poder que, conforme Espinosa, aniquila a possibilidade da potência.

Todavia, há sempre que relembrar que mais importante do que a resposta oferecida pelos antigos na forma do cuidado de si, é a questão que se colocava: **como fazer para si uma existência estética.** Foucault olha para o presente e traz – anacronicamente – esta mesma questão (mas não, necessariamente, a mesma resposta!). Vejamos a sua lição em uma entrevista nomeada, precisamente, *Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso*:

Pois bem, eu me pergunto se nosso problema hoje não é, de certa maneira, o mesmo, visto que, para a maior parte, nós não acreditamos que uma moral possa ser fundada sobre a religião e não queremos um sistema legal que intervenha em nossa vida moral, pessoal e íntima. Os movimentos de liberação recentes sofrem por não encontrar um princípio sobre o qual fundar a elaboração de uma nova moral. Eles precisam de uma moral mas não conseguem achar outra senão aquela que se funda sobre um pretenso conhecimento científico do que seja o eu, o desejo, o inconsciente etc. (FOUCAULT, 2014d, p. 217).

Quando indagado se os gregos ofereceriam uma outra escolha, sedutora e plausível, ele não titubeia: “– Não! Eu não procuro uma solução de reserva [...] O que quero fazer não é uma história das soluções” (FOUCAULT, 2014d, p. 217). A tarefa que se coloca é a de problematização, questionar-se, permanente e incessantemente

sobre como os homens analisam o seu comportamento. Foucault toma os últimos anos de sua vida a tratar da vida dos antigos, dos primeiros cristãos, do cristianismo mais tardio, contudo, o que ele está colocando em questão é a vida contemporânea, é o sujeito moderno. Este trabalho fluiu, até aqui, a tratar disso: introduzir o pensamento acerca da genealogia da ética de Michel Foucault e traçar as conexões disso com a prática fascista. Contudo, não busca uma “explicação” para o fenômeno do fascismo, mas pretende fornecer subsídios àquele que deseje cuidar de si, afastando-se das formas de subjetivação sujeitas aos totalitarismos. Não se trata de encontrar um pretendido mal em tudo o que nos cerca, “mas presentir o perigo em tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido” (FOUCAULT, 2014d, p. 217).

Ao acompanharmos as lições antigas sobre o cuidado de si, vemos que não se sugere que haja uma “má índole” naquele que se deixa levar pelo poder, que é escravo da vaidade, que se torna colérico. O que há é um “tropeço”, uma falha, uma falta de um trabalho sobre si que pode ser aprendida, conforme Sócrates recomendava a Alcibiades. Contudo, essa é uma prática antiga, e os problemas sobre como ter uma existência bela devem ser repensados. Não é razoável pensar que as recomendações para um modo de vida ético da antiguidade possam ser as mesmas para o contemporâneo. Há que se reinventar. Dos antigos, sugere Foucault, podemos aproveitar muito mais as perguntas, do que as respostas.

É por isso que o empreendimento genealógico foucaultiano se torna tão importante. Trata-se de produzir um anacronismo – olhar para um problema do presente (como produzir uma existência ética, enquanto uma prática de liberdade?), sob os olhos do passado. O que significa dizer, de outra forma, que ele se interroga de que forma os sujeitos se constituíram ao longo do tempo, mas interessado no contemporâneo, considerando diferentes modos de viver eticamente.

O meu intento foi, desde o princípio, possibilitar – por meio das ferramentas fornecidas por Foucault e do olhar sobre o fascismo, enquanto fenômeno totalizante – possibilitar a problematização da forma que a subjetivação assume nos Estudos Organizacionais, notadamente pautada por uma concepção essencialista de verdade, que limita a construção de um *êthos*, de uma existência ética como princípio de liberdade.

