

A ética da resistência*

Rodrigo de Castro Orellana

Professor de Filosofia Contemporânea do Departamento de Filosofia III: Hermenêutica e Filosofia da História, na Faculdade de Filosofia da Universidade Complutense de Madrid.

RESUMO:

A obra de Foucault enfrenta a relação entre a liberdade postergada e a sujeição. Responde às lógicas biopolíticas e às configurações de práticas de liberdade. Resistir ao modelo pastoral, à lógica da soberania e ao biopoder é resistir em espaços heterotópicos e não com utopias (espaço sem lugar).

palavras-chave: ética; resistência; biopolítica.

ABSTRACT:

The work of Michel Foucault faces the relation between postponed freedom and subjection. It responds to the biopolitical logics and to the configurations of freedom practices. Presenting resistance to the pastoral model, to the logic of sovereignty and to biopower is to resist in heterotopic spaces and not with utopias (spaces without place).

keywords: ethic; resistance; biopolitic.

* Extraído do livro Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para um rosto de arena. Santiago: LOM, 2008, pp. 439-461. O capítulo traduzido inicia-se com o autor situando a discussão anterior: “No capítulo anterior, analisamos o sentido adquirido pela verdade e pela prática filosófica na estética da existência, procurando expor a alternativa apresentada, pela ética foucaultiana, aos mecanismos de sujeição vinculados ao saber e à verdade. Agora, de modo semelhante, o foco recairá sobre a questão específica das relações de poder, e o questionamento recairá sobre a liberdade e seu papel na proposta que Foucault desenvolve, como resposta às lógicas biopolíticas da sociedade moderna”.

Microfísica da liberdade

Chama a atenção o fato de a liberdade ser um problema relativamente distante às preocupações de um autor célebre por sua tematização do poder e por formular, segundo alguns, o enfoque mais radical sobre as formas de sujeição que existem em nossas sociedades. No entanto, esta argumentação está apressada, posto que, como veremos, a reflexão geral de Foucault pode ser caracterizada, em grande medida, como uma filosofia da liberdade.

Uma das razões que, provavelmente, contribuíram para o desenvolvimento desta leitura equivocada talvez seja o esforço sistemático, pelo próprio Foucault, em anular ou questionar aquelas ideias ou experiências que o ser humano considerou como garantias para sua libertação. Onde o homem tentou encontrar o espaço para concretizar uma liberdade infinitamente postergada, Foucault identifica estratégias de sujeição cada vez mais sofisticadas. Assim, por exemplo, em *História da loucura*, a liberação dos loucos por Pinel é catalogada como uma nova modalidade de coação; as propostas emancipatórias do humanismo em *As palavras e as coisas* são desmascaradas como um “sonho dogmático”; a humanização do castigo em *Vigiar e punir* se mostra como uma reelaboração da submissão e a liberação da sexualidade em *A vontade de saber* é denunciada como parte de um dispositivo de poder. Desta forma, cada obra de Foucault poderia ser compreendida como a desarticulação de algum sonho de autonomia ou emancipação. Compreende-se, então, o que o autor francês confirma: sua desconfiança habitual diante “do tema geral da liberação” (Foucault, 2010a: 265).

Foucault rechaça a ideia de liberação porque esta sugere a eliminação de um obstáculo que impede a ação e intimida uma essência adormecida frente à repressão do poder. Para ele, sob esta noção se afirma a existência de uma natureza ou de um fundo humano, que subjaz sob os processos históricos, econômicos e sociais, aprisionada ou alienada

pelo poder. Esta interpretação deriva de uma simplificação da tarefa da liberdade, pois supõe que basta eliminar as repressões para que o homem alcance seu sentido pleno e se reconcilie com sua própria natureza.

Neste sentido, deve-se compreender a crítica de *A vontade de saber* à hipótese repressiva como uma explicitação do juízo dos movimentos de liberação que se respaldam em uma teoria do desejo. Foucault desaprova o naturalismo e o biologismo que impregnam o discurso da liberação sexual, desmentindo a presença de um desejo selvagem que estaria negado ou coagido (Eribon, 2008). Para ele, os discursos de liberação, formulados nestes termos, são funcionais ao sistema, visto que nutrem o mito de uma natureza humana e, com ele, ocultam a verdadeira dinâmica das relações de poder. O poder não apenas reprime, mas também produz um modo de individualização que é aquele que nos conduz a buscar e tentar liberar uma identidade perdida.

Quando Foucault fala de nossa “impaciência da liberdade”, podemos acreditar que se refere a uma certa urgência que leva os indivíduos a reconhecer a liberação onde ela efetivamente não está. Isto significa que o enfoque da liberação, posto em quarentena por Foucault, supõe uma simplificação do próprio conceito de liberdade. Tal reducionismo se apoiará na filosofia do sujeito e em uma minimização do campo operativo do poder.

Não se trata de negar a existência da liberação, mas de questionar o conteúdo a ela atribuído e que a define como a realização plena da liberdade. Entre a *prática da liberação* e as *práticas da liberdade* há a abertura que mostra a maior importância destas últimas e a impossibilidade de entendê-las como elementos equivalentes. Quando um povo se liberta de seu opressor, abre espaço para enfrentar um dilema talvez maior: definir as *práticas de liberdade* que permitam articular formas válidas e aceitáveis de existência individual e coletiva (Foucault, 2010a: 265-266). O grande tema da sublevação não esgota por si mesmo

o grande trabalho da liberdade. Por isso, diz Foucault, é ainda mais relevante o problema ético das *práticas de liberdade*, relativo ao prazer e ao erotismo, do que a afirmação repetitiva de que há de se liberar a sexualidade ou o desejo.

Esta distinção entre *prática de liberação* e *prática de liberdade* mostra que não é possível atribuir a Foucault a intenção de negar a liberdade enquanto tal. Isto é reafirmado por uma série de intervenções em distintas entrevistas. Por exemplo, em 1982, afirmou: “Creio na liberdade dos povos” (Foucault, 2010b); em outra conversação vai mais além e é enfático ao concluir que “(...) nós sempre seremos livres” (Foucault, 2004: 268). Todas essas referências à liberdade evidenciam um uso singular desta noção, obedecendo a uma complexa reformulação teórica. Como afirma Morey, poderíamos ser mais livres do que cremos (Morey, 1991: 44) ou, dito de outro modo, a liberdade nos seria mais própria do que estamos acostumados a pensar. Isto não implica em uma ausência de determinações, visto que a liberdade que se enuncia não exclui aos condicionamentos, e se alimenta das infinitas possibilidades de ruptura que existem em tudo o que nos rodeia. Foucault, então, não coloca a liberdade no reino sonhado por nós, nem tampouco no âmbito de uma propriedade que nos garante sua presença inextinguível. Pelo contrário, ele converte a liberdade em um problema estratégico, ligado às ações dos indivíduos e do poder.

