

Dizer não ao poder: Foucault, an-arqueologia, neoliberalismo

Nildo Avelino¹

ORCID - 0000-0002-7004-6595

Resumo: O artigo aborda a crítica de Michel Foucault ao neoliberalismo, situando-a no projeto mais amplo da sua “ontologia histórica do presente” para enfatizar a importância que a dimensão ontológica da reflexão neoliberal assume na análise. A partir de algumas formas da resistência descritas pelo filósofo, busca mostrar, em seguida, como a prática an-arqueológica desenha um movimento subjetivo contrário à subjetividade neoliberal. O artigo conclui apresentando a an-arqueologia como resistência possível e necessária ao neoliberalismo.

97

Palavras-chave: Foucault. neoliberalismo. an-arqueologia. resistências.

¹ Doutor em Ciências Sociais (Política) pela PUC-SP, professor no Departamento de Ciências Sociais da UFPB, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas Anarquistas (GEPAn/CNPQ), pesquisador no Centre Max Weber (CNRS/França).

To say no to the power: Foucault, an-anarchaeology, neoliberalism

Abstract: The paper investigates Michel Foucault's critique of neoliberalism, placing it in the broader project of his "historical ontology of the present" to emphasize the importance that the ontological dimension of neoliberal reflection assumes in the analysis. From some forms of resistance described by the philosopher, it seeks to show, then, how an-archaeological practice draws a subjective movement contrary to neoliberal subjectivity. The article concludes by presenting an-archaeology as a possible and necessary resistance to neoliberalism.

98

Keywords: Foucault. neoliberalism. an-archaeology. resistances.

Decir no al poder: Foucault, an-arqueología, neoliberalismo

Resumen: El artículo aborda la crítica del neoliberalismo de Michel Foucault, poniéndola en el proyecto más amplio de su “ontología histórica del presente” para enfatizar la importancia que la dimensión ontológica de la reflexión neoliberal asume en el análisis. A partir de algunas formas de resistencia descritas por el filósofo, busca mostrar, en seguida, cómo la práctica anarqueológica diseña un movimiento subjetivo contrario a la subjetividad neoliberal. El artículo concluye presentando la an-arqueología como una posible y necesaria resistencia al neoliberalismo.

99

Palabras clave: Foucault. neoliberalismo. an-arqueología. resistencias.

Introdução

Foi durante o curso proferido no Collège de France, em 1980, *Do governo dos vivos*, que Michel Foucault mencionou pela primeira o neologismo an-arqueologia: um jogo de palavras entre anarquia, arqueologia e genealogia, elaborado com o intuito de aproximar sua *démarche* filosófica da crítica anarquista ao poder. Não foi a primeira vez que Foucault se referiu ao anarquismo; já o havia feito em outras ocasiões (cf. VACCARO, 1995), porém, sempre se esquivando e evitando ser rotulado². Contudo, com a anarqueologia, Foucault parece, finalmente, admitir certa proximidade entre o anarquismo e seu projeto investigativo. Significativamente, fez isso em curso destinado a pensar o governo dos indivíduos pela verdade por meio da subjetividade, isto é, o governo exercido por meio das verdades que o indivíduo estabelece sobre si mesmo. Por que Foucault teria realizado essa aproximação deliberada com o anarquismo, por meio dessa que é considerada a inovação metodológica mais importante, introduzida no curso de 1980: a an-arqueologia? (cf. AVELINO, 2010; HOLLIN, 2016).

Não é fácil encontrar uma resposta. Os estudos foucaultianos pouco ou nada disseram sobre a an-arqueologia, e os comentadores de Foucault frequentemente se limitaram a associá-la ao “anarquismo epistemológico” de Feyerabend para dissociá-la do “anarquismo político”³. O propósito deste artigo não é responder essa questão. Gostaria de propor, entretanto, que seria possível pensar a an-arqueologia, e o efeito que ela produz sobre o sujeito, como uma forma de resistência ao neoliberalismo.

² Por exemplo, durante entrevista em 1981, ao ser questionado sobre sua filiação ao anarquismo, Foucault (2001, p. 1486) responde: “Não, eu não me identifico com os anarquistas libertários porque existe certa filosofia libertária que acredita nas necessidades fundamentais do homem. Não sinto vontade, eu me recuso, sobretudo, de ser identificado, de ser localizado pelo poder...”.

³ É o que parece ter feito Michel Senellart na nota de rodapé destinada a explicar a referência de Foucault a Feyerabend, citando uma entrevista na qual o filósofo austríaco dizia: “Não creio ser anarquista, mesmo tendo escrito um livro anarquista. De modo semelhante, mesmo que eu tenha defendido a epistemologia anarquista, entretanto, não é evidente que goste dela.” (*apud* SENELLART, 2012, p. 88) Mais recentemente, Lorenzini (2020, p. 64) reafirmou que a anarqueologia não está relacionada ao “postulado anárquico”, mas com “o anarquismo epistemológico de Feyerabend”. Contudo, o que os especialistas foucaultianos parecem ignorar é que a postura anárquica de Feyerabend frente à ciência já havia sido sustentada por Bakunin contra a rigidez científica de Marx (BAKUNIN, 1988; COLSON, 2001). De qualquer modo, supor uma prática epistemológica dissociada da política seria dificilmente defensável, especialmente para um autor que, como Foucault (1969, p. 67), não compreende o discurso como um conjunto de signos, “mas como práticas que formam sistematicamente os objetos dos quais eles falam.”

Existe na prática an-arqueológica um tipo de injunção subjetiva completamente oposta daquela que havia sido encontrada por Foucault no neoliberalismo. Após analisar como a economia política teria sido transformada em regime de verdade pelo liberalismo e neoliberalismo nos cursos de 1978-1979, em seguida, no curso de 1980, Foucault procurou mostrar que são as verdades do poder que, ao assumirem a forma da subjetividade dos indivíduos, tornam o poder poderoso; na verdade do poder se encontra a força do poder. Assim, toda vez que se pensa contra o poder, sem antes recusar suas verdades, arrisca-se sempre a pensar com o poder. Por isso, a an-arqueologia foi definida como atitude teórico-prática de não aceitação das verdades do poder.