Quando Foucault se debruça sobre a **prática intelectual**, ele, justamente, sugere que esta seja uma **prática constante de si sobre si**, “uma transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua através da preocupação constante com a verdade” (FOUCAULT, 2017f, p. 242). Para ele, há uma diferença fundamental entre ser um universitário (a partir de um determinado campo de estudo, uma problemática dada, apenas modificando-a em certos pontos) e ser ao mesmo tempo universitário e intelectual. Isso seria “tentar fazer funcionar um certo tipo de saber e análise, que é ensinado e aceito na universidade, de modo a modificar não somente o pensamento dos outros, mas também o seu próprio” (FOUCAULT, 2017f, p. 242).

Em 1980, Michel Foucault dá uma entrevista ao *Le Monde* com a condição de que sua identidade fosse preservada. Dizia ele:

Sonho com uma nova era da curiosidade. Temos os meios técnicos; o desejo está aí; as coisas a saber são infinitas; existem as pessoas que podem empreender esse trabalho. De que se sofre? De muito pouco: de canais estreitos, afunilados, quase monopolistas, insuficientes (FOUCAULT, 1980, p. 4)

Neste momento, Foucault (FOUCAULT, 1980) nos fala da importância de ampliar os caminhos para ir e vir, contemplar a diferenciação e a simultaneidade. Aponta ele que a filosofia não é uma forma de refletir sobre o que é verdadeiro ou o que é falso, mas sobre a nossa relação com a verdade. E dado que pensemos sobre a nossa relação com a verdade, pensemos sobre como nos conduzir. Foucault inspira ao sugerir que há quem prefira, no campo das ideias, uma monarquia, mas há sempre outros que encontram um novo tom, uma nova maneira de pensar.

Esta abertura, anti-monárquica, anti-imperial, anti-fascista é a contribuição que, acredito, um trabalho como este pode oferecer. Um convite a pensar o novo, um convite à constituição de sujeitos singulares que não respondem aos universalismos, mas praticam a ética enquanto expressão da liberdade.

## Referências

- ADORNO, T. W. O Ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 15-45.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, G. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer, II**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, G. Forma-de-vida. In: AGAMBEN, G. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 13-22.
- AKTOUF, O. **A administração entre a tradição e a renovação**. São Paulo: Atlas, 1996.
- ALCADIPANI, R. A Singularização do Plural. **Revista de Administração de Empresas**, Curitiba, 9, 2005. 219-228.
- ALCADIPANI, R.; TURETA, C. Teoria ator-rede e estudos críticos em administração: possibilidades de um diálogo. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, 7, 2009. 406-418.
- ALVESSON, M.; DEETZ, S. Teoria crítica e abordagens pós-modernas para estudos organizacionais. In: CLEGG, S.; HARDY, C.; NORD, W. R. **Handbook de estudos organizacionais**. São Paulo: Atlas, 1998.
- ANDION, C. Gestão em organizações da economia solidária: contornos de uma problemática. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, 32, jan./fev. 1998. 7-25.
- ARAGON, L. E. **O Anti-Édipo não é Anti-Psicanálise**. São Paulo: [s.n.]. [s/d]. Conferência proferida por ocasião da XXV Semana da Psicologia da Unimep, com o tema: Cem anos da teoria da sexualidade e suas ramificações.
- ARENDDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 3ª. ed. Bauru: Edipro, 2013.
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Tradução de J. A. K. Thomson. London: Penguin Books, 2004.
- ARROYAVE, O. A genealogia e o "eu fascismo". In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. D. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 325-342.
- ARTIÈRES, P. Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. In: BRANCO, C.; VEIGA-NETO, A. **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 319-332.
- BARRENTO, J. **Limiars: Sobre Walter Benjamin**. Florianópolis: EdUFSC, 2013.
- BORGES, F. A.; PAES, K. D. Seres do subterrâneo: os invisíveis do mundo moderno. **Farol - Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 5 (13), p. 846-907, 2018.
- CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CLEGG, S. **Modern organizations: organization studies in the postmodern world**. London: Sage Publications, 1990.