O filósofo francês, portanto pretende se distanciar da concepção humanista da liberdade. Esta ruptura se explica por seu desacordo com três teses centrais deste enfoque teórico. Primeiro, com a afirmação de que a ação política, enquanto tende à consecução da liberdade, busca que alcancemos a verdadeira identidade. Segundo, com a aposta na verdade e no saber como agentes da liberação e como fatores que nos salvam dos aparelhos de alienação. Terceiro, com a ideia de que o poder é um limite traçado à própria liberdade, isto é, de que existe uma mútua

exclusão entre tais noções antitéticas (Higuera, 1999: 189). Foucault discorda ostensivamente, e defende que a liberdade não é uma luta para alcançar o que efetivamente somos, mas um esforço de desprendimento da identidade a nós imposta. Desta forma, crê que a verdade e o saber não garantem a liberdade, nem se opõem ao poder; para ele, enfim, o poder não é o contrário de liberdade.

Esta relação entre poder e liberdade é uma das chaves analíticas do pensamento foucaultiano e não se pode compreender um destes conceitos sem se esclarecer simultaneamente o outro. Por isso, ao falar de liberdade é preciso recordar que Foucault, mais do que se referir a “o” poder, fala de “relações de poder” que se realizam em um campo estratégico de interações (Idem:190). Este contexto não exclui a liberdade, mas a exige, de maneira que esta não existe *fora* do poder; é preciso situá-la, necessariamente, dentro do espaço das relações de sujeição. Quando Foucault desmascara uma falsa leitura do *modus operandi* do poder e reafirma seu papel produtivo, torna a análise sobre o campo da liberdade mais complexa. Quanto mais profundo e envolvente o labirinto do poder, mais intrincado e complexo será o trabalho da liberdade. Em outras palavras, uma *microfísica do poder* corresponde a uma *microfísica da liberdade*.

Para compreender a natureza das relações entre o poder e a liberdade, em toda sua dimensão, é preciso estabelecer a especificidade da *situação estratégica* que constitui as relações de sujeição. Sobre isto, desde o final dos anos setenta, Foucault insistiu em assinalar um aspecto central que caracterizaria a relação de poder: *ser uma ação que opera sobre as ações, eventuais ou atuais, dos indivíduos* (Cf. Foucault, 1995: 243). A relação de poder, como tal, exige o reconhecimento do outro como sujeito de ação e, ao mesmo tempo, exige que ante esta relação se abra um campo de respostas, reações, efeitos e possíveis intervenções.

A afirmação de Foucault é contundente: “o poder se exerce unicamente

sobre ‘sujeitos livres’ e apenas na medida em que são livres” (Idem: 244); descreve um campo de batalha em que cada parte articula sua estratégia atenta aos movimentos táticos do outro. Por esta razão, nem a figura da violência, tampouco a do consenso, encarnam o modo de exercício do poder, posto que este se realiza sempre sobre um campo de possibilidades. A relação com o outro, no contexto desta situação estratégica, não consiste na destruição, nem em uma oposição entre elementos, nem tampouco no encontro e reconciliação das partes dentro da comunidade discursiva. Diante do outro, opera a provocação, a incitação ou a sedução.

As relações de poder são formas de *condução de condutas* que necessitam, para operar, da virtualidade do comportamento e, por isso, não anulam aqueles sobre os quais atuam (Higuera, 1999: 190-191). Na violência e no consenso se suspende esta tentativa de determinar a conduta do outro, o jogo estratégico permanece fechado pela força cega que cerceia toda possibilidade, ou então permanece suspenso pela trégua do acordo. Isto não significa que a violência e o consenso não possam ser instrumentos das relações de poder, mas que a lógica da sujeição opera sob um princípio muito distinto. Foucault identifica claramente este princípio quando afirma que, no jogo estratégico, a liberdade aparece como condição de existência do poder, pois “(...) deve existir a liberdade para que o poder se exerça (...)” (Foucault, 1995: 244). Se o poder somente se exerce sobre aquele que ainda tem certa escolha, devemos concluir que a liberdade é o princípio operativo do poder.

Em “A Ética do cuidado de si como Prática da Liberdade”, Foucault insiste sobre este fato: a existência de sujeitos livres é a condição que possibilita as relações de poder (Cf. Foucault, 2010a: 276). Uma relação em que uma das partes está completamente à disposição da outra é uma relação em que não existe nenhum espaço de resistência; não é uma relação de poder, pois nela está excluída a dimensão da liberdade em

alguma das partes que a compõem. Os jogos de poder são dinâmicas que se articulam entre liberdades, com estratégias que pretendem determinar a conduta de outros e que provocam outras estratégias em resposta a estes esforços (Idem: 285). O modelo de luta apresenta aqui todo seu sentido, pois descreve com precisão esta lógica relacional à qual estamos submetidos. Nossa experiência inter-subjetiva é um espaço tático. Desta forma, se o poder está presente em cada relação humana, isto significa que em cada uma delas, em maior ou menor medida, pretende-se dirigir a conduta do outro.

Isto não significa, por princípio, um mal, nem tampouco legitima uma interpretação “apocalíptica” da realidade. As relações de poder, ao se apoiarem no objetivo instável da produção de condutas, configuram-se de uma maneira ampla e móvel, pois são relações que podem ser modificadas segundo a resistência que encontram. Elas representam uma dinâmica flexível e aberta ou, como disse Foucault, são relações reversíveis (Idem: 276). A *situação estratégica* não pode jamais ser considerada uma estrutura imutável e estável. Em seu interior, cada ação traz consigo a realização de outra conduta, “um comportamento que contra-ataca, trata de escapar (...), atua obliquamente, apoiando-se sobre o próprio ataque” (Foucault, 1994: 799). Se a liberdade se incrementa, o desejo de regulação será mais intenso, e o jogo mais aberto e fascinante (Foucault, 2010a: 286). Portanto, esta trama não deve ser interpretada a partir da perspectiva do mal, mas a partir do perigo. Quando em toda relação habita o poder e a virtualidade da liberdade dizemos que tudo é perigoso e que sempre teremos algo a fazer (Foucault, 1988: 192). A analítica do poder não se fecha, porque a ação é irrenunciável.