Uma breve comparação entre a an-arqueologia e a conferência proferida por Foucault, em 1978, na Sociedade Francesa de Filosofia, intitulada *O que é a crítica?*, permitirá justapor a atitude an-arqueológica com a atitude crítica, evidenciando sua relevância. Ambas, an-arqueologia e crítica, foram definidas como práticas não epistemológicas. Para Foucault, a crítica não é feita dos famosos prolegômenos que definem a crítica kantiana. Ao contrário, é uma decisão ética de não ser governado de tal modo [*l'art de n'être pas tellement gouverné*]. Consequentemente, crítica e governo não podem ser dissociados. A crítica teria para o governo a mesma função que a resistência tem para o poder: a crítica é o interlocutor irreduzível do governo. Então, segundo a famosa expressão de Foucault, “há poder sem resistência”, logo, não haveria governo sem crítica. Ao longo da história, diz Foucault, a crítica se colocou face ao governo, como parceiro e adversário, simultaneamente, buscando recusá-lo, limitá-lo, escapar dele ou simplesmente transformá-lo. De tal modo que, se o governo é uma prática social que busca assujeitar os indivíduos por meio de poderes que vão controlá-lo na sua própria subjetividade, então, a crítica será a atitude que vai questionar a verdade com seus efeitos de poder, e questionar o poder com seus discursos de verdade. E nesse momento Foucault inverte a famosa expressão de Etienne de La Boétie, para afirmar que a crítica é “a arte da inservidão voluntária e da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1978, p. 39).

Esse movimento da crítica, descrito na conferência de 1978, é muito próximo da anarqueologia esboçada por Foucault em 1980. Na anarqueologia, a posição do sujeito foi revertida de um ato voluntário para um ato involuntário, isto é, de um ato de aceitação do poder para um ato de não aceitação do poder (cf.

FOUCAULT, 2012). Do mesmo modo, na definição da crítica em 1978, a posição do sujeito foi também revertida da servidão para inservidão, da docilidade para indocilidade. Existe, portanto, certa semelhança entre as duas atitudes, afinal, se está diante da mesma posição ética, não epistemológica, não teórica, contra o poder. Mas há algo que as diferencia: a crítica está relacionada com o nexo “poder-saber”; já o nexo da anarqueologia é o “governo-subjetividade”.

Significa, portanto, que existe no intervalo, que vai de 1978 a 1980, um deslocamento da análise que leva do tema poder-saber para o tema governo-subjetividade. Mas, além disso, há também nesse intervalo, precisamente, a análise do neoliberalismo, ou seja, entre a definição da crítica como inservidão voluntária e indocilidade refletida, em 1978, e a definição da anarqueologia como atitude de não aceitação do poder, em 1980, encontra-se, no ano de 1979, a definição do sujeito neoliberal como sujeito eminentemente governável, cujo comportamento se encontra na exata contramão do tipo de prática descrita tanto na crítica, quanto na anarqueologia.

Tudo acontece como se Foucault, após ter se deparado com o tipo de subjetividade do neoliberalismo, tenha se esforçado por formular uma posição ética contrária. Por isso, minha proposição é que, para fazer frente ao tipo de poder neoliberal, poder cuja especificidade está em governar os indivíduos pela verdade sob a forma da subjetividade, Foucault pensou a anarqueologia como uma atitude ética de não aceitação do poder. Assim, seria possível, a meu ver, apresentar a anarqueologia como uma forma específica de resistência ao neoliberalismo.

Neste artigo, abordo inicialmente a crítica de Foucault ao neoliberalismo, procurando enfatizar a dimensão ontológica na reflexão neoliberal, para, em seguida, tentar mostrar como a prática anarqueológica descreve um movimento subjetivo totalmente contrário ao do sujeito neoliberal. O artigo concluí apresentando a anarqueologia como resistência possível e necessária ao neoliberalismo.

Ontologia neoliberal

Foucault está entre os grandes pensadores do século XX que foram pioneiros ao buscar conceituar e compreender a ascensão do neoliberalismo na Europa e EUA. Cerca de uma década antes da análise de Foucault, Raymond Aron, liberal e proeminente figura da intelectualidade francesa, ele também professor no

Collège de France, criticava, talvez pela primeira vez, a concepção de liberdade excessivamente individualista do seu colega da Mont Pelèrin Society, Hayek (ARON, 1961; GANE, 2016), bem como o fatalismo contido na ideia de que há um “caminho para a servidão” em toda forma de intervencionismo, seja socialista, fascista ou welfarista. Para Aron, essa ideia era uma espécie de “marxismo invertido”:

Descartemos imediatamente a filosofia da História [de Hayek] que, à maneira da filosofia marxista, anuncia a fatalidade da rota da servidão, porém, fundando essa fatalidade não sobre as contradições irreduzíveis de um regime de propriedade privada e de concorrência, mas sobre as ideias falsas e o desprezo dos valores liberais disseminados pelos pensadores socialistas. (ARON, [1965]1998, p. 119)

Outro intelectual proeminente da época foi Pierre Rosanvallon que, diferente de Aron, fazia parte da chamada *deuxième gauche* francesa, movimento que reunia intelectuais, jornalistas e sindicalistas contrários a *première gauche* ligada ao Partido Comunista francês. Rosanvallon publica seu livro intitulado *Capitalismo utópico* (depois reeditado com o título *O liberalismo econômico*) em 1979, mesmo ano em que Foucault leciona seu curso *Nascimento da biopolítica*, abordando o neoliberalismo. Embora Foucault mencione o livro de Rosanvallon de forma elogiosa, as diferenças de perspectivas entre os dois são bem claras. Para Rosanvallon, o liberalismo econômico produz uma despolitização da sociedade quando subtrai do liberalismo político, com sua ideia de contrato social, a tarefa de regular a sociedade, transferindo essa regulação para a economia de mercado. Rosanvallon percebe nessa transferência “uma recusa global da política”: não é mais a política, não é mais o direito que governa a sociedade, mas é o mercado que serve de “modelo político” para o social. Daí a expressão “sociedade de mercado” que, na perspectiva de Rosanvallon, é uma sociedade esvaziada da política. Com isso, o liberalismo econômico se torna uma espécie de “projeto utópico” para a superação do liberalismo político (ROSANVALLON, [1979]1989).

Foucault foi bastante próximo de Rosanvallon e também da *deuxième gauche*. Contudo, os resultados de sua análise são bastante diferentes, para não dizer opostos. Para Foucault, ao contrário de despolitizar a sociedade, o liberalismo e o neoliberalismo constituem por si mesmos uma outra forma de politização. Foucault não percebe o neoliberalismo como uma teoria econômica, mas como

uma maneira de governar os indivíduos, uma arte de governar dotada de certa racionalidade política específica que se consolidou no imediato pós-Segunda Guerra Mundial. Segundo Stephen Sawyer e Daniel Steinmetz-Jenkins (2019, p. xii, nota 20), o desacordo entre eles a respeito do neoliberalismo teria feito Foucault declarar, durante um seminário, que “se Rosanvallon estava certo, então ele estaria necessariamente errado.”