- CLEGG, S.; HARDY, C. Organização e Estudos Organizacionais. In: CLEGG, S.; HARDY, C.; NORD, W. R. (. ). **Handbook de Estudos Organizacionais**. São Paulo: Atlas, v. 1, 1998. p. 27-57.
- CUNHA, E. P.; FERRAZ, D. L. D. S. Marxismo, Estudos Organizacionais e a luta contra o irracionalismo. **O&S**, Salvador, v. 22, n. 73, 2015.
- DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. **Francis Bacon. Lógica da sensação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, v. 2ª ed., 2007.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. 208 p.
- DELEUZE, G. **Conversações**. 3ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**: Capitalismo e Esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 4, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka**: Por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva e Luiz B. L. Orlandi. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araujo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELLAGNELO, E. H. L.; MACHADO-DA-SILVA, C. Novas formas organizacionais: onde se encontram as evidências empíricas de ruptura com o modelo burocrático de organizações? **O&S**, Salvador, 7, 2000.
- DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- DIDI-HUBERMAN, G. **Ante el tiempo**: Historia del arte y anacronismo de las imágenes. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: UNESP, 2010.
- DOSSE, F. **História do estruturalismo**. Bauru: EDUSC, 2007.
- DUARTE, A. Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 35-50.
- ECCLESIA [HIPÓLITO]. Tradição Apostólica de Hipólito de Roma. **Sacra Arquidiocese Ortodox de Buenos Aires**, Buenos Aires, [s/d]. Disponível em: <[https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais\\_da\\_igreja/tradicao\\_apostolica\\_hipolito\\_roma.html](https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/tradicao_apostolica_hipolito_roma.html)>. Acesso em: 28 agosto 2018.
- FARIA, J. H. D. Teoria crítica em estudos organizacionais no Brasil: o estado da. **CADERNOS EBAPE. BR**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 510-515, Set. 2009.

FARIA, J. H. D.; MENEGHETTI, F. K. Razão Tradicional e Razão Crítica: os percursos da razão no ensino e pesquisa em Administração na concepção da Teoria Crítica. **Anais do XXIX EnANPAD**, Rio de Janeiro, 2005.

FOUCAULT [FLORENCE], M. Foucault. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Aufran Dourado Barbosa Org. Manoel Barros da Motta. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017f. p. 228-233. Publicado no Dictionnaire des philosophes sob o pseudônimo de Maurice Florence (MF).

FOUCAULT, M. Introdução à vida não-fascista. Prefácio à edição norte americana d'O Anti-Édipo. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos. Vol. ?** Tradução de Peter Pal Pelbart e Suely Rolnik. São Paulo: Forense Universitária, ? p. ? a ?

FOUCAULT, M. **A microfísica do poder**. Utilizada a versão disponível na Internet produzida pelo coletivo Sabotagem e disponibilizada em [https://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/A\\_Microfisica\\_do\\_Poder\\_-\\_Michel\\_Foucault.pdf](https://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/A_Microfisica_do_Poder_-_Michel_Foucault.pdf). ed. [s.l.]: [sn.], [1978].

FOUCAULT, M. **À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours**. Nantes: [s. n.]. [n.p.]. [1983]. entrevista concedida na Universidade Berkeley, em 1983 e, posteriormente, publicada na coleção Dits Ecrits. Utilizada a versão disponível em <http://1libertaire.free.fr/MFoucault275.html>. Acesso em: 18 maio 2018.

FOUCAULT, M. As Técnicas de Si. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos, vol. XI: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1988] 2014. p. 264-296.

FOUCAULT, M. O filósofo mascarado. **Le monde - dimanche**, Paris, 10.945, 6 abr 1980. 1-18. Disponível em: <Utilizada a versão disponível em: [https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1867821/mod\\_resource/content/1/O\\_Filosofista\\_Mascarado.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1867821/mod_resource/content/1/O_Filosofista_Mascarado.pdf)>. Acesso em: 10 set 2018.