Desta forma, compreende-se a afirmação de Foucault, na qual “(...) sempre temos a possibilidade de mudar a situação (...), não podemos nos colocar à margem da situação e, de forma alguma, estamos livres de toda relação de poder. No entanto, sempre poderemos transformar a

situação. Isto não significa que estaremos sempre enredados, antes, pelo contrário, somos sempre livres” (Foucault, 1984: 422). Desta forma, a extensão e a capilaridade das relações de poder — que em um primeiro momento se colocavam como um eixo analítico radicalmente negativo — mostram-se, agora, como a própria amplitude das *práticas de liberdade*. Se o poder se realiza por todo o corpo social, é porque a liberdade está por todas as partes (Foucault, 2010a: 276) e, sendo assim, sempre cabe a possibilidade de transformar as coisas. Do mesmo modo, se o poder é cada vez mais elaborado e complexo em seu exercício, e penetra criando o desejo, provocando o prazer, produzindo o saber, será preciso surpreendê-lo neste trabalho com os comportamentos e o corpo (Foucault, 2011b). É necessário estabelecer qual o papel a ser jogado pela liberdade, identificar o que resiste a um sistema de sujeição específico.

Em *A vontade de saber*, a afirmação de que não há relações de poder sem liberdade se expressa no sentido de que não há modalidades de poder sem focos de resistência. Segundo Foucault, “(...) onde há poder há resistência e, sem dúvida, esta nunca é exterior ao próprio poder” (Foucault, 1988: 105). A lógica relacional do poder implica como este se articula de maneira múltipla e não a partir de um centro nevrálgico; os pontos de resistência também estão presentes por todas as partes e não há um lugar da grande oposição. Os poderes e as resistências estão, portanto, disseminados em uma mesma rede de relações, apoiando-se e reativando-se mutuamente. A relação de poder encontra seu limite na existência de resistências, é o ponto de uma derrocada possível a partir do qual retrocede e se reconfigura. Por sua vez, os pontos de resistência têm seu ápice nos mecanismos de sujeição, reinventando-se a partir do enfrentamento, escrevendo sua diferença sob a linguagem do poder.

Um bom exemplo disto é a *regra da polivalência tática dos discursos*, formulada por Foucault e que concebe não haver, no campo da sexualidade,

um universo do discurso dividido entre o aceito e o excluído, mas uma “multiplicidade de elementos discursivos que podem atuar em estratégias diferentes” (Idem: 111). Desta forma, uma mesma enunciação pode ter distintas funções no interior da *situação estratégica* e servir para objetivos antagônicos. É o que ocorre no século XIX, quando se desenvolve um discurso sobre a perversidade da homossexualidade que possibilita não apenas a existência de mecanismos de controle social, como também a constituição de um discurso de resistência em que a homossexualidade reivindica sua legitimidade e naturalidade, servindo-se das mesmas categorias médicas com as quais era desqualificada (Idem: 112-113). Este exemplo demonstra que as resistências e seus discursos não são exteriores ao poder, visto que encontram sua força sobre as mesmas categorias deste, invertendo seus significados. Desta maneira opera também, como assinala Eribon, o *mecanismo de implantação da perversão* (Idem: 43 et seq.), como um processo no qual os indivíduos se apropriam das categorias que lhes qualificam, submetendo-se às normas, deleitando-se de falar de si mesmos, ou resistindo à sujeição do sexo (Eribon, 2008).

Em suma, o poder estabelece suas táticas em função das resistências que fendem as estratificações sociais e as unidades individuais. De forma semelhante, a resistência desenha o perfil de sua luta incorporando as táticas deste poder como suporte para uma inversão possível. No entanto, surge a dúvida de se, neste combate, como em qualquer outro frente a frente, não pode ocorrer um desequilíbrio e os espaços de resistência se vejam reduzidos a uma mínima expressão. A resposta de Foucault é afirmativa e, neste sentido, introduz uma distinção decisiva entre a *situação estratégica* (relações de poder e práticas de liberdade) e os *estados de dominação*. Segundo nosso autor, os estados de dominação supõem uma decomposição das relações de poder, em que estas deixam de ser móveis e são impedidas de quaisquer intervenções no sentido

de sua modificação, convertendo-se em estruturas bloqueadas e rígidas (Foucault, 2010a: 266). Desta forma, são negados a reversibilidade e o movimento inerentes à *situação estratégica* já descrita.

Assim como era fundamental distinguir a liberdade da liberação, agora ocorre o mesmo com estes conceitos de poder e dominação. Em certa medida, esta última distinção pretende resolver uma deficiência e uma confusão que continha a analítica do poder, quanto à sua explicação da resistência. Esta consistia principalmente em entender as relações de poder como estados de dominação (Ortega, 1999). No entanto, o poder, compreendido em sua lógica relacional, não é um sistema totalmente controlado e que não deixa espaço algum à liberdade (Foucault, 2010a: 277). No estado de dominação, pelo contrário, há a minimização da mobilidade das relações de poder, em que as *práticas de liberdade* não existem ou estão sumamente esgotadas e limitadas (Idem: 266). Nestes estados, cabe identificar o ponto em que se formará a resistência e, com ele, a ação concreta de liberação que abrirá um novo campo de relações de poder e *práticas de liberdade*.

Neste sentido, é possível compreender que o célebre *dispositivo panóptico* não é apenas um exemplo do sentido último das relações de poder, nem tampouco de um estado de dominação. Não se deve confundir uma tática específica da sociedade disciplinar com a estratégia geral que nela se realiza¹. O panóptico, que descreve uma relação estratégica a partir da qual um olhar envolve globalmente a individualidade, não supõe o modelo de uma sociedade da dominação absoluta, mas de uma ferramenta concreta e definida que, ao servir a dispositivos mais amplos,

¹ Esta confusão seria resolvida caso se percebesse que panóptico e panoptismo não são o mesmo. No entanto, alguns autores, como Donnelly, insistem em atribuir esta concepção ao próprio Foucault. Cf.: Michael Donnelly, “Sobre los diversos usos de la noción de biopoder”, in: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et al). *Michel Foucault, filósofo*, p. 193 ss. A crítica a respeito de Foucault deixar de explicar os processos que fazem com que disciplinas particulares se unam com outras e cheguem a se generalizar pode ser resolvida considerando as relações de poder em função de relações de resistência que determinam deslocamentos estratégicos.

não pode resumir em si mesma o que são as relações de poder, nem tampouco pode ser extrapolada a uma situação de dominação, pois seu horizonte se refere às condutas vigiadas.