Porém, aquilo que marca a diferença e a singularidade da análise foucaultiana é sua ênfase na dimensão ontológica do neoliberalismo. Foi uma análise que surpreendeu parte da intelectualidade francesa e confundiu até mesmo os comentadores mais fiéis de Foucault. Por exemplo, durante um debate com Elisabeth Roudinesco, publicado no *Le Monde* em 2015, o historiador Marcel Gauchet declarava que “mesmo os discípulos mais zelosos de Foucault tiveram que reconhecer, não sem embaraço, que ele sentiu afinidade com o *tournant* neoliberal que estava se produzindo.” (GAUCHET; ROUDINESCO, 2015). E, poucos anos antes, um grupo de especialistas na obra de Foucault publicava um dossiê na prestigiosa revista da Sciences Po, dedicado a discutir a análise do filósofo sobre o neoliberalismo, afirmando na apresentação: “Foucault, embora atribuindo muito às virtudes críticas do liberalismo, mantém uma interrogação que aparece pelo menos duas vezes no curso sobre suas virtudes propriamente ‘liberadoras’. [...] Mas, para além dessa ambiguidade, que deixa em aberto o sentido do liberalismo, o fato é que sua determinação mais recorrente no curso é aquela de um questionamento crítico” (GROS; LORENZINI; REVEL; SFORZINI, 2013: 8-9).

O equívoco dessa análise está em não ter percebido que o tema do neoliberalismo integra o projeto foucaultiano de “uma ontologia histórica de nós mesmos” e que consiste em “fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados” (FOUCAULT, 1994, p. 572) Como se sabe, o projeto assume uma divisão meramente cronológica, por meio da qual Foucault (2008, pp. 5-7) explicou seu trabalho de conjunto, dividindo-o em três eixos por meio dos quais o filósofo buscou estudar: as matrizes do conhecimento com seus regimes de verdade; as normas de comportamento com suas técnicas de poder; os modos de ser com suas técnicas de si – portanto, a arqueologia, a genealogia e a ética. Na experiência da loucura, por exemplo, Foucault buscou descrever as formas do saber médico e psiquiátrico; as normas de comportamento com suas técnicas de poder sobre o louco; e os modos de ser em relação à loucura. A mesma

perspectiva foi utilizada para a experiência da criminalidade, da sexualidade e, esse é meu argumento, para a experiência liberal e neoliberal.

Foi dessa maneira que, *grosso modo*, Foucault estudou os mecanismos de poder dos dispositivos de segurança e o desenvolvimento das técnicas de poder da pastoral cristã e da razão de Estado, no curso de 1978. No ano seguinte, o foco foi dado, sobretudo, aos regimes de verdade e aos modos de ser do neoliberalismo, isto é, suas figuras subjetivas. Existe, portanto, entre um curso e outro, mudança no foco da análise: da abordagem da realidade técnica do exercício do poder a uma abordagem sobre as racionalidades do poder. O propósito desse deslocamento foi, a meu ver, perceber no liberalismo e neoliberalismo os tipos de racionalidade governamentais utilizados para a conduzir a conduta dos indivíduos, ou seja, perceber os efeitos do poder neoliberal não sobre as instituições, não sobre o Estado, não sobre a sociedade (como era o propósito de Rosanvallon), mas na própria subjetividade dos indivíduos. Portanto, as artes de governar, a racionalidade política, ou aquilo que Foucault chama de instância reflexiva das práticas governamentais, permitem perceber de que maneira o poder neoliberal produz seus efeitos sobre a subjetividade.

Inserida no projeto mais amplo de uma “ontologia histórica de nós mesmos”, a análise do neoliberalismo assume o propósito de perceber não a maneira como o poder neoliberal reprime e diz ‘não’, mas, ao contrário, perceber as maneiras pelas quais os indivíduos são conduzidos a dizer ‘sim’ ao poder; perceber os modos como os indivíduos aceitam as formas do exercício daquele e fazem de si mesmos o suporte da sua política. Portanto, em vez de denunciar a dominação política ou a exploração econômica neoliberal, como era costume na época de Foucault, melhor seria tentar assimilar sua configuração em termos de racionalidade para, precisamente, revelar de que modo os princípios do neoliberalismo, que são sempre positivos e valorativos, organizam a percepção dos sujeitos, sua visão de mundo e o seu modo de ser no mundo.

Assim, Foucault teria utilizado para analisar o liberalismo e o neoliberalismo o mesmo tipo de abordagem empregado na análise da sexualidade: ambos foram tratados como “acontecimentos discursivos”, como realidades discursivas que só ganham existência a partir do sujeito de suas práticas. Então, em vez de pensar o neoliberalismo como uma realidade já dada, Foucault o percebeu como uma formação discursiva por meio de regimes de verdade para mostrar

que, sendo o neoliberalismo, como a sexualidade, parte indissociável daquilo que somos, fazemos e pensamos, a tarefa mais importante seria investigar como seus discursos determinam nossa subjetividade para, só então, ser possível lutar contra seus controles.

Em vez de denunciar a maldade oculta ou elogiar a suavidade da política neoliberal, perceber quais foram às condições de possibilidade que permitiram as verdades do neoliberalismo exercer uma força de determinação sobre a subjetividade dos indivíduos. Aqui está a importância em estudar as formas da sua racionalidade governamental, porque só elas tornam possível revelar a dimensão ontológica do poder neoliberal. Foi o que Foucault buscou fazer, e um dos grandes momentos da sua abordagem diz respeito à análise da figura subjetiva mais importante do neoliberalismo, o chamado *homo oeconomicus*.

Homo oeconomicus é um paradigma conceitual da economia que serviu para representar o indivíduo que realiza unicamente comportamentos econômicos; o indivíduo que age buscando sempre os melhores meios para conseguir as maiores vantagens (cf. DEMEULENAERE, 2003). Para os economistas clássicos e neoclássicos, como Adam Smith, David Hume, Stuart Mill, o *homo oeconomicus* dividia o mesmo espaço com outras figuras tais como o *homo politicus*, o *homo juridicus* e o *homo penalis*. Pareto (1996, p. 41), a quem se atribui a paternidade do termo, dizia que “O mesmo homem que considero como *homo oeconomicus* para um estudo econômico, posso considerá-lo como *homo ethicus* para um estudo moral, como *homo religiosus* para um estudo religioso etc. [...]; o homem real compreende o *homo oeconomicus*, o *homo ethicus*, o *homo religiosus* etc.”