FOUCAULT, M. O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. **Cadernos de subjetividade (número especial sobre Gilles Deleuze)**, São Paulo, p. 177-200, 1996. Disponível em: <[https://pimentalab.milharal.org/files/2012/05/foucault\\_anti\\_edipo.pdf](https://pimentalab.milharal.org/files/2012/05/foucault_anti_edipo.pdf)>.

FOUCAULT, M. Bruxaria e Loucura. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. I - Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. Anti-retro. In: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. 2. ed. São Paulo: Forense Universtária, v. III, 2006. p. 330-345.

FOUCAULT, M. **Tecnologías del yo**. Tradução de Mercedes Allendesalazar. Buenos Aires: Paidós, 2008.

FOUCAULT, M. Theatrum Philosophicum. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos e Escritos - Vol. 2**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 230-254.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. 3ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. 3ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

- FOUCAULT, M. **Do Governo de Si e dos Outros**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. 380 p.
- FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, M. O Intelectual e os Poderes. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. XI: Repensar a Política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos. Org. Manoel Barros da Motta Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c. p. 371-376.
- FOUCAULT, M. O Intelectual Serve para Reunir as Ideias, Mas Seu Saber É Parcial em Relação ao Saber Operário. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. XI: Repensar a Política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos. Org. Manoel Barros da Motta Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d. p. 87-89.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, M. A Hermenêutica do Sujeito. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos, vol. XI: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. Tradução de trad. Abner Chiquieri Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. p. 177-191.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalheite. 42<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014b.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 3: O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.
- FOUCAULT, M. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos, vol. XI: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. Tradução de trad. Abner Chiquieri Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. p. 214-237.
- FOUCAULT, M. Os Intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. IV: Estratégia, Poder-Saber**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 36-46.
- FOUCAULT, M. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa Org. Manoel Barros da Motta. 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. p. 258-280.
- FOUCAULT, M. O Retorno da Moral. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa Org. Manoel Barros da Motta. 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. p. 246-257.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 3<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017a.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017b.
- FOUCAULT, M. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa Org. Manoel Barros da Motta. 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017d. p. 258-280.

- FOUCAULT, M. O cuidado com a verdade. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos**, vol. V: Ética, Sexualidade, Política. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Aufran Dourado Barbosa Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017f. p. 234-245.
- GOULART, S. O conhecimento local: produção, desafios e embates. **Farol**, Belo Horizonte, v. 5, n. 12, p. 268-296, 2018. Disponível em: <[https://www.academia.edu/36708672/FARol\\_2018\\_10\\_-\\_ensaio\\_-\\_goulart\\_PDF.pdf](https://www.academia.edu/36708672/FARol_2018_10_-_ensaio_-_goulart_PDF.pdf)>. Acesso em: 14 jun. 2018.
- GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. 3ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 455-494.
- GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. **A Hermenêutic do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GROS, F. Situação do Curso: A Coragem da Verdade. In: FOUCAULT, M. **A Coragem da Verdade**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 301-316.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 12a. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- HADOT, P. **Réflexions sur la notion de 'culture de soi'**: Michel Foucault philosophe. Paris: Le Seuil, 1989.
- KLEMPERER, V. **LTI**: a linguagem do Terceiro Reich. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- LINS, D. **O Último Copo**: Álcool, filosofia, literatura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- MACHADO-DA-SILVA, C. L.; GUARIDO FILHO, E. R.; ROSSONI, L. Campos organizacionais: seis diferentes leituras e a perspectiva de estruturação. **Rev. adm. contemp.**, Curitiba, v. 10, p. 159-196, set. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-65552006000500009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552006000500009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 20 abr. 2018.
- MARCELLO, F. D. A.; FISCHER, R. M. B. Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito. **Pro-Posições**, [s.l], v. 25, n. 2 (74), maio/ago 2014. 157-175.
- MARTON, S. Acerca da recepção de Nietzsche na França. In: MARTON, S. **Nietzsche, um "francês" entre franceses**. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- MARTON, S. **Foucault, Deleuze e Derrida frente à crise**: Palestra proferida no programa Invenção do Contemporâneo: Pensamento Rebelde, da CPFL., São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vyPTweS6Cvo>>.
- MELO, J. M. P. V. D.; FERRAZ, D. L. D. S.; FERRAZ, J. D. M. **"Com ou sem proteção?"**: A regulamentação da prostituição e os argumentos dos movimentos de luta pela dignidade da mulher. C CBEO - Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais. Anais.. Curitiba: [s.n.]. 2018.
- MENEZES, A. D. **Teoria Geral do Estado**. 8ª, atualizada por José Lindoso. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.
- MISOCZKY, M. C. A. Das práticas não-gerenciais de organizar à organização para a práxis da libertação. In: MISOCZKY, M. C. A., et al. **Organização e práxis libertadora**. Porto Alegre: Da Casa, 2010. p. 13-56.