O mesmo não ocorre para o caso da escravidão, que pode ser considerada um ato claro de dominação. Segundo Foucault, “a escravidão não é uma relação de poder enquanto o homem *está acorrentado (...)*” (Foucault, 1995: 244, grifos nossos), enquanto existe uma relação física direta e imediata sobre o outro que anula seu repertório de ações e comportamentos. No entanto, a escravidão poderia ser considerada uma relação de poder quando o homem submisso “pode se deslocar, e *é capaz disso*” (Idem, grifos nossos). A escravidão ingressa no campo do estratégico quando o escravo é uma variável sobre a qual se pode arbitrar determinada produção da subjetividade. No sentido estrito, o escravo é valioso quanto à sua liberdade, que entra no espaço das relações de poder uma vez que o encadeamento (objetivo e não metafórico) é suspenso, dando lugar a um sistema de controle que se exerce sobre ele como uma peça de um modelo de produção.

Este exemplo mostra que o que conduz da *situação estratégica* ao *estado de dominação* não é a extinção da liberdade, mas a negação de seu exercício. Portanto, desde o jogo aberto e fascinante da situação estratégica até sua degradação na figura da dominação, subsiste um *fundo de liberdade*, a derradeira explicação para todo deslocamento. Segundo Foucault, “no próprio centro da relação de poder e ‘provocando-a’ de maneira constante, está a obstinação da vontade e a intransitividade da liberdade” (Idem, 244). Esta habita também o centro da “cruel necessidade” de acorrentar a um escravo, está nas táticas para sua libertação e sobrevive no resíduo que inflama sua luta pela libertação.

No entanto, esta presença da liberdade enquanto elemento articulador de movimentos da *situação estratégica* não deve nos fazer supor que nisso não há ameaças. Certamente as relações de poder não representam

um mal e não devem ser concebidas como algo de que deveríamos nos libertar. Porém, há um importante problema em tudo isso, que consiste em saber como seria possível levar a cabo os jogos de poder com um mínimo possível de dominação (Foucault, 2010a: 286-287). O perigo em toda relação de poder é a possibilidade de que nesta se solidifique uma forma de domínio. Por isso, a luta política, como defende Foucault, assim como o exercício da liberdade ao qual nos referimos, tem como fim minimizar a virtualidade da dominação, enfrentando o intolerável, cuja expressão mais intimidante se encontra na configuração fixa e fechada das relações de poder. Aqui podemos apontar a *política da arte de viver* como um combate “contra todas as formas presentes ou ameaçadoras de fascismo” (Schmid, 2002: 344).

Isto não quer dizer que devemos enfrentar a tarefa de eliminar as restrições que caracterizam nossas sociedades. Sobre isso, Foucault disse: “A questão central (...) não é saber se uma cultura isenta de restrições é possível ou desejável, mas se o sistema de repressões dentro do qual uma sociedade funciona deixa os indivíduos livres para transformar esse sistema” (Foucault, 1994b: 327). Assim, a dimensão intolerável do sistema se encontra no ponto onde os indivíduos estão desprovidos dos meios para a transformação. A verdadeira tarefa política consiste em defender, reafirmar e reinventar o âmbito em que o indivíduo exerce transformações sobre si mesmo e sobre seu universo relacional. Por esse motivo, podemos concluir que a tarefa que aqui é descrita representa uma *ética do cuidado da liberdade*.

Em suma, as distinções apresentadas por Foucault entre liberação e liberdade, entre poder e dominação, permitem entender porque, para ele, o fato de que “não se pode estar ‘fora do poder’ não significa que se está preso” (Foucault: 2006). O indivíduo habita uma situação estratégica em que “a relação de poder e a rebeldia da liberdade não podem (...) se separar” (Foucault, 1995: 244). Tanto a possibilidade de

abuso e dominação, como a possibilidade da ruptura e transformação se desenvolvem dentro do sistema. Contudo, neste jogo, o elemento-chave é a resistência, já que ela se dá em primeiro lugar e “seu efeito força mudanças nas relações de poder” (Foucault, 2004: 268). A *situação estratégica*, então, não pode jamais ser uma armadilha, pois ela está sempre aberta à transformação, inclusive em sua redução à condição mínima da dominação.

Neste sentido, Deleuze afirmou que “a última palavra do poder é que a resistência é a primeira” (Deleuze, 1988), isto é, para a *situação estratégica*, como princípio e por finalidade, foi e é a liberdade. Apenas este argumento permite explicar a historicidade das relações de poder. Os pontos de resistência são o princípio que sustenta a dinâmica condutora aos diferentes cenários do poder: o modelo pastoral, a lógica da soberania e, finalmente, o *biopoder*. Cada um deles constitui uma *situação estratégica*, com suas relações de poder e suas práticas de liberdade transformando-se de acordo com os resultados do enfrentamento. A partir daí é possível assinalar que as transformações táticas das relações de poder confirmam a possibilidade infinita da transgressão. Assim, a estética da existência pode ser definida como uma ética que se apóia na mobilidade e na reversibilidade dos jogos de poder.

A política de um mesmo

A análise aqui proposta sobre a dinâmica da liberdade dentro da *situação estratégica* descrita por Foucault permite-nos observar que a onipresença do poder não se contrapõe com a proposta de uma *ética da arte de viver*. Se considerarmos que a *situação estratégica* que desenha a *biopolítica* aponta para a individualização e que toda relação de poder encontra, em si mesma, o ponto de contra-ataque, compreende-se que “não (existe) outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político, do que o da relação de si para consigo” (Foucault, 2006b:

306). Assim, quando sustentamos que o indivíduo está capacitado para exercer um poder sobre si mesmo, de construção e de criação, estamos constatando um espaço de resistência inscrito no jogo de um poder que nos impõe uma identidade. A estética da existência, portanto, pode ser definida como uma ética que resiste ao regime de relações entre saber, poder e subjetividade. Seu lugar não está “fora” das relações de sujeição, nem na completa entrega diante destas. Seu espaço consiste na elaboração ativa destas.