Contudo, a partir do neoliberalismo, o comportamento do *homo oeconomicus* será sobreposto ao de todos esses tipos conceituais. Walter Eucken, por exemplo, afirma que todo indivíduo sempre age subjetivamente segundo os princípios da economia. Consequentemente, é o próprio *homo sapiens* que age sempre e em todo lugar como *homo oeconomicus*. Existe constância e diversidade do comportamento econômico em relação ao comportamento humano em geral. Do camponês da Roma Imperial às tribos da Nova Guiné, todo indivíduo se conforma ao princípio da economia:

Podem facilmente multiplicar-se os exemplos. Do santo, que vive no deserto e se abastece de gafanhotos e mel selvagem de acordo com o princípio de economia, até à criança que – obedecendo em larga medida ao pensamento mágico – age de acordo com o mesmo

princípio. O qual não se deve confundir com a aspiração ao ganho máximo ou com os “princípios capitalistas”. O planejar e o agir com base no princípio de economia também não se limita a ser uma característica do “agente econômico”, ainda menos do agente econômico da idade moderna euro-americana. “É uma máxima do comportamento racional, em geral.” (EUCKEN, 1998, p. 338)

Mas caberá a Mises a transformação radical do *homo oeconomicus* em *homo agens*, conferindo ao comportamento do agente econômico um nível de generalização ainda maior. Para Mises, os economistas clássicos não lidaram com homens reais, mas com um tipo ideal, um ser fictício e hipotético, pois não perceberam que o homem real não é exclusivamente motivado pelo desejo de lucro e que a distinção entre comportamento econômico e não-econômico na ação humana é insustentável. Assim, em vez de limitar a ação do agente econômico ao “homúnculo” da economia clássica, Mises afirmará que toda ação do agente homem é uma ação econômica. Sendo a ação sempre “motivada pelo desejo de suprimir um determinado desconforto”, então, diz Mises, seria:

O conselho de um médico, o ensinamento de um professor, o recital de um artista e outros muitos serviços pessoais são objeto de estudo econômico tanto quanto o desenho de um arquiteto para construir um edifício, a fórmula de um cientista usada na produção de um composto químico ou a contribuição de um autor para a publicação de um livro. (MISES, 2010, pp. 287, 288)

Porém, a contribuição fundamental de Mises para a generalização da ação econômica para todo comportamento humano está no fato dele ter assimilado ação e especulação: todo agente humano se defronta sempre com incertezas sobre as quais é levado a ajustar suas ações, o que faz dele um especulador, logo: “Toda ação é uma especulação.” (*Idem*, p. 147) Contudo, a natureza especuladora de toda ação humana ganha intensidade no modelo da empresa: se o “especulador individual age com o propósito de diminuir ao máximo possível o seu desconforto” (*Idem*, p. 307), então, diz Mises, “Numa economia real, todo ator é sempre um empresário e um especulador” (*Idem*, p. 309): “O empresário, como todo agente homem, é sempre um especulador. Lida com situações futuras e incertas. Seu sucesso ou fracasso dependem da acuidade com que antecipa a ocorrência de eventos incertos. Se falhar no seu julgamento do que deverá ocorrer, está condenado ao fracasso.” (*Idem*, p. 350)

Daí a razão de os neoliberais buscarem sobrepor o modelo da empresa capitalista a toda sociedade: uma vez que não há comportamento humano que não seja um comportamento econômico, logo, toda a sociedade se assemelhará a uma grande empresa, e os indivíduos a empresários. O modelo da empresa será, portanto, utilizado para regular todas as relações sociais. A esse modelo o neoliberalismo americano dará um desenvolvimento importante com a teoria do capital humano. *Grosso modo*, o raciocínio é o seguinte: se cada indivíduo é empresário nessa enorme empresa chamada sociedade, então, cada um dos seus gestos deverá ser visto como investimento em capital. “Escolaridade, um curso de computação, despesas com cuidados médicos, aulas sobre as virtudes da pontualidade e da honestidade, são também um capital na medida em que melhora a saúde, aumenta os ganhos ou agrega conhecimento à apreciação pessoal [...]. Contudo, não é capital físico ou financeiro, mas humano, porque não é possível separar uma pessoa dos seus conhecimentos, habilidades, saúde ou valores” (BECKER, 1993, p. 16).

Foi essa ideia de um comportamento econômico empresarial generalizado, e de um ininterrupto investimento de capital sobre si mesmo, o que permitiu ao neoliberalismo tornar o cálculo econômico uma panaceia e fazer dele a bússola exclusiva de toda ação humana: o cálculo econômico foi promovido à forma de pensar por excelência. Von Mises (2010, p. 283) chegou a dizer que a civilização é tão inseparável do cálculo econômico que “Pereceria se tivesse que renunciar a essa preciosa ferramenta intelectual da ação”. Gary Becker (1996) chegou a propor uma “tabela contábil das preferências” para estudar o comportamento humano de maneira mais exata. Ao fim, tem-se a imagem da sociedade como uma grande empresa onde cada membro é o empresário-acionista a procura de novos investimentos para aumentar seu capital humano. O agente humano do neoliberalismo é como a personagem de Kafka: criaturas arrancadas de uma existência plenamente humana para se tornarem realizações de cálculos econômicos, tal como o porteiro da lei da novela kafkiana.

Em todo caso, um dos méritos da análise sobre a dimensão ontológica do neoliberalismo é que ela permite mensurar seus efeitos sobre a subjetividade dos indivíduos. Ao reduzir todo pensamento e todas as formas do pensar ao cálculo econômico, o neoliberalismo fez a razão e o pensamento assumirem um valor unicamente operacional. Com isso, os conceitos, que desde os gregos sempre foram ferramentas para a criação, tornam-se mecanismos otimizados, engrenagens

racionalizadoras do trabalho intelectual. Ao assimilar o próprio pensamento aos níveis dos processos da economia de mercado, o neoliberalismo subtrai do pensamento sua capacidade de compreensão dos objetivos, tornando-o apenas um meio para alcançar objetivos que se tornarão obscuros e que escaparão à compreensão do sujeito. Quanto mais o pensamento se automatiza, mais é instrumentalizado pelo cálculo econômico e mais é esvaziado dos afetos, das emoções, das paixões. Esse processo, que foi descrito por Horkheimer (2015) como “eclipse da razão”, o neoliberalismo o promoveu à enésima potência.