- MISOCZKY, M. C. A.; AMANTINO-DE-ANDRADE, J. Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais. **Revista de Administração Contemporânea - RAC**, Curitiba, 9, 2005. 193-212.
- MISOCZKY, M. C. A.; FLORES, R. K.; BÖHM, S. A práxis da resistência e a hegemonia da organização. **O&S**, Salvador, 15, 2008. 181-194.
- MISOCZKY, M. C.; CAMARA, G. D. Enrique Dussel: contribuições para a crítica ética e radical nos Estudos Organizacionais. **Cad. EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, Abr./Jun. 2015.
- MOTTA, M. B. D. Apresentação. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Ditos & Escritos. Vol. II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- MUCHAIL, S. T. Leituras dos antigos, reflexões do presente. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Por uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 349-362.
- NANCY, J.-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. O mito nazista. **Trópico**, São Paulo, Dossiê Leituras de Julho [s./d.]. Disponível em: <<http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/1286,1.shl>>. Acesso em: 17 set 2016.
- NOGUERA-RAMIREZ, C. E. A governamentalidade nos cursos do professor Foucault. In: BRANCO, G. C.; VEIGA-NETO, A. **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 71-80.
- PAES DE PAULA, A. P. Tragtenberg revisitado: as inexoráveis harmonias administrativas e as burocracias flexíveis. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, 36, 2002.
- PAES DE PAULA, A. P. Contribuições de um Marxista Anarquizante para os Estudos Organizacionais Críticos. **Revista Brasileira de Administração Pública**, Rio de Janeiro, 42, 2008. 949-968.
- PAES DE PAULA, A. P. **Estilhaços do Real: O ensino da Administração em uma perspectiva Benjaminiana**. Curitiba: Juruá, 2012.
- PAES DE PAULA, A. P. Abordagem Freud-Frankfurtiana, Pesquisa-Ação e Socioanálise: Uma proposta alternativa para os Estudos Organizacionais. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, 11, 2013. 520-542.
- PAES, K. D. **Sujeito Político e a organização da resistência do Centro de Mídia Independente Florianópolis à luz da Teoria do Discurso da Escola de Essex e da psicanálise lacaniana**. Tese de Doutorado. Centro Sócio-Econômico. Programa de Pós-graduação em Administração da Universidade Federal de Santa Catarina. Florian: [s.n.], 2015.
- PAES, K. D.; BORGES, F. A. **O sujeito lacaniano e a organização rizomática: devires-máquinas-de-guerra**. Anais do II Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais - CBEO. Uberlândia: [s.n.]. 2014. p. 15.
- PAES, K. D.; BORGES, F. A. O sujeito lacaniano e a organização rizomática: devires-máquinas-de-guerra. **Farol - Revista de Estudos Organizacionais**, Belo Horizonte, 3, 2016. 645-693. Disponível em: <<http://revistas.face.ufmg.br/index.php/farol/article/view/2753>>. Acesso em: 15 set 2016.
- PAES, K. D.; DELLAGNELO, E. H. L. O Sujeito na Epistemologia Lacaniana e sua Implicação para os Estudos Organizacionais. **Cad. EBAPE.BR [online]**, 2015. 530-546.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1679-395115872>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

PASOLINI, P. P. Il vuoto del potere in Italia [O vazio do poder na Itália]. (n. t.) **Revista Literária de Tradução**, Florianópolis, 2010. ISSN 4. Tradução de Davi Pessoa.