Foucault concebe o *cuidado de si* como uma prática que tende a administrar o espaço de poder presente em toda relação, um modo de controlar e limitar o poder, com o objetivo de impedir seu desvio rumo ao estado de dominação (Foucault, 2010a, 272). O papel decisivo da ética, dentro do jogo de poder, consiste em cuidar do espaço relacional e estratégico para que as relações de poder não se solidifiquem como situações de domínio. Segundo Schmid, isto supõe a articulação de uma *ética agonística* que, no lugar de excluir as relações de poder, as impele a adentrar em seu terreno (Schimid, 2002: 206). Esta aposta equivale a não apenas estabelecer um combate com os mecanismos de controle e submissão que se espalham pela sociedade, como também estabelecer uma luta com as técnicas de subjetivação que atravessam a nós mesmos. A *ética agonística* pretende abraçar tanto o poder que nos ameaça anonimamente, quanto o poder que nos é próprio.

Neste contexto, o maior perigo consiste na suspensão da reversibilidade das relações de poder, tanto as que somos agentes, quanto as em que somos receptores. Contra esta ameaça da dominação, Foucault propõe uma arte da existência representada pelo esforço por constituir um *modo de vida não fascista*. Esta ideia é desenvolvida pelo pensador francês na introdução à edição americana de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. Neste breve texto, descreve o fascismo em um sentido histórico (o nazismo e as ideologias de outras tiranias do século XX) e em uma

dimensão vital. Esta última se refere a um fascismo que habita “em todos nós, que assedia nossas mentes e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos leva a amar o poder, a desejar por este que nos submete e explora” (Foucault, 2010c: 105). O fascismo não apenas se encarna nas instituições ou nos aparatos de polícia, mas também pode estar inscrito em nossos corpos e nos gestos das pessoas.

Por isso, o perigo da solidificação das relações de poder nos compromete intimamente. Para Foucault, *O Anti-Édipo* é um livro de ética que nos coloca perguntas fundamentais: “Como fazer para se converter em um fascista, inclusive quando (e principalmente quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como dissociar nossos discursos e nossas ações, nossos corações e nossos prazeres, do fascismo? Como desalojar o fascismo que se instalou em nosso comportamento?” (Idem). A resposta a estas questões atravessa a constituição de um modo de pensar e de viver que atue como resistência a este fascismo que nos cerca.

Foucault propõe, em sua análise de *O Anti-Édipo*, uma série de princípios que deveriam reger esta luta política da estética e da existência. Entre eles, separar a ação política do totalitário; intensificar a ação e o pensamento; desenvolver o múltiplo, a diferença, os fluxos, o nômade; utilizar a prática política como catalisadora do pensamento e da análise como multiplicadora de formas de ação; produzir uma *desindividualização* através da multiplicação e do deslocamento dos diversos dispositivos (idem: 105-106). Em poucas palavras, não se apaixonar pelo poder e maximizar sua liberdade.

Estes princípios do *modo de vida não fascista* mostram que a ética da resistência não pode se limitar a uma mera ação de negação. Como assinala Foucault, “Dizer não constitui a forma mínima de resistência” (Foucault, 2004: 268), portanto a ética da resistência deve envolver também a necessidade de criar e inovar nas formas de vida. Não se trata apenas de articular uma prática de liberdade que seja uma resposta aos

mecanismos de sujeição, mas também uma prática da liberdade em que a força se sustente sobre si mesma e abra um novo campo de relações. Esta dupla dimensão é essencial ao modelo agonístico da ética, que encarna a estética da existência. De um lado, está o sujeito como forma constituída a partir de relações de poder e, de outro lado, o indivíduo que cultua esse poder que ele mesmo desenvolve, no sentido de um governo de si.

A resistência ao governo dos outros e a prática do governo de si representam dois níveis diferenciados e inter-relacionados da *política da arte de viver*. O primeiro, está no contexto da *situação estratégica*, como ponto de reação suposto a qualquer relação de poder. O segundo implica ampliação do espaço de luta política ao território do *ethos*, tendo como ponto de tensão a recriação ou reativação das relações poder que nos atravessam, minimizando a dominação. Em ambos os casos se trata de um *cuidado da liberdade* e de um jogo de poder, noções que, como vimos, não se contrapõem, visto que a estética da existência é “a arte reflexiva de uma liberdade percebida como jogo de poder” (Foucault, 1984: 317). Este é o verdadeiro pano de fundo em que se cruzam, na ética foucaultiana, a relação com os outros e a relação consigo mesmo.

Cabe sublinhar que esta liberdade não se refere a uma propriedade individual, mas alude a atos, gestos, estados de espírito ou do corpo que são refratários ou indóceis ao poder (Pizzorno, 1990: 201). Este é o sentido que deve ser atribuído à expressão *práticas de liberdade*, entendendo-se a liberdade como um exercício de modificação das relações estratégicas de poder não necessárias (Higuera, 1999). Um processo complexo que se aplica sobre nós mesmos, como seres historicamente determinados e suscetíveis à transformação (Lanceros, 1996: 222).

A partir daí, “a questão da ‘liberdade de’ é substituída pelo ‘como’ da liberdade” (Schimid, 2002: 243). Isto é, se a liberdade é ação, é preciso refletir sobre a maneira “como” pode chegar a ser realizada.

É possível supor que cada uma das pesquisas foucaultianas tem por horizonte iluminar este espaço de ação e, neste sentido, são uma busca de ferramentas para o trabalho da liberdade. Compartilhamos, por fim, a hipótese de Rajchman sobre o *cuidado da liberdade* como elemento chave do pensamento de Michel Foucault (Rajchman, 1987: 66).

A estética da existência poderia então ser definida como uma intensificação dos espaços, possibilidades e alternativas de ação. Uma ética que pretende possibilitar o exercício da liberdade de um indivíduo que se encontra em uma rede de poder. Como tal, a proposta foucaultiana conduz, necessariamente, ao reconhecimento do valor da *escolha pessoal* no interior de uma situação que ameaça com o desequilíbrio da dominação. Este contexto do ato de liberdade pessoal permite separar a noção de escolha de uma ingênua aposta na arbitrariedade da vontade. O indivíduo não escolhe em um espaço vazio, mas atua sobre um fundo de experiências históricas e biográficas, polemizando com o atual e o intolerável, relacionando-se com instâncias de normalização e com focos de resistência (Schmid, 2002: 263).

Reconhecer que o indivíduo possa escolher não supõe colocá-lo em um ponto exterior às relações de poder. O sujeito, que aqui exerce sua autonomia, continua sendo um sujeito constituído por práticas e um sujeito operativo no interior do jogo estratégico (Higuera, 1999: 196). Não se pode negar toda forma de sujeição para resgatar a autonomia do sujeito, pois isto significaria se colocar fora da dimensão histórica dos acontecimentos (Idem: 198). O exercício da liberdade não pretende acabar com todas as modalidades de sujeição, mas fazer com que estas se desloquem e modifiquem indefinidamente.