As maneiras de ser da resistência

Entre as preciosas lições de Michel Foucault, encontra-se a que nos ensina a desconfiar do discurso que deixa de fora da sua crítica o exercício do poder. Não porque o poder seja o mal a ser combatido, mas porque as relações de poder atravessam e circulam pelos corpos dos indivíduos. O poder transita pelo discurso, pelo desejo, pelo comportamento, pelos gestos que não são mais do que seus efeitos (FOUCAULT, 2001, p. 228).

Anatomopoder altera a materialidade dos corpos em seus mínimos detalhes, atribuindo-lhe ritmos, capacidades, habilidades. *Biopoder* regula as forças vitais de um conjunto vivo, uma população, para majorar suas funções e otimizar seus processos. *Poder pastoral* instaura um processo de subjetivação no qual o indivíduo se constituirá como sujeito da verdade de si mesmo. *Poder governamental* estrutura o campo de ação e de possibilidades dos indivíduos.

Por ter ignorado esses amplos e complexos jogos de poder é que se viu, no Ocidente, filosofias da liberdade darem lugar a grandes formas de dominação: de Rousseau, passando por Hegel e Marx, até Nietzsche, encontram-se filosofias que se autoproclamaram em “oposição essencial ao poder e a seu exercício ilimitado mas que, no entanto, o destino do seu pensamento fez com que, quanto mais ouvidas, mais o poder, mais as instituições foram penetradas por seu pensamento, mais elas serviram para autorizar formas excessivas de poder” (FOUCAULT, 2001, p. 539). Quando convocada para a luta política, a filosofia não percebeu que, embora se declarando pensar contra o poder, pensou com ele; embora dizendo-lhe não, ocupou seu lugar e constituiu a si mesma como “a lei da lei”, como *arché*: o fundamento capaz de conferir *poder* ao poder.

Aqui está uma das razões de Foucault ter se recusado a dar às suas pesquisas o estatuto de um trabalho teórico. Não se trata, diz Foucault (1999, pp. 18-19), de “dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobrepor um tipo de coroamento teórico que as unificaria”. Pelo contrário, Foucault assume a posição do “positivista feliz” (1996, p. 70), do “empirista cego” (2001, p. 404) e do “teórico negativo” (2012, p. 75), e insiste em distinguir claramente sua *démarche* da maneira pela qual a filosofia tem tradicionalmente colocado a questão do poder. Em vez de partir da aceitação tácita dos fundamentos, dos instrumentos e das justificativas dados previamente pela teoria que limitam a afirmação de um discurso crítico, seria partir, invertendo a *démarche* da filosofia política, do enfrentamento sistemático, voluntário, prático e teórico contra o poder (FOUCAULT, 2012, p. 75-76).

Portanto, não são as representações teóricas do poder que servirão de ponto de partida de uma análise, mas o movimento real e empírico para dele se separar, uma atitude teórico-prática que Foucault chamou, deliberadamente, pelo termo *anarqueologia*, procurando amalgamar seu próprio método arqueológico com a atitude anárquica em face do poder. Como se o momento de oposição ao poder, a tomada de decisão da sua não aceitabilidade, permitisse uma análise crítica acerca do sujeito e do conhecimento. Como se sem esse salto inicial para fora das verdades do poder, dos seus princípios e fundamentos, da sua arque, não fosse possível desvincular o sujeito das suas objetivações e representações, da preponderância das estruturas árquicas do pensamento verdadeiro.

A anarqueologia é uma atitude anárquica que arranca o sujeito do solo teórico e dos fundamentos por meio de um agir resolutivo, que produz, por efeito de retorno, uma transmutação concreta do sujeito. Nesse gesto, como sublinhou Schürmann (2013, p. 341), “o pensamento – que é o agir em sentido amplo do termo – aparece flanqueado do agir em sentido estreito como sua condição e sua consequência”. Para Schürmann (2013, p. 344), existe, na inversão da relação entre pensar e agir, um tipo de *imperativo prático*, a partir do qual “um modo de pensar se torna sempre dependente de uma maneira de agir”. É como se, para compreender a pobreza, fosse preciso ser pobre, recusar as imagens que a riqueza fez dela. Compreender o desprendimento requer ser desprendido, recusar os valores que prendem e aprisionam. Do mesmo modo, para compreender o poder é preciso colocar-se do lado da resistência, recusar as representações que o poder faz dele mesmo.

Inspirado em Foucault, Schürmann estabeleceu o comportamento, e o tipo de injunção que ele mantém com o pensamento, como prioridade metódica. “Modificação prática da existência, primeiro, inteligência ‘filosófica’ depois. Apropriação das possibilidades existenciais, primeiro, ontologia existencial depois” (SCHÜRMAN, 2013, p. 345). É sempre questão de comportamento, diz Schürmann, de um “ou isso ou aquilo” e da sua decisão essencial, que sempre precede, como condição de possibilidade, todas as decisões racionais.

Foucault perseguiu e descreveu com obstinação e admiração a irredutibilidade desses gestos inexplicáveis, que arrancam o indivíduo de si mesmo. Ele os encontrou na vivacidade mortífera da loucura; no ilegalismo popular da plebe sediciosa; no parricídio de Pierre Rivière; no suicídio de Herculine Barbin; na série quase infinita de anormais inscritos sob o signo do onanismo, da histeria, da possessão, da feitiçaria, do monstro moral e político. Mas também entre os prisioneiros escrutinados; os ascetas empedernidos dos primeiros séculos; entre os infames dos arquivos da Bastilha e das *lettres de cachet*; na espiritualidade revolucionária etc.

O que Foucault viu em todas essas figuras sombrias? Certamente, na opacidade de suas existências, percebeu o ponto luminoso do exercício do poder. Mas encontrou também algo de mais precioso: uma “intensidade que as atravessa”, uma impressão que abala todas as fibras, os “excessos”; uma “mistura de obstinação sombria e perfídia”, de “derrota e fúria”; “existências-relâmpagos”, “poemas-vidas”. Foucault buscou mostrar que, embora houvesse, nessas figuras, “em suas desgraças, em suas paixões, em seus amores e ódios, alguma coisa de cinza e de comum” que as destinava “a passar sem deixar rastro”, elas também foram “atravessadas por um certo ardor, animadas por uma violência, uma energia, um excesso na malvadeza, na vilania, na baixeza, na obstinação ou no azar que lhes dava [...] uma espécie de grandeza assustadora ou digna de pena. [...] espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas são e difíceis de discernir” (FOUCAULT, 2001, p. 240). Do que provém essa energia arrebatadora do sujeito que atravessa existências tão ínfimas? Do seu encontro com o poder:

[...] Sem esse choque, nenhuma palavra estaria lá para nos lembrar do seu trajeto fugidivo. O poder que espiava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, às suas queixas e aos seus tumultos, e que as marcou com suas garras, foi ele

que suscitou essas poucas palavras que nos restaram; que se tenha querido se dirigir a ele para denunciar, queixar-se, solicitar, suplicar; ou que ele tenha querido intervir e que tenha, em poucas palavras, julgado e decidido. Todas essas vidas que estavam destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem jamais terem sido ditas, só puderam deixar seus traços – breves, incisivos, frequentemente enigmáticos – no ponto do seu contato instantâneo com o poder. (FOUCAULT, 2001d, p. 240-241).

Como se o encontro com o poder fosse também o momento fulgurante e o instante mais vívido da existência dos indivíduos. Com efeito, é ali que reside, segundo Foucault, o “ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia; é lá onde elas se chocam contra o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar às suas armadilhas” (FOUCAULT, 2001d, p. 241). Foi o que levou Deleuze (1988, p. 99) a reconhecer a culminância de certo vitalismo no pensamento foucaultiano: a vida, em toda sua intensidade, energia, vigor e vivacidade, estaria nessa capacidade de resistir ao poder. Assim como o elã vital de Bergson (2005, p. 107) procede da resistência que a vida experimenta contra a matéria e da força explosiva que ela carrega em si, para Foucault, é na resistência ao poder que se encontra o pouco de ruído e de brilho que a vida mais supérflua é ainda capaz de provocar.

“Varsóvia terá sempre seu gueto sublevado e seus esgotos povoados de insurgentes” (FOUCAULT, 2001, p. 791). Inversão de Hannah Arendt (1998) para quem o ápice do terror do Estado, sua intensidade totalitária, produz a superfluidade do indivíduo. Mas, como mostra Elsa Dorlin no seu trabalho vibrante, os insurretos do Gueto de Varsóvia foram ainda capazes de lutar, senão por suas vidas, ao menos por uma forma digna de morrer. Em vez de se deixarem asfixiar nas câmaras de gás ou permitirem ser executados nos campos de extermínio, escolheram morrer com armas em punho, combatendo. “Poder-se-ia falar de uma *thanatoética*, oposta à biopolítica nazi, [...] um conjunto de práticas que investem a morte como instância restauradora dos valores da vida. [...] Em um jornal clandestino, difundido em abril de 1943, em Varsóvia, pode-se ler: ‘Os judeus combatem. Não por sua vida, pois sua guerra contra os alemães é sem esperança; sua guerra é pelo valor da vida. Não no sentido de salvarem a si mesmos da morte, mas na própria maneira de morrer – morrer como homens e não como vermes.’” (DORLIN, 2017, p. 69)

Inversão também de Camus (1999), que viu na sublevação uma tomada de consciência. Para Foucault (2001d, p. 241), trata-se de um gesto sem explicação, um tipo de “dilaceramento que interrompe o fio da história e suas longas cadeias de razões”, que, escapando às revoluções e sua história “racional e controlável”, habita o “enigma das insurreições”. Foi esse inominável que Foucault (2001, p. 701) assistiu no desenrolar da revolução iraniana: “[...] paradoxo [...]: a população se opõe a um dos regimes mais militarizados do mundo e a mais temível polícia. E isso de mãos nuas, sem recorrer à luta armada e com uma obstinação e coragem que imobilizam o exército nas ruas: pouco a pouco ele se paralisa e hesita disparar”.

Sem explicação e sem porquê, tudo o que se sabe é que as insurreições são “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder” (FOUCAULT, 1993, p. 91). Em meio a mecanismos de poder infinitos, as resistências são intermináveis. Em uma entrevista surpreendente, concedida em 1978, a Farès Sassine, Foucault (2013) sublinhou a dimensão que torna o poder o campo de imanência das insurreições: trata-se do fato de que, nas sociedades modernas, com seus “aparelhos de Estados, mas também com toda uma série de técnicas para governar as pessoas, com a proliferação dos mecanismos de poder que produzem sua estabilização, sua multiplicação, seu refinamento, encontra-se sempre a tendência de se governar abusivamente. Existe algo nessas sociedades como uma lei de excesso que é interior ao desenvolvimento do poder”.

Mas se é verdade que as sociedades modernas sonham com um poder inescapável, também a luta contra ele ocorre por uma multiplicidade interminável de pontos de resistência pulverizados, móveis e transitórios, que não têm um lugar fixo nem adquirem as formas da grande recusa ou da ruptura radical, mas se disseminam “com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento” (FOUCAULT, 1993, p. 92). Não é questão, portanto, de um face a face entre poder e resistência, e da consequente exclusão de um deles; tampouco trata-se de uma resistência pacífica e não violenta. É algo bem mais complexo, em que, diz Foucault, a resistência figura como condição de existência do poder, mas também,

e simultaneamente, aquilo que se opõe ao seu exercício. De modo que “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem ser separadas [...]: no coração da relação de poder, provocando-o sem cessar, existe a renitência do querer e a intransitividade da liberdade” (FOUCAULT, 2001, p. 1.057).

E, se acontece de os poderes não serem “absolutamente absolutos”, não é devido às virtudes da democracia, mas a essa posicionalidade recíproca irreduzível. Deve-se ao fato de que “existe, posterior a todas as aceitações e coerções, além das ameaças, das violências e das persuasões, a possibilidade desse momento em que a vida não mais se negocia, em que os poderes nada mais podem, em que, diante dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se sublevam” (FOUCAULT, 2001e, p. 791). Daí a necessidade de se espreitar por trás da política para apreender nela esse “movimento irreduzível”, “profundamente ameaçador para qualquer despotismo” e que se manifesta como “aquilo que deve incondicionalmente limitá-la”, isto é, a decisão que consiste em dizer: “‘não obedeco mais’, e que joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco da sua vida” (FOUCAULT, 2001e, p. 793-794).

Foucault percebeu nessa decisão uma “dramaturgia do vivido revolucionário”:

Decidir que se vai morrer quando se faz a revolução não quer dizer simplesmente colocar-se frente a uma metralhadora e esperar que ela dispare. Decidir que se vai morrer, ou que se prefere morrer a continuar, assume certo número de formas. Pode assumir a forma da luta armada ou da guerrilha, do atentado individual, do movimento de massa, de uma manifestação religiosa, da marcha fúnebre etc. Então, se o senhor quiser, é o que eu chamaria de dramaturgia do vivido revolucionário, e é indispensável a se estudar. Ela é absolutamente a expressão dessa espécie de decisão que produz a ruptura das continuidades históricas e que é coração da revolução. (FOUCAULT, 2013).

Uma thanatoética, como dirá Dorlin, que desenha uma espécie de heroísmo negativo, mas que “revela a vontade ardente que um ‘nós’ sobreviva ao horror e à aniquilação, bem como à indiferença obscena do mundo.” (DORLIN, 2017, p. 69) Conhece-se a importância que o tema da dramaturgia revolucionária vai adquirir no final da vida de Foucault. Na abertura do curso de 1983, ele será retomado, com a reflexão kantiana sobre a Revolução Francesa, para deslocar a análise do “drama da Revolução” ao “entusiasmo revolucionário”. A partir disso,

foi possível mostrar que “o importante na Revolução não é, portanto, a própria Revolução, [...] mas o que se passa na cabeça dos que não fazem a Revolução ou que não são, em todo caso, seus atores principais. [...] O significativo é o entusiasmo pela Revolução”. (FOUCAULT, 2008, p. 19).

É o entusiasmo dos espectadores e coadjuvantes o relevante nas revoluções. Ele se manifesta não nos grandes atos revolucionários fundadores e solenes, mas no ímpeto e na energia da vida revolucionária, isto é, nessas diversas maneiras de viver a revolução que constituirão a sua dramaturgia e que não se confundem simplesmente com uma *mise-en-scène*, mas adquirem o valor de uma *alèthurgie*, de um “ato pelo qual o sujeito [...] se manifesta, [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros [...], se constitui e é constituído pelos outros”, como alguém que faz da própria vida o palco visível de uma revolução (FOUCAULT, 2009, p. 4).

O importante na an-arqueologia é que resulta da sua prática uma potencialização ética do sujeito. Se é verdade que dizer não ao poder envolve frequentemente esse gesto dramático profundamente transformador da subjetividade, então, a atitude anarquológica produzirá sobre o indivíduo, como efeito de retorno, uma intensificação ética.

Algumas considerações finais

Durante muito tempo no Ocidente a liberdade foi percebida como o *télos* da política. Foi a inspiração da Revolução Francesa instilada pelo começo memorável de *O contrato social*: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.” (ROUSSEAU, 1996, p. 9) “A questão de Jean-Jacques Rousseau”, isto é, “o caminho da liberdade” (CASSIRER, 2003, p. 461), é a questão da política.

Contudo, o advento do neoliberalismo fez da economia de mercado o novo *locus* da liberdade. Somos livres graças a essa liberdade que temos de escolher onde, como e para quem trabalhar; somos livres porque na economia de mercado nenhum indivíduo está preso a nada, nem a ninguém, e porque tudo aquilo que os indivíduos vierem a fazer será medido de acordo com seus méritos e competências, jamais por considerações pessoais. Somos livres, enfim, porque na “[...] fria

racionalidade das relações capitalistas, o sistema valoriza de maneira automática cada indivíduo conforme os serviços que ele presta” (MISES, 2007, p. 32).

O mercado se tornou a matriz da verdadeira liberdade. Seria possível apontar nessa inversão, pelo menos, duas consequências importantes. A primeira é *objetiva*: se a economia de mercado é matriz da verdadeira liberdade, logo, as tradicionais incompatibilidades políticas da liberdade perdem sentido e se torna perfeitamente possível haver liberdade econômica sem liberdade política. Hayek afirmou que se o oposto da democracia é o governo autoritário, aquilo que se opõe ao liberalismo é o governo totalitário. De modo que, diz ele, “Nenhum dos dois sistemas exclui o oposto do outro: a democracia pode exercer poderes totalitários e um governo autoritário pode agir com base em princípios liberais.” (HAYEK, 1983, p. 111)

Foi imbuído dessa lógica que, no começo dos anos 1980, por ocasião de sua estada no Chile de Pinochet para ver de perto seu experimento neoliberal, Hayek respondeu o seguinte ao ser questionado pelo jornal chileno *El Mercurio* sobre a ditadura:

Uma ditadura pode ser um sistema necessário por um período de transição. É possível para um ditador governar em um meio liberal. Como também é possível para uma democracia governar na ausência total de liberalismo. Pessoalmente, eu *prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo*. Minha impressão – e isso é válido para toda América do Sul – é que no Chile, por exemplo, estamos testemunhando uma transição de um governo ditatorial para um governo liberal. Mas durante essa transição pode ser necessário o exercício de certos poderes ditatoriais (HAYEK, 1981, grifos meus).

Declaração extraordinária: é preferível uma ditadura que respeite o mercado do que uma democracia que interfira no mercado. Com isso, o neoliberalismo uniu o que toda a história política ocidental sempre separou (liberdade e ditadura) e produziu essa bizarra imagem de um regime híbrido que é ao mesmo tempo ditatorial na política e liberal na economia. Talvez poderíamos dizer, hoje, que essa declaração não teria sido apenas a expressão de uma preferência pessoal, mas sim um programa de governo, uma racionalidade política colocada em prática nos últimos 40 anos e que, em nossos dias, estaria em curso no Brasil e em países como EUA, Turquia, Hungria, Índia, Bolívia, Peru, Chile etc., cujo resultado seria a atual onda mundial de des-democratização. Segundo um estudo recém-divulgado no site Democracy Matrix (<https://www.democracymatrix.com>): existe

atualmente uma ascensão de “regimes híbridos”, combinando as características da democracia e da autocracia ou ditadura.

Depois das ondas democráticas que se espalharam pelo mundo, e que foram descritas pelo cientista político americano Samuel Huntington nos anos 1990, assiste-se agora a um movimento inverso, de refluxo das democracias. Essa ascensão de formas híbridas tem permitido a governos ditatoriais governarem em um contexto de Estado de Direito, de liberalismo, conferindo à preferência pessoal de Hayek uma sombria realidade. Em todo caso, essa bizarrice só foi possível pela inversão neoliberal: se o *locus* da liberdade é o mercado, o indivíduo poderá gozar da sua liberdade econômica mesmo em contexto de ditadura política.

A segunda consequência que gostaria de destacar nessa inversão neoliberal da tradição política possui uma dimensão *subjetiva*: se a economia de mercado é matriz da liberdade, então, para exercê-la, o sujeito deverá unicamente se ajustar às realidades do livre mercado. E a maneira como o neoliberalismo promove esse ajustamento é sobrepondo o princípio do cálculo econômico às emoções e paixões individuais. Uma sobreposição que fará o sujeito agir como uma espécie de “átomo de racionalidade”, respondendo automaticamente às leis e às flutuações do mercado. Será, portanto, um sujeito incapaz de qualquer experiência transformadora de si mesmo.

É um processo que produz a elisão da ética. Com isso, a liberdade, que Hannah Arendt (1997, p. 192) chamou de “*raison d’être* da política”, perde toda sua finalidade política, cultural e, portanto, humana, para se tornar a mera “posição de indivíduos autônomos autogovernados [...] esforçando-se para melhorarem suas vidas por meio das trocas de mercado.” (MIROWSKI, 2009, p. 437). Foi por essa razão que Foucault descreveu o agente do neoliberalismo como sujeito eminentemente governável: sendo incapaz de querer, sendo esvaziado de vontade, torna-se eminentemente sujeito ao governo. O sujeito do neoliberalismo não possui vontade, apenas interesses que operam na ordem da pura racionalidade do cálculo econômico. Logo, suas ações não resultam de uma decisão voluntária, mas do cálculo realizado a partir de uma realidade previamente estruturada pelo ambiente do mercado. Assim, confrontado com essa realidade, o sujeito neoliberal a aceita, conforma-se, ajusta-se. Ser razoável no neoliberalismo é se ajustar à realidade. Então, incapaz de nada querer fora da realidade do mercado, o sujeito neoliberal aceitará tudo, tornando-se altamente governável.

Foi esse modo de ser, de um sujeito em alto grau governável, o que constituiu a condição ontológica para o desenvolvimento do neoliberalismo nas sociedades contemporâneas. Contra ele penso ser possível contrapor a atitude an-arqueológica da não aceitação de todo poder. Contra uma racionalidade que faz o indivíduo tudo aceitar, talvez se possa opor uma atitude ética que torna inaceitável todo e qualquer poder. E a análise foucaultiana nos mostra que, especialmente contra o neoliberalismo, não pode haver resistência possível sem uma intensificação ética do sujeito, sem esse tipo de relação de si consigo proposto pela an-arqueologia.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- ARON, Raymond. “La définition libérale de la liberté”. **European Journal of Sociology**, 2(2): 199-218, 1961.
- ARON, Raymond. **Essai sur les libertés**. Paris: Hachette, ([1965]1998).
- AVELINO, Nildo. “Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault”. **Rev. Bras. Ciências Sociais**, 25(74): 139-195, 2010.
- BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. São Paulo: Cortez, 1988.
- BECKER, Gary. **Human Capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- BECKER, Gary. **Accounting for Tastes**. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- CASSIRER, Ernst. “A questão de Jean-Jacques Rousseau”. In: QUIRINO, Célia G.; SADEK, Maria T. (Org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COLSON, Daniel. **Petit lexique philosophique de l’anarchisme. De Proudhon à Deleuze**. Paris: Librairie Générale Française, 2001.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DEMEULENAERE, Pierre. **Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme.** Paris: PUF, 2003.

DORLIN, Elsa. **Se défendre. Une philosophie de la violence.** Paris: La Découverte, 2017.

EUCKEN, Walter. **Os Fundamentos da Economia Política.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

FOUCAULT, Michel. **L'Archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]". **Bulletin de la Société française de philosophie**, 82(2): 35-63, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, v. 1: A vontade de saber.** 11. ed., trad. Maria Th. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II: 1976-1988.** Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983.** Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984.** Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980.** Paris: Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. Entretien inédit avec Michel Foucault (1979). **Rodéo**, n. 2, 2013. Disponível em: <http://fares-sassine.blogspot.com.br>. Acesso em: nov. 2015.

GANE, Nicholas. "In and out of neoliberalism: Reconsidering the sociology of Raymond Aron". **Journal of Classical Sociology**, (16) 3, pp. 1-19, 2016.

GAUCHET, Marcel; ROUDINESCO, Elisabeth. (2015), "La pensée de 68 est-elle épuisée?". **Le Monde**, 28/07/2015. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/09/02/la-pensee-de-68-est-elle-epuisee_4702049_3232.html#38dUTKWICKbmZ1Mz.99. Consultado em: maio 2021.

GROS, Frédéric; LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna. "Introduction". **Raisons Politiques**, n. 52, pp. 5-11, 2013.

HAYEK, Friedrich von. "Interview with Friedrich von Hayek. **El Mercurio**, 12/04/1981. Disponível em: <https://puntodevistaeconomico.com/2016/12/21/>

extracts-from-an-interview-with-friedrich-von-hayek-el-mercurio-chile-1981. Consultado em: Ago. 2020.

HAYEK, Friedrich von. **Os fundamentos da liberdade**. São Paulo: Visão, 1983.

HOLLIN, Greg. “To obey and to tell” (Book review). **History of the Human Sciences**, 29(1): 123-127, 2016.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Unesp, 2015.

LORENZINI, Daniele. “Anarcheology and the Emergence of the Alethurgic Subject in Foucault’s *On the Government of the Living*”. **Foucault Studies**, III(1): 53-7, 2020.

MIROWSKI, Philip. “Postface”. In: MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (Ed.). **The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

MISES, Ludwig von. **Bureaucracy**. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

MISES, Ludwig von. **Ação humana. Um tratado de economia**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

PARETO, Vilfredo. **Manual de Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ROSANVALLON, Pierre. ([1979]1989), **Le libéralisme économique. Histoire de l’idée de marché**. Paris: Éditions du Seuil.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social. Princípios do direito político**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SAWYER, Stephen; STEINMETZ-JENKINS, Daniel. “Introduction”. In: _____. **Foucault, Neoliberalism, and Beyond**. Londres: Rowman & Littlefield, 2019.

SCHÜRMAN, Reiner. **Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir**. Bienna/Paris: Diaphanes, 2013.

SENEILLART, Michel. “Situations du Cours”. In: FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980**. Paris: Gallimard/Seuil, 2012.

VACCARO, Salvo. “Foucault e l’anarchismo”. **Rivista anarchica**, 25(219), pp.20-30, 1995.