PASSETI, E. Foucault-antifascista, São Francisco de Sales-Guia e atitudes de parresiasta. In: **AUTÊNTICA Para uma vida não-fascista**. [S.l.]: [s.n.], 2009. p. 117-134.

PENSÉES REBELLES. Auxerre: Sciences Humaines Editions, 2013.

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

PLATÃO. Alcibíades I. In: **PLATÃO Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975. p. 183-249.

PRADEAU, J.-F. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, F. \$. **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcio Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

RAGO, M. **Os Prazeres da Noite**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

RAMOS, A. G. **A nova ciência das organizações**. Rio de Janeiro: FGV, 1989.

REED, M. Teorização organizacional: um campo historicamente contestado. In: CLEGG, S.; HARDY, C.; NORD, W. W. **Handbook de estudos organizacionais**. São Paulo: Atlas, 1999. p. 61-98.

REIS FILHO, D. A. **A revolução faltou ao encontro: os comunistas no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

RODRÍGUEZ, V. G. **O Ensaio como Tese**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ROTHSCHILD-WHITT, J. The Collectivist Organization: An Alternative to Rational-Bureaucratic Models. **American Sociological Review**, 4, 1979. 509-527.

SANTOS, B. D. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, 2002.

SENELLART, M. Situação dos Cursos. In: FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 495-538.

SERVA, M. A racionalidade substantiva demonstrada na prática administrativa. **Revista de Administração de Empresas**, Curitiba, 37, 1997.

SOUZA, E. M. D.; SOUZA, S. P.; SILVA, A. R. L. D. O pós-estruturalismo e os estudos críticos de gestão: da busca pela emancipação à constituição do sujeito. **Revista de Administração Contemporânea**, 17, n. 2, Mar./Abr. 2013. 198-217. Acesso em: 24 ago. 2018.

SOUZA, E. M. Pós-modernidade nos estudos organizacionais: equívocos, antagonismos e dilemas, v. 10, n. 2, p. 273-283, 2012.

TENÓRIO, F. G. Gestão social: uma perspectiva conceitual. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, 32, 1998.

TRAGTENBERG, M. Organização popular, a saída lúcida. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 15 mar 1981.

TRAGTENBERG, M. Administración participativa en Brasil: Lages y Boa Esperança. **Revista Interamericana de Planificación**, Santiago de Chile, sep./dic. 1982. 245-268.

TRINDADE, R. O Anti-Édipo. In: \_\_\_\_\_ **A Razão Inadequada**. [S. l.]: [S. n.], 2013. Disponível em: <<http://razaoinadequada.com/2013/05/19/o-anti-edipo/>>.

TRINDADE, R. Devir cão [ou a mordida dos cínicos]. **Razão Inadequada**, 2015. Disponível em: <<https://razaoinadequada.com/2015/07/01/devir-cao-ou-a-mordida-dos-cinicos/>>. Acesso em: 05 ago. 2018.

TRINDADE, R. O Devir-Cão. **Razão Inadequada**, 2015. Disponível em: <<https://razaoinadequada.com/2015/07/01/devir-cao-ou-a-mordida-dos-cinicos/>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

VARGAS, G. D. Discurso proferido na inauguração do Estádio do Pacaembu. **O Estado de São Paulo**, p. 8, 1940. Disponível em: <<http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19400428-21669-nac-0008-999-8-not>>.

Transcrição do discurso do presidente Getúlio Vargas no jornal O Estado de São Paulo, de 18 de abril de 1940. Acesso em 31 de maio de 2015.

VEIGA-NETO, A. O Currículo e seus três adversários: os funcionários da verdade, os técnicos do desejo, o fascismo. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 13-27.

VIEIRA, P. P. **A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**: Tese de Doutorado apresentada ao PPGH. Campinas: UNICAMP, 2013.