Em suma, a ética de Foucault propõe que as escolhas do indivíduo se orientem por dois critérios, que de forma alguma constituem conteúdo normativo ou forma de lei. São eles: impedir a solidificação das relações de poder e articular *práticas de liberdade* que ofereçam um amplo espaço

de jogo ao indivíduo (Schmid, 2002: 263). Enquanto no primeiro nível se dá, principalmente, a negação de uma forma de subjetividade, será a complexificação da luta que suporá o segundo nível, em que a *desindividualização* se incrementa e se dá o salto à criação de novas formas de subjetividade. Esta dimensão criativa do exercício da liberdade não aponta para a construção de uma subjetividade mais livre que as anteriores. Não há tal *telos* de um sujeito mais pleno ao qual se dirija este movimento. Pelo contrário, a ética foucaultiana consiste na possibilidade de criar formas de subjetividade novas (Higuera, 1999: 199). O sentido da subjetividade, então, está em um movimento constante de *desprendimento* e *criação* de si, em um exercício perpétuo de *desidentificação* e *reinvenção*, em que se arrisca a liberdade uma ou outra vez (Idem).

Este movimento só é possível porque o cenário em que se realiza, isto é, a *situação estratégica*, é frágil e tudo o que ocorre nela pode *deixar de ser*. Como sustenta Foucault, o otimismo consiste em compreender que “tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas a mais contingências do que a necessidades, a mais arbitrariedades do que transparecem, a mais contingências históricas complexas e passageiras do que a constantes antropológicas inevitáveis” (Foucault, 2010g: 358). Poder-se-ia dizer que um dos eixos da filosofia de Foucault consiste em mostrar a fragilidade de nosso presente. Em cada uma de suas obras, fica evidente este esforço em retirar a impressão de consistência atemporal e de persistência futura que parece envolver a tudo o que nos rodeia² para que assumamos que as coisas podem ser de outro modo, visto que uma vez já foram distintas (Schmid, 2002: 243). Se tudo o que determina a *situação estratégica* pode deixar de ser, o importante é situar a estratégia ética neste espaço em que *o que é não cessa de*

² A *história da loucura na idade clássica*, por exemplo, desloca a consistência atemporal da noção de doença mental, *As palavras e as coisas* faz o mesmo a respeito da ideia de homem da modernidade, *A arqueologia do saber* no tocante ao discurso, *Vigiar e punir* com o carcerário, ou *A vontade de saber* com o conceito de sexualidade.

deixar de ser. Esta fragilidade inclui as relações de poder e os pontos de resistência, a subjetividade, o saber e a verdade. Apenas a liberdade pode ser considerada de uma forma distinta, pois ela é, em sentido estrito, a fragilidade mesma desta situação descrita.

De outra forma, este caráter contingente da *situação estratégica* revela que a eventualidade da transgressão não possui nenhum conteúdo utópico. Pelo contrário, se evidencia como uma possibilidade próxima e empírica, que passa por nós e por nossa configuração como sujeitos éticos. Isto determina, sem dúvida, a necessidade de repensar nossas categorias políticas tradicionais. Se o indivíduo é o ponto de máxima tensão tática entre relações de poder e formas de resistência, as operações que realiza sobre si mesmo para se transformar excedem o campo do estritamente pessoal e afetam a toda uma rede de relações que atravessa o sujeito. Deste modo, a política, tanto quanto a ética e a filosofia, adquire um conteúdo ascético. A relação consigo mesmo, o exercício da própria liberdade na construção de um modo de ser artístico se converte em uma arma de luta diante de um sistema que aposta na produção de subjetividade.

Desta forma, se vê como próprio enfoque do *alcance microfísico do poder*, a ideia de sua paulatina complexificação até envolver o nível do vivido, conduz Foucault a situar o problema político em um horizonte ético. Se a sociedade normalizadora consiste em um jogo macabro da vida e da morte que se desenvolve em uma *biopolítica dos corpos* que tenta, em última instância, produzir um tipo de sujeito, a alternativa política é uma *ética agonística*, em que a relação consigo mesmo e com os outros seja uma permanente intervenção na cristalização das situações de domínio. Neste sentido, talvez seja possível afirmar que uma revolução da alma deve preceder a uma sublevação mais global. De qualquer forma, para Foucault, a insurreição política nasce no *ethos*, enquanto que o *cuidado de si* se fundamenta na liberdade (Foucault, 2010a: 267).

Da utopia à heterotopia

As posições políticas de Foucault não podem ser resumidas, de forma alguma, na elaboração de um programa de ação preciso. Para ele, a própria ideia de programa é perigosa, pois conduz necessariamente à lei, restringindo as possibilidades e os espaços de invenção (Foucault, 2010f: 352-353). Por isso, o lugar do programa, que ordena e administra os objetivos de uma prática deveria permanecer vazio. Em vez de estabelecer a necessidade de uma ação e o peremptório de uma meta inteligível, caberia mostrar como as coisas têm sido historicamente contingentes. Assim se evitaria a percepção de uma experiência esgotada, em que tudo já está dado, para descobrir as múltiplas opções de criação. Este é o trabalho proposto ao trabalho crítico, como um questionamento do presente, que não oferece como alternativa um estado de coisas ideal. A questão central, então, não consiste em dizer “o que é que deve ser feito”, mas sim “já não se sabe o que fazer”.

Esta eliminação dos critérios normativos da ação política permite localizar, no embaraço do “não saber o que fazer” a infinita riqueza de uma experiência em que há muitas coisas que se pode fazer. Esta concepção do político tem, como vimos, sua expressão equivalente no plano da ética e da atitude filosófica. De fato, a *ética da arte de viver* também opera sob o princípio de um programa vazio, em que cada indivíduo deve criar formas de vida sem que um modo de vida seja prescrito como o correto. Desta forma, o intelectual não tem como missão ditar soluções nem condicionar as decisões dos indivíduos. Sua tarefa reside em tornar possível a escolha dos outros e em abrir cada vez mais o campo das escolhas existentes.

Nas esferas ética, filosófica e política da estética da existência assistimos a uma primazia da forma, que conserva o âmbito da invenção de novos tipos de relações, contra qualquer conteúdo normativo que limite esta dinâmica. Como disse o próprio Foucault, “(...) se jamais digo sobre o

que deveria ser feito, não faço por temer não haver nada a ser feito, mas justamente pelo contrário: faço porque acredito que há milhares de coisas que podem ser inventadas e produzidas por quem, reconhecendo as relações de poder em que se está envolvido, decidir resistir ou escapar delas” (Foucault apud Schmid, 2002: 265).

No entanto, em que consiste a ameaça de propor um programa político? Em uma entrevista de 1982, Foucault explica que uma das experiências decisivas do século XX é a compreensão de que as coisas jamais ocorrem como descrevem os programas políticos e que estes conduzem habitualmente ao abuso ou à dominação (Foucault, 2004: 275). O programa interrompe as possibilidades de experimentação, atrapalha a reversibilidade das relações de poder e apresenta a maneira para encerrar o jogo estratégico para dar lugar a uma situação de dominação. É por isso que é preciso se libertar dele, o que não significa que devemos atuar cegamente. A função do pensamento segue sendo vital para identificar territórios em que se desenvolvem formas de resistência, mesmo que isso não signifique unificar a dissidência sob uma proposta universal de uma solução de transformação. Pode ser algo útil e criativo que as lutas careçam de um programa, no entanto isto não pode significar a suspensão da reflexão. Esta seria a vantagem de uma ação política que procura se dissociar da virtualidade da dominação

O programa político contém uma proposta universal de modificação global, completamente distante da concepção ascética da política defendida por Foucault. A prioridade desta última está no trabalho específico que o indivíduo realiza sobre si mesmo, diante do relato de um suposto homem novo que deveria surgir na história (Schmid, 2002: 269). Isto implica, sem dúvida, em uma mudança ostensiva na concepção de revolução, que deixa de ter como base uma antropologia que concebe o homem como portador de uma liberdade originária e ao poder como uma estrutura que o priva da propriedade. A revolução não pode ser entendida como a realização de

uma ideia em uma história uniforme, mas como um levantamento ou uma sublevação dos indivíduos que provém de seu descontentamento diante da ordem estabelecida (Higuiera, 1999: 208).

Como assinala De La Higuiera, a sublevação não é uma negação dialética que prolonga a linha do tempo, mas uma elevação por sobre o que domina (Idem, : 209). Neste movimento, o presente rompe os laços que o dissolviam na continuidade da história para entrar em uma dispersão que não se pode recuperar na figura da lei. A sublevação, desta forma, ultrapassa toda a economia revolucionária do tempo, suas condições e promessas, incorporando uma revolta no nível tático do espaço. Ao invés de deslocar a ilusão da emancipação última de uma natureza contida, intensifica a ação de um levantamento sempre retomado.

Se o fundo da pulsão revolucionária subjaz à promessa antropológica, quem determina o gesto da revolução? De início, Foucault considera que tal movimento rumo à revolta é irreduzível porque “o homem que se lança carece de explicações” (Foucault, 2010d: 77). É preciso, verdadeiramente, soltar o fio da história, tão estranho quanto misterioso, para que um indivíduo prefira o perigo de morrer à segurança garantida pela obediência. No entanto, o pensador francês também afirma que “o sofrimento dos homens nunca deve ser um mudo resíduo da política mas, ao contrário, constitui o fundamento de um direito absoluto a se levantar e dirigir-se a aqueles que detém o poder” (Foucault, 2010e: 370). Isto significa dizer, em última instância, que sob a ruptura que significa a sublevação, vem a dor dos indivíduos. Estes não lutam por uma ideia abstrata sobre o bem, nem tampouco por uma noção teórica do homem, mas por uma sensação direta de um sofrimento intolerável.

Isto explica uma das singularidades da análise foucaultiana: resgatar toda a complexa dimensão de nossa própria dor. A violência exercida sobre nós, segundo o filósofo, está cada vez mais sobreposta e encoberta.

Esta é uma das características centrais que se identifica em todos seus relatos genealógicos sobre a loucura, o cárcere ou a sexualidade. O intolerável é “invisível” e ocorre como consequência de determinada familiaridade, ou de certa conotação de necessidade que a ele é atribuído. Deste modo, a questão do sofrimento é estrategicamente elaborada até ser convertida em algo suspeitamente tolerável. Por isso Foucault se pergunta “Como arrancar esta violência da penumbra e da familiaridade que a fazem quase invisível? Como fazê-la surgir da neblina dos mecanismos gerais que lhe conferem o ar da inevitabilidade e, por fim, tolerável?” (Foucault, 1994b: 139).

A resposta a estas questões aponta, em primeiro lugar, ao exercício crítico que envolve a atitude filosófica, da crítica permanente do que somos, como uma forma de fazer mais indócil nossa “sensibilidade” ante aos dispositivos de poder e como um meio para deslocar à “invisibilidade do visível” em benefício de uma exacerbação das lutas. A opção política da resistência, neste sentido, constitui uma ferramenta decisiva para intervir no espaço desta secreta violência.

No entanto, o principal espaço de luta contra o intolerável está no plano da ética, na construção de um *modo de vida não fascista*. Nós somos o ponto central de um jogo estratégico que se debate entre as *práticas da liberdade* e os feitos da dominação. Resolver este conflito é nossa tarefa na dinâmica de um *cuidado de si*. Em outras palavras, é preciso violentar a esta violência que nos atravessa sob a penumbra.

Por outro lado, abandonar a ideia de um programa político implica, também, distanciar-se do relato utópico e seu salto qualitativo rumo um estado de perfeição futura da sociedade. As utopias, que desempenharam um papel determinante na cultura ocidental, são grandes narrativas que perseguem nosso consolo no presente, em função de um porvir idealizado. Estes relatos são um excelente exemplo da crítica que formulávamos anteriormente sobre o conceito de programa. A história

demonstra frequentemente que a utopia, com seu efeito mobilizador e seu apetite revolucionário, deriva na violência explícita dos estados de dominação e em um incremento da violência secreta dos dispositivos de poder. Frente a este afã universalizador da utopia que conduz ao totalitarismo, Foucault propõe uma política de conquistas parciais, locais, incertas, frágeis e provisórias (Eribon, 2008). Esta política deixaria a mitologia típica do utopismo, do tudo ou nada, para se concentrar sobre a tarefa de deslocar os limites que nos são impostos, ampliando-se as possibilidades de liberdade.

Em uma conferência de 1967, Foucault compara a noção de utopia à de heterotopia. Ambas descreveriam estruturas espaciais que se constituem como *lugares diferentes* que estabelecem relações com todos os demais locais (Foucault, 2009: 415). A utopia seria um espaço sem lugar real, um *não-lugar* vinculado analogicamente com o espaço real da sociedade. Este nexos opera diretamente sobre aquelas utopias que apresentam um modelo aperfeiçoado da sociedade atual e, de maneira inversa, naquelas utopias que expõe o reverso ideal da sociedade empírica. A utopia se opõe à experiência do mundo social, seja por uma exacerbação impossível ou por uma crítica radical.

Pelo contrário, as heterotopias são lugares reais, absolutamente distintos de todos os locais por elas refletidos, ainda que representem, em certa medida, todos os desafios possíveis de serem encontrados no interior de uma cultura (Idem: 415). As heterotopias são traços que se compõem no espaço social, lugares privilegiados ou abandonados que expressam uma diferença e, simultaneamente, uma relação significativa com qualquer ponto topográfico. Foucault apresenta dois exemplos: as *heterotopias de crise* (espaços sagrados, valiosos ou proibidos) e as *heterotopias de desvio* (espaços em que indivíduos estão situados, de acordo com seu comportamento desviado) (Idem: 416).

De fato, de um modo ou de outro, são produzidos cortes na aparente

uniformidade do espaço social que introduzem territórios heterogêneos. Ali estão as bibliotecas, museus, feiras, colônias, bordéis ou os navios, como exemplos de espaços heterotópicos (Idem: 417 et seq.). Todos eles ilustram a existência de uma cartografia instável e irregular do espaço social. Esta lógica dos relevos se opõe à violência exercida pela utopia sobre o espaço, ao apresentá-lo como uma estrutura homogênea, coerente e suave. Enquanto a utopia pretende redimir e tranquilizar o real, com este acasalamento das superfícies, a heterotopia inquieta com a multiplicidade, o mutante e o estriado de nossos lugares.

Esta distinção entre utopia e heterotopia resulta relevante quando relacionada com o caráter espacial da *situação estratégica* em que se insere o poder e a resistência. O espaço do estado de dominação, ao que tende toda utopia, impõe continuidades e anula qualquer fratura. De outro lado, a heterotopia se refere à diversificação de lugares e a uma ruptura do espaço social em seu interior. Este se assemelha à prática da *estética da existência* que pretende dinamizar o jogo de poder abrindo brechas, criando mundos, potencializando o descontínuo. A noção de heterotopia nos serve para pensar sobre o vazio de utopismo ou programas característico da *política de um mesmo*.

Neste sentido, Eribon tem razão quando distingue um duplo gesto na política foucaultiana: a resistência no interior do campo estratégico e a indagação histórico-crítica que pretende inventar *espaços diferentes* (Eribon, 2008). Foucault crê na *política de um mesmo* como uma sublevação permanente que persegue a promoção da heterotopia, isto é, a abertura de realidades nas quais sejam possíveis as articulações de novas experiências. Isto é o contrário da utopia, ou do programa político, que buscam um ponto final da história em que a experiência se encerre. Esta desqualificação da utopia não quer dizer que a preocupação com o futuro perde sentido na *política da arte de viver*. Foucault incorpora o futuro no *cuidado da liberdade*, não com o caráter prescritivo do relato utópico, mas como uma criação que se prepara no presente. Como ele

mesmo afirma, “devemos começar por reinventar o futuro, mergulhando-o em um presente mais criativo” (Foucault, 2006c).

Tradução do espanhol por Gabriel Passetti

Bibliografia

- DELEUZE, Gilles (1988). *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense.
- ERIBON, Didier (2008). *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- FOUCAULT, Michel (1977). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal.
- FOUCAULT, Michel (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal.
- FOUCAULT, Michel (1988). “Sobre la genealogía de la ética”. In Tomás Abraham (ed.) *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, Michel (1994b). “Préface (Les juges Kaki)”, in: *Dits et écrits III: 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994c). “Choix sexuel, acte sexuel”. In: *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1995). “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 231-249.
- FOUCAULT, Michel (1996). *Tecnologias del yo*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2004). “Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade”. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: *Revista Verve*, vol. 5, pp. 260-277.
- FOUCAULT, Michel “Sexo, poder y política de identidad”. *Estética, ética y hermenêutica. Obras Esenciales, vol. III. Op. cit.*
- FOUCAULT, Michel (2006a). “Poderes e estratégia”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estratégia, Poder-Saber / Ditos e Escritos IV*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 241-252.
- FOUCAULT, Michel (2006b). *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2006c). “Conversação sem Complexos com um Filósofo que Analisa as ‘Estruturas de poder’”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estratégia, Poder-saber / Ditos e Escritos IV*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa.
- FOUCAULT, Michel (2006d). “Poderes e estratégias”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estratégia, Poder-saber / Ditos e Escritos IV*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa, pp. 241-252.
- FOUCAULT, Michel (2009). “Outros espaços”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema / Ditos e Escritos III*. Tradução de Inês Dourado Barbosa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 411-422.
- FOUCAULT, Michel (2010a). “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 264-287.

- FOUCAULT, Michel (2010b). “Verdade, Poder e Si Mesmo”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 294-300.
- FOUCAULT, Michel (2010c). “Prefácio (*Anti-Édipo*)”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 103-106.
- FOUCAULT, Michel (2010d). “É Inútil Revoltar-se?”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 77-81.
- FOUCAULT, Michel (2010e). “Os Direitos dos Homens em face dos Governos”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 369-370.
- FOUCAULT, Michel (2010f). “Da Amizade como modo de vida.”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 348-353.
- FOUCAULT, Michel (2010g). “É Importante Pensar?”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 354-358.
- FOUCAULT, Michel (2011a). “Radioscopia de Michel Foucault”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina / Ditos e Escritos VII*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp 323-342.
- FOUCAULT, Michel (2011b). “Hospícios. Sexualidade. Prisões”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina / Ditos e Escritos VII*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp.310-322.
- HIGUERA, Javier de la (1999). *Michel Foucault: la filosofía como crítica*. Granada: Comares.
- LANCEROS, Patxi (1996). *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- MOREY, Miguel. “La Cuestión del Método” (1991). In: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, pp. 9-44.
- ORTEGA, Francisco (1999). *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- PIZZORNO, Alessandro (1995). “Foucault y la concepción liberal del individuo”. In: BALIBAR, Etienne, DELEUZE, Gilles DREYFUSS Hubert (et.al.).DELEUZE, Gilles (et. al.). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- RAJCHMAN, John (1987). *La liberte de savoir*. Paris: PUF.
- SCHIMID, Wilhelm (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos.