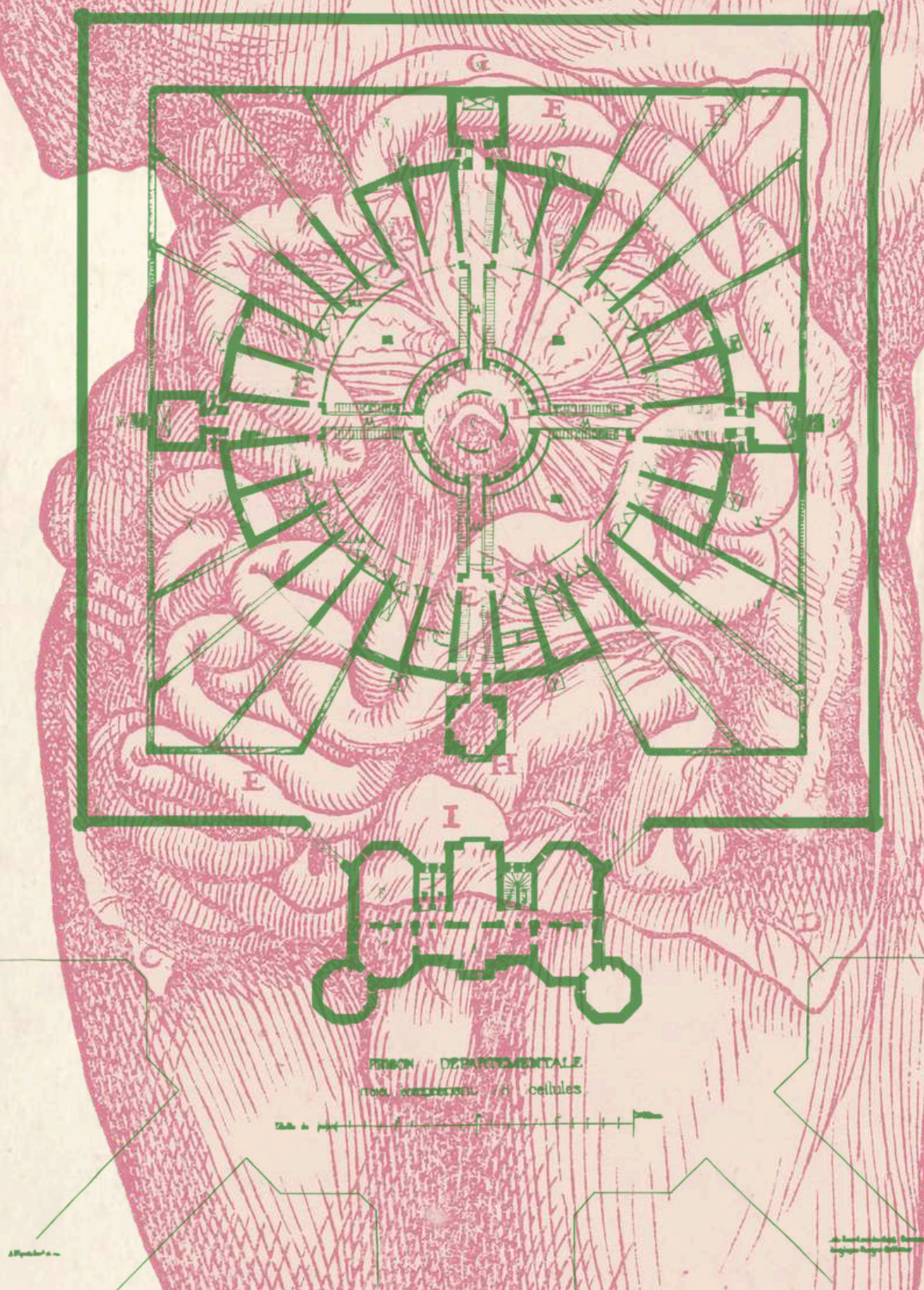




Ilustrações de Andreas Vesalius (*De humani corporis fabrica*, 1543) e Abel Blouet (*Atlas de plans de prisons cellulaires*, 1841). Obras em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

FOUCAULT E A ONTOLOGIA POLÍTICA DO NEOLIBERALISMO

*FOUCAULT AND THE POLITICAL ONTOLOGY OF NEOLIBERALISM**FOUCAULT Y LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DEL NEOLIBERALISMO*Nildo Avelino  Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, SP,
Brasil

Submetido em: 17/04/2026
Aceito em: 27/07/2026
Publicado em: 30/09/2026

Como citar: AVELINO, Nildo. Foucault e a ontologia política do neoliberalismo. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. e65787, jul./dez. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i2.65787](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i2.65787)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Nildo Avelino é doutor em Ciências Sociais (Política), Prof. no Dep. de Ciências da EFLCH/Unifesp, autor de “Foucault, Proudhon, Malatesta: anarquismo e governamentalidade” (Appris, 2024).

Contribuição (CRediT)

N.A.: Conceituação; Análise formal; Investigação; Escrita (original).

Resumo

O artigo busca destacar a força e a originalidade de uma ontologia política do neoliberalismo proposta nas análises de Michel Foucault, cujo propósito é demonstrar como a governamentalidade neoliberal consiste em governar os indivíduos pela verdade sob a forma da subjetividade. Para isso, propõe, inicialmente, articular a análise de Foucault com a descrição, de Giorgio Agamben, de um dispositivo ontológico com a função, na história do Ocidente, de perenizar o comando sobre o indivíduo, introduzindo-o no seu próprio processo de subjetivação. Argumenta, em seguida, que foi por meio desse dispositivo que o neoliberalismo constituiu o sujeito da sua prática política, cuja racionalidade busca separar agência e inteligência, provocando, em grande medida, o colapso do comportamento ético. O artigo finaliza propondo tomar a anarqueologia descrita por Foucault como tecnologia de si capaz de resistir às injunções subjetivas do neoliberalismo.

Palavras-chave

Michel Foucault; neoliberalismo; ontologia política; ética.

Abstract

The article seeks to highlight the strength and originality of a political ontology of neoliberalism proposed in Michel Foucault's analyses, whose purpose is to demonstrate how neoliberal governmentality consists of governing individuals through truth in the form of subjectivity. To this end, it initially proposes to articulate Foucault's analysis with Giorgio Agamben's description of an ontological apparatus whose function, in Western history, is to perpetuate the command over the individual by introducing them into their own process of subjectivation. It then argues that it was through this apparatus that neoliberalism constituted the subject of its political practice, whose rationality seeks to separate agency from intelligence, largely causing the collapse of ethical behavior. The article concludes by proposing to take the anarchaeology described by Foucault as a technology of the self capable of resisting the subjective injunctions of neoliberalism.

Keywords

Michel Foucault; neoliberalism; political ontology; ethics.

Resumen

El artículo busca destacar la fuerza y la originalidad de una ontología política del neoliberalismo propuesta en los análisis de Michel Foucault, cuya finalidad es demostrar cómo la gubernamentalidad neoliberal consiste en gobernar a los individuos por la verdad bajo la forma de la subjetividad. Para ello, propone, inicialmente, articular el análisis de Foucault con la descripción, de Giorgio Agamben, de un dispositivo ontológico cuya función, en la historia de Occidente, es la de perennizar el comando sobre el individuo, introduciéndolo en su propio proceso de subjetivación. Argumenta, a continuación, que fue por medio de este dispositivo que el neoliberalismo constituyó al sujeto de su práctica política, cuya racionalidad busca separar agencia e inteligencia, provocando, en gran medida, el colapso del comportamiento ético. El artículo finaliza proponiendo tomar la anarqueología descrita por Foucault como tecnología de sí capaz de resistir a las órdenes subjetivas del neoliberalismo.

Palabras clave

Michel Foucault; neoliberalismo; ontología política; ética.

Introdução

Uma das mais importantes contribuições de Michel Foucault, talvez seu maior legado para nossa atualidade, foi ter abordado o neoliberalismo a partir de uma ontologia histórica de nós mesmos. Em vez de denunciar a maldade ou elogiar a suavidade da sua política, Foucault questionou as condições de possibilidade da sua existência. Não se trata de saber o que ele é, mas o que o tornou possível e como veio a ser. É um tipo de análise com fortes implicações ontológicas e que, por sua vez, provoca profundos efeitos epistemológicos: a análise não parte do neoliberalismo como algo previamente dado cujo sentido seria apenas acessível pela teoria; pelo contrário, é preciso admitir na análise que, assim como a loucura e a sexualidade, o neoliberalismo não existe e, a partir do postulado da sua não existência, descrever a maneira como se deu sua emergência no interior de uma historicidade rigorosa, buscando perceber, nesse movimento, quais foram as práticas de poder e de saber que o tornaram possível e que constituíram os objetos e os sujeitos da sua política. Foi o que Foucault chamou de "empirismo cego"¹ e "positivismo feliz":² trata-se de suspender todas as certezas, deixar de lado todas as noções primeiras e previamente dadas pela teoria, para se ocupar de um conjunto de práticas concretas e empíricas de poder-saber, com o objetivo de compreender como veio a se constituir isso que se nomeou neoliberalismo. A ontologia histórica questiona não o ser do neoliberalismo, mas seu *vir-a-ser*, seu devir histórico; não se ocupa da sua natureza, da sua essência, mas da sua existência e, portanto, das condições de possibilidade que a tornaram possível. O que, a meu ver, torna valioso esse "método" de análise é o fato de ele conferir força ao poder da crítica.

Como pontuou Peck,³ a maior dificuldade de se pensar sobre paradigmas dominantes tais como o neoliberalismo é que frequentemente ocorre de se pensar *com eles*, mesmo quando se imagina pensar *contra eles*. Isso se deve ao fato de a sua dominação não se limitar à política e à economia, mas atingir também a epistemologia, criando as categorias lógicas que emprestam ao pensamento uma forma subordinada do pensar que desarma a crítica e produz o que Bourdieu⁴ chamou de *conformismo lógico*. Daí a importância da inversão foucaultiana: a crítica só se tornará possível pela suspensão dos conceitos universais previamente dados pela teoria e que condicionam o pensamento. Esse é o sentido de Foucault⁵ ter reivindicado para si mesmo a posição de "teórico negativo": é preciso partir de uma negatividade teórica como condição para alcançar a positividade da crítica. Essa inversão, que deriva não de uma teoria ou tese, mas de uma *atitude* e *decisão*, que Foucault chamou de "anarqueologia", comporta um duplo efeito: de um lado, sobre o sujeito do conhecimento, na medida em que, como indica Hay,⁶ não existe análise política ontologicamente neutra, a inversão teria o mérito de tornar o conhecimento uma potência do sujeito pensante. Se o ponto de partida é um nada teórico, o

¹ Foucault, *Pouvoir et savoir*, p. 404.

² Foucault, *A ordem do discurso*, p. 70.

³ Peck, *Constructions of Neoliberal Reason*, p. xi.

⁴ Bourdieu, *Razões práticas*, p. 93.

⁵ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 75.

⁶ Hay, *Political Ontology*, p. 78.

conhecimento sobre algo deverá resultar da capacidade de pensá-lo, ou seja, a teoria se torna uma criação do sujeito: é o próprio sujeito que, *recusando* uma teoria previamente dada, se arma de um saber que ele estabelece a partir da relação de si consigo, ou seja, um saber que remete não para um fundamento ou princípio, mas para um agir anarquológico cuja expressão inicial consiste em uma atitude de recusa, isto é, que remete para um agir sem fundamento, que Schürmann⁷, em um trabalho magistral, definiu como *princípio de anarquia*: proposição que toma o agir anárquico como condição do pensamento. Mas, de outro lado, a inversão comporta também um efeito sobre o objeto do conhecimento, na medida em que toda interpretação política é informada por pressupostos ontológicos (natureza, essência, substância, fundamento, origem) descritos pelos paradigmas dominantes, a ontologia histórica foucaultiana, a partir de um saber ético-político, é capaz de renovar inteiramente nossa percepção do problema.

Com isso, foi possível perceber um liberalismo *sem liberdade*, mas que tampouco continha o germe da dominação totalitária. Atendo-se à sua estrita materialidade histórica, Foucault mostrou como o liberalismo foi capaz de indexar a racionalidade da economia nas práticas governamentais, tornando o governo não apenas distinto, mas indispensável para o exercício da soberania estatal: o Estado, que na sua versão absolutista governava apenas totalidades (territórios, cidades, populações, ordens sociais, grupos de *status* etc.), foi governamentalizado pela racionalidade econômica do liberalismo, passando a exigir que sua política atingisse o próprio comportamento individual para a constituição de um sujeito adaptado à lógica do mercado. A subjetividade se torna o *lócus* da política.

A análise de Foucault inaugurou uma maneira completamente nova e fecunda de abordagem do liberalismo e do neoliberalismo. Por meio dela, formou-se um amplo e produtivo campo discursivo sobre o tema,⁸ que se consolidou como uma das análises mais influentes na agenda de pesquisas sobre o neoliberalismo.⁹ Mais particularmente, a abordagem foucaultiana foi responsável por introduzir a importância dos aspectos ontológicos na análise das ideias e práticas neoliberais, destacando os efeitos políticos das suas racionalidades:

Em um dos polos desse debate [sobre o neoliberalismo] encontra-se a tese da causalidade ideacional [*ideational causation*], segundo a qual as transformações neoliberais dos Estados e das economias são entendidas como reflexo das doutrinas normativas dos teóricos neoliberais e como sendo impulsionadas pelas suas mobilizações políticas estratégicas.¹⁰

Além disso, de um modo mais amplo, a abordagem foucaultiana contribuiu também, de maneira significativa, para a recente virada ontológica (*ontological turn*) na Teoria Política, que Stephen White caracterizou como "uma crescente propensão em questionar cuidadosamente as 'entidades' previamente dadas por nossas formas típicas de perceber e agir no mundo moderno. Uma das entidades mais questionadas tem sido a nossa concepção do sujeito humano."¹¹ A virada ontológica,

⁷ Schürmann, *Le principe d'anarchie*.

⁸ Dardot; Laval, *La nouvelle raison du monde*; Brown, *Undoing the demos*; Lazzarato, *Neoliberalism in Action*; Lemke, *Foucault, governamentalidade e crítica*.

⁹ Birch, *A Research Agenda for Neoliberalism*; Cahill, *Introduction: Approaches to Neoliberalism*.

¹⁰ Cahill, *Introduction: Approaches to Neoliberalism*, p. xxviii. Para uma abordagem da virada ideacional no campo da Ciência Política, veja-se: Perissinotto; Stumm, *A virada ideacional*.

¹¹ White, *Sustaining affirmation*, p. 4.

como movimento de contestação de noções cristalizadas e previamente dadas, tem se contraposto ao *mainstream* da Ciência Política, isto é, o institucionalismo sob suas várias formas.¹²

O presente artigo se insere nessa perspectiva, na medida em que se propõe apresentar uma abordagem do neoliberalismo, na qual busca destacar como, ao longo da história, se deu a constituição de um dispositivo ontológico cuja função foi a de produzir um tipo humano adaptado às realidades da economia de mercado e seus efeitos destrutivos sobre a ética. *Grosso modo*, trata-se de apresentar, de um lado, o neoliberalismo como poder *constituente* que constitui não apenas os objetos, mas, sobretudo, os sujeitos da sua política; nesse sentido, o neoliberalismo pode ser tomado como pensamento coletivo,¹³ como razão,¹⁴ como afetos,¹⁵ que se inscrevem no senso comum para transformar as visões de mundo da sua política em forças reais no mundo. Mas, de outro lado, seria possível sugerir na anarqueologia uma potência *destituente* que destitui as formas sociais criadas pelo neoliberalismo, ao mesmo tempo em que promove uma potencialização ética do sujeito. Dizer não ao poder envolve, frequentemente, um gesto profundamente transformador da subjetividade; nesse sentido, a atitude anarqueológica produziria, como efeito de retorno sobre o indivíduo, uma intensificação da ética.

A hipótese aqui adotada é que, para fazer frente ao tipo de poder neoliberal, um poder cuja especificidade está em governar os indivíduos pela verdade sob a forma da subjetividade, cuja racionalidade exige uma elisão do comportamento ético, Foucault pensou a anarqueologia como uma atitude ética de não aceitação do poder. A partir dessa hipótese, seria plausível apresentar a anarqueologia, na reflexão de Foucault, como uma forma específica de resistência ao neoliberalismo. Uma abordagem nessa direção teria o mérito não apenas de se debruçar sobre um aspecto ainda pouco explorado da reflexão foucaultiana, a anarqueologia, mas também de propor uma articulação ainda não realizada, ao menos pelo que sabemos, desse tema com o neoliberalismo. As investigações foucaultianas sobre o neoliberalismo se dão, sobretudo, no âmbito da biopolítica, buscando investigar os dispositivos de segurança como técnicas do governo neoliberal. Desse modo, estudos sobre a anarqueologia poderiam conduzir a investigação no campo mais amplo de uma "ontologia do sujeito neoliberal", contribuindo para aprofundar e ampliar o debate nos estudos foucaultianos sobre o neoliberalismo.

O artigo está dividido em quatro partes: na primeira, aborda-se a ideia de dispositivo ontológico descrita por Agamben na última etapa do seu projeto *Homo Sacer*: descreve-se, inicialmente, a noção agambeniana e seus efeitos de intensificação sobre a obediência dos sujeitos, para argumentar, na segunda parte, que esse mesmo dispositivo ontológico se encontra indexado estrategicamente na política neoliberal. Em seguida, na terceira parte, propõe-se tomar o agir do sujeito neoliberal na expressão de Luciano Floridi: como um *agere sine intelligere*, na medida em que opera a separação entre agência e inteligência e promove o que Hannah Arendt chamou de ação morta para o mundo. Finalmente, na quarta e última parte, o artigo se pergunta como resistir a esse processo neoliberal de destruição

¹² Marchart, *Thinking Antagonism*; Perissinotto; Stumm, *A virada ideacional*.

¹³ Mirowski; Plehwe, *The road from Mont Pèlerin*.

¹⁴ Dardot; Laval, *La nouvelle raison du monde*; Peck, *Constructions of Neoliberal Reason*.

¹⁵ Anderson, *Neoliberal affects*.

da ética e propõe, não como resposta, mas a título de experimentação, buscar na "tecnologia de si" que Foucault chamou de anarqueologia, especialmente na atitude de recusa que ela implica, um modo, que se colocaria hoje, de resistir às injunções subjetivas do neoliberalismo, à sua investida na subjetividade.

1. Dispositivo ontológico

No final do seu projeto de estudos *Homo Sacer*, Giorgio Agamben se dedicou a descrever a ideia de um "dispositivo ontológico" com o propósito de pensar uma "arqueologia do comando". Afinal, o que é um comando? Como explicar as razões e o funcionamento dessa prática que consiste em comandar os homens? Para Agamben, essas questões jamais foram colocadas porque os estudiosos se preocuparam exclusivamente com o problema da obediência. Em todo caso, segundo Agamben, uma genealogia do "dispositivo ontológico" possibilitaria responder a essas questões relacionadas ao comando, na medida em que a ontologia define não apenas o espaço do agir, mas também o espaço do saber humano; ou seja, é na ontologia que se determina para o sujeito aquilo que é permitido fazer, aquilo que é permitido pensar e aquilo que é permitido dizer.¹⁶ Consequentemente, na ontologia encontra-se o lugar originário do comando: ao definir as maneiras de ser, ao determinar até certa medida a antropogênese dos indivíduos, a ontologia estabelece, com isso, as possibilidades do devir humano. Como o próprio nome indica, ontologia (*onto-logos*) é a articulação entre linguagem e ser, entre discurso e sujeito; porém, nessa articulação, o *logos*, o discurso da ontologia, pode assumir para o ser, para o sujeito, tanto a forma da linguagem indicativa, quanto da linguagem imperativa. E é nessa última modalidade, da linguagem imperativa, isto é, do discurso prescritivo ou performativo sobre o sujeito, que reside o lugar do comando.

Pouco antes de publicar *L'uso dei corpi*, Agamben pronunciou, em 2012, uma conferência na Fundação Siemens, em Munique. Nela, seguindo as pistas de Foucault, o filósofo italiano destacou que foi a partir do cristianismo que o discurso da ontologia se tornou cada vez mais imperativo; basta pensar no que diz o evangelho de João: no princípio, na origem era o Verbo, era o *Logos*; porém, esse *Logos* que se encontra no princípio possui a forma imperativa do *fiat lux*, do faça-se a Luz!¹⁷ Não por acaso, precisamente esse *fiat lux* foi considerado por Hobbes como ato discursivo fundador do seu Estado Leviatã: "Por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação."¹⁸

Em todo caso, a genealogia do dispositivo ontológico mostra que aquilo que se encontra na lógica do comando é essa operação de constituição do sujeito pelo discurso imperativo: o dispositivo captura o indivíduo no seu próprio processo de subjetivação, de modo que nessa operação o sujeito já estará pressuposto no discurso destinado a manifestá-lo.

¹⁶ Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 151.

¹⁷ Agamben, *Qu'est-ce que le commandement?*

¹⁸ Hobbes, *Leviatã*, p. 12.

Segundo a estrutura particular pressuponente da linguagem [...], na antropogênese o acontecimento da linguagem pré-supõe como (ainda) não linguístico e (ainda) não humano, aquilo que o precede. O dispositivo deve, portanto, capturar na forma da subjetivação o ser vivo, pressupondo-o como aquilo sobre o qual se diz, como aquilo que a linguagem, ao acontecer, pressupõe e dispensa.¹⁹

É nessa trama ontológica entre o ser e o dizer do discurso imperativo que se encontra o princípio do comando; o comando já está dado na força que o discurso imperativo exerce sobre o ser. O significativo na genealogia do dispositivo ontológico de Agamben é que ela nos mostra como a ontologia confere ao poder uma capacidade quase inesgotável de comandar: a ontologia relança indefinidamente, por meio do poder do discurso imperativo, um comando destinado a ser cumprido pelo sujeito. E com isso, o dispositivo ontológico pereniza o comando e o torna impessoal: o comando passa a funcionar indefinidamente, dispensando a pessoa de qualquer um para comandar.

Foi esse mecanismo que Foucault viu operar, pela primeira vez, na direção de consciência praticada no interior dos monastérios para o estabelecimento de um tipo de obediência que dispensava a própria presença de quem comanda: mesmo na ausência de alguém para comandar, o noviço já estava em uma condição de obediência.

[...] um estado de obediência de tal modo permanente e definitivo que subsiste mesmo quando não há ninguém a quem se tenha de obedecer e mesmo antes que alguém tenha formulado uma ordem. Deve-se estar em estado de obediência. Significa que a obediência não é uma maneira de reagir a uma ordem. A obediência não é uma resposta ao outro. A obediência é e deve ser uma maneira de ser, anterior a toda ordem, mais fundamental que toda situação de comando e, conseqüentemente, o estado de obediência antecipa, de alguma maneira, as relações com o outro. Antes mesmo que o outro esteja presente e lhes ordene, vocês já estão em estado de obediência.²⁰

Veremos com mais detalhe o funcionamento desse mecanismo ontológico inventado pelo cristianismo; por ora, diria apenas que, não obstante sua aparência arcaica e longa, ele não se perdeu na história, mas, como é próprio às tecnologias, se aprimorou, chegando a cobrir, segundo Foucault, "todo o sistema institucional, todo o sistema cultural, todo o sistema religioso e, por fim, todo o sistema social ao qual pertencemos."²¹ Essa tecnologia cristã para a produção da subjetividade assujeitada, que consiste em obedecer indefinidamente e na ausência de qualquer situação de comando, tornou-se "uma das formas primeiras de nossa obediência".²²

A esse propósito, Philip Pettit mostrou como Hobbes foi o primeiro a perceber o poder das palavras e a utilizá-lo para fins estritamente políticos, especialmente na sua exigência de uma "promessa de obediência". Hobbes é, segundo Pettit, "o inventor da ideia de que a linguagem é uma tecnologia transformadora que moldou nossa espécie, explicando nossas características tanto positivas quanto negativas."²³ Ou seja, é com Hobbes que aparece, pela primeira vez,

¹⁹ Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 172.

²⁰ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 265.

²¹ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 306.

²² Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 307.

²³ Pettit, *Made with words*, p. 2.

a ideia do exercício de um comando atuando no interior da própria linguagem, extraíndo disso a força primordial para promover o pacto de submissão do súdito ao soberano. Que ele tenha adicionado à força da palavra a ameaça da espada mostra simplesmente a novidade e a eficácia de um mecanismo apenas descoberto cujo poder sobre o sujeito se exerce do interior, pela força imaterial da palavra, mas também do exterior, pela força material do soberano. Contudo, como mostrou Esposito, essa ambiguidade hobbesiana será rapidamente ultrapassada por seu compatriota Locke:

Enquanto [na lógica hobbesiana] a relação que obriga cada súdito à obediência passa por um elemento externo – a vontade do soberano que o representa – no caso de Locke o comando, antes mesmo de vir imediatamente de cima, é introjetado na própria consciência do sujeito, transformado em objeto de sua própria persuasão interior. Essa situação pode, certamente, ser interpretada como um progresso no processo de subjetivação, mas também como exposição do sujeito, assim constituído, a um controle interno que culminará na sua objetivação.²⁴

Na mesma direção, Agamben vai mostrar, a partir da crítica de Schopenhauer, em que medida o imperativo categórico de Kant é devedor do mecanismo cristão de subjetivação. “Segundo Schopenhauer, o imperativo teológico, que tinha sentido somente em vista de uma punição ou de um prêmio e não podia ser separado destes, foi sub-repticiamente transferido por Kant para a filosofia, onde assumiu a forma contraditória de um ‘dever absoluto ou categórico’”.²⁵ Segundo Agamben, Kant encontrou no conceito de respeito o dispositivo necessário para fundar o dever moral do imperativo categórico: a ideia de dever se torna a ação realizada em respeito à lei, isto é, por obediência. Desse modo, diz Agamben:

A contração de ser e dever-ser tem a forma de um comando, é essencialmente e literalmente um “imperativo”. O dever-ser não é, nesse sentido, um conceito jurídico ou religioso que se alcança de fora do ser: ele implica e define uma ontologia, que se afirma progressivamente e se põe historicamente como a ontologia da modernidade.²⁶

Com isso, a “revolução copernicana” de Kant consistiu, sobretudo, na substituição de uma ontologia da substância ética por uma ontologia do comando; de modo que a liberdade do agente autônomo kantiano será a realização de uma ação dentro dos limites do dever. Esse mecanismo ontológico será, em seguida, descrito por Günther Anders e Hannah Arendt como o modo de ser do “nazista médio”, por exemplo, daquele que Anders chamou “o burocrata do extermínio”, Adolf Eichmann:

[...] o submisso cumprimento de ordens; o respeito consciencioso, e por isso sem consciência, com o qual prezava as instruções que lhe eram dadas pelo aparato; a obstinada aplicação com a qual elaborava, sem brechas, o horário dos trens; o zelo extremo com o qual “resolvia”, como se fosse uma irritante mancha de sujeira, aqueles que ainda não haviam sido “resolvidos” [...].²⁷

²⁴ Esposito, *Due: La macchina della teologia politica*, p. 126.

²⁵ Agamben, *Opus Dei*, p. 105.

²⁶ Agamben, *Opus Dei*, p. 136.

²⁷ Anders, *Nós, filhos de Eichmann*, s/p.

Arendt, por sua vez, destacou o estranho entendimento do imperativo categórico que Eichmann sustentou, em sua defesa, durante seu julgamento em Jerusalém: "Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove". Do que concluiu Arendt:

Grande parte do minucioso empenho na execução da Solução Final [...] pode ser atribuída à estranha noção, efetivamente muito comum na Alemanha, de que ser respeitador das leis significa não apenas obedecer às leis, mas agir como se fôssemos os legisladores da lei que obedecemos. Daí a convicção de que é preciso ir além do chamado do dever.²⁸

Meu argumento é que esse dispositivo ontológico desempenhou um papel importante na consolidação do neoliberalismo como pensamento coletivo e racionalidade comportamental, a partir do pós-II Guerra. É retomado, por exemplo, quando Hayek afirma ser preciso permitir ao indivíduo, dentro de certos limites que serão aqueles da economia de mercado, seguir suas próprias preferências.²⁹ Afirmação que será cuidadosamente desenvolvida por Becker e Murphy, quando propuseram incorporar na preferência dos indivíduos o gosto pela honestidade e por outras "virtudes" da economia de mercado, como um modo de eliminar a flexibilidade das escolhas individuais. "Visto que as pessoas não podem simplesmente 'escolher' os valores que desejam, é necessário que eles estejam incorporados em suas preferências para que funcionem."³⁰

2. A racionalidade neoliberal em ação

Para fazer frente às intervenções na economia de mercado por um monarca ainda orientado pelas ideias mercantilistas da época, alguns integrantes da escola fisiocrata, adeptos da recém-criada "filosofia econômica", tiveram a brilhante ideia, ainda no século XVIII, de afirmar a existência de um sujeito de interesses econômicos. O objetivo era transformar os interesses da economia política no interesse de todo indivíduo, para mostrar que não era possível ao indivíduo renunciar a esses interesses e estimular os indivíduos a quererem sempre os perseguir. Como mostraram Faccarello e Steiner, essa ideia ganhou, inicialmente, uma forte conotação religiosa: Boisguilbert, um dos primeiros a esboçá-la, dizia que para descobrir a ordem interna da atividade econômica, bastava considerar as motivações dos seus agentes, que nada mais são que a tradução da sua conduta egoísta na economia.

Boisguilbert [...] explica que uma paixão básica como a cupidez poderia ser neutralizada nos mercados com o auxílio de um mecanismo social específico: a livre concorrência. Ao confrontar a cupidez de cada indivíduo com a cupidez de todas as outras pessoas, a concorrência elimina os efeitos socialmente nocivos do egoísmo e torna possível uma sociedade ordenada, "harmônica", como se cada indivíduo fosse motivado pela caridade.³¹

²⁸ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 154.

²⁹ Hayek, *O caminho da servidão*, p. 77.

³⁰ Becker; Murphy, *Social economics*, p. 144.

³¹ Faccarello; Steiner, *Self-interest and French « Philosophie économique » 1695-1830*, s/p.

Essa ideia foi, em seguida, desenvolvida e consolidada por Quesnay, Say, Turgot e Smith – esse último lhe dará uma versão definitiva com sua teoria da “mão invisível”. Entretanto, o velho liberalismo fisiocrata, em razão da sua crença na naturalidade dos interesses e por acreditar que ninguém seria capaz de agir contra o próprio interesse, esteve muito mais preocupado com a criação das disciplinas corporais, que tornaram possível a inserção dos corpos no sistema fabril, do que com a produção de subjetividades. Em um contexto em que, como mostrou Foucault,³² a ilegalidade popular se dirigia maciçamente para os bens materiais, sob a forma do roubo e da pilhagem, era urgente disciplinar a delinquência para proteger os grandes armazéns e o desenvolvimento do comércio. Guillaume-François Le Trosne, discípulo de Quesnay, na conclusão de sua *Mémoire sur les vagabonds et les mendiants* afirmava, referindo-se a uma multidão de inimigos domésticos, que “O mal é urgente: jamais os vagabundos foram em tão grande quantidade, jamais mostraram tanta indolência nem tamanho excesso.”³³

Contudo, vieram as revoluções e os totalitarismos do século XX e mostraram que os indivíduos podem facilmente renunciar aos seus interesses individuais em nome de interesses coletivos tais como os de classe, de raça, da nação etc. E foi nesse momento que o “novo liberalismo”, recém-nascido das ruínas da II Guerra, começou uma ampla cruzada para transformar suas ideias em pensamento coletivo, por meio da produção da subjetividade. Isso é bastante visível já no discurso inaugural de Hayek para a Conferência de Mont Pèlerin, em 1947, considerada o ato de nascimento do neoliberalismo. Após afirmar a necessidade de um enorme trabalho intelectual para “depurar as teorias liberais clássicas”, Hayek afirma para a audiência da futura Mont Pèlerin Society que a tarefa exige mais do que simplesmente sustentar opiniões sólidas; nesse sentido, diz Hayek, o velho e tradicional liberal é de pouca utilidade para os propósitos da Conferência.

Precisamos de pessoas que já enfrentaram o argumento do inimigo, que tenham lutado contra ele e que, com muito esforço, chegaram a uma posição a partir da qual podem enfrentar de modo crítico as objeções contrárias, bem como justificar suas próprias opiniões. Esse tipo de pessoa é bem menos numeroso que os velhos liberais.³⁴

Aqui já se esboça o espírito que animará a máquina ontológica do neoliberalismo. Nesse mesmo ano de 1947, Mises, no seu livro *Caos planejado*, publicado pelo *think tank* Fundação para a Educação Econômica, dizia que “Hoje, após a I Guerra mundial, a verdadeira ameaça para o Ocidente não reside no poder militar da Rússia. [...] Não são os exércitos russos que ameaçam o Ocidente, mas, sim, as ideologias comunistas. Os russos [...] pretendem derrubar as democracias por dentro, não por fora.”³⁵ Mises considerava a ortodoxia marxista como o próprio fundamento do poder soviético e lamentava que essa ortodoxia jamais tivesse se deparado “com uma oposição resoluta” e que a crítica dos economistas jamais tivesse atingido “os formadores de opinião socialistas.” Na perspectiva de Mises, se “As massas aderem ao socialismo é simplesmente porque confiam na propaganda socialista dos intelectuais. São os intelectuais, e não a população, que formam a

³² Foucault, *Vigiar e punir*, pp. 71-72.

³³ Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et les mendiants*, pp. 75-76.

³⁴ Hayek, *Estudios de filosofía, política y economía*, p. 221.

³⁵ Mises, *Caos planejado*, p. 157.

opinião pública." Consequentemente, diz Mises, só os intelectuais poderão inverter o jogo "e abrir o caminho para uma ressurreição da liberdade." Para Mises, "não são as 'forças produtivas materiais' que determinam o curso dos assuntos humanos; mas sim a razão e as ideias."³⁶ Tanto quanto Hayek, Mises estava convencido de que, para impedir a tendência em direção ao socialismo, era preciso, sobretudo, coragem moral, ou seja, era preciso um grupo de pessoas determinadas, ousadas e influentes.

Esse espírito será novamente retomado um pouco mais tarde, em 1949, quando Hayek escreverá um artigo contendo as bases do que pode ser visto como o programa para uma verdadeira "Intentona Neoliberal". Diz Hayek:

[...] temos de ser capazes de oferecer um novo programa liberal que atraia a imaginação. Devemos tornar a construção de uma nova sociedade uma aventura intelectual, um ato de coragem. O que falta é uma utopia liberal, [...] um radicalismo liberal que não poupe os escrúpulos dos poderosos (especialmente dos sindicatos) [...]. Precisamos de líderes intelectuais que estejam dispostos a trabalhar por um ideal [...]. Devem ser homens que estejam dispostos a se afeitar a princípios e lutar por eles para que se realizem plenamente [...]. A principal lição que o verdadeiro liberal deve aprender do sucesso dos socialistas é que foi a coragem de ser utópico que conquistou o apoio dos intelectuais e, com ele, a influência na opinião pública [...] se voltarmos a recuperar a crença no poder das ideias [...] a batalha não estará perdida.³⁷

Hayek está exaltando precisamente o que havia reprovado ao socialismo, na obra que o tornaria *best-seller*, *O caminho da servidão*: o recrutamento de correligionários para dar início a uma ampla obra de doutrinação das ideias da economia de mercado. Estamos frente a um verdadeiro espírito militante muito distante da espontaneidade do velho *laissez-faire*. Foi sob esse espírito que Hayek organizou a máquina ontológica do neoliberalismo: primeiramente, Hayek reuniu um grupo de adeptos do seu "radicalismo liberal" formado por grandes empresários, políticos, jornalistas, acadêmicos etc., reunidos em torno da Mont Pèlerin Society; o objetivo inicial era colocar em marcha a criação, já nos anos 1940, de um novo tipo de organização: os chamados *think tanks*, ou seja, verdadeiros laboratórios de ideias destinados à divulgação de pensamentos estratégicos com o propósito de produzir opiniões, difundir convicções, criar certezas. Dentre os mais conhecidos, estão o Instituto Americano Empresarial, o Instituto de Assuntos Econômicos, o Instituto Adam Smith, a RAND Corporation, a Fundação para a Educação Econômica, entre outros. Esta última foi responsável por publicar, em 1947, *Caos planejado*, de Mises, além de imprimir, um ano antes, 36.000 cópias do livro de Friedman e Stigler sobre as políticas americanas de habitação.³⁸ Além disso, a RAND Corporation, inicialmente uma agência ligada ao Departamento de Guerra dos Estados Unidos, foi patrocinadora das respeitadas teorias dos sistemas sociais e da escolha racional, duas metodologias de pesquisa que fizeram muito sucesso nas ciências sociais durante os anos 1960 e 1970, e que trazem, em sua lista de notáveis, grandes nomes como Gary Becker, Mancur Olson e Anthony Downs, este último, famoso por sua teoria econômica da democracia.

³⁶ Mises, *Caos planejado*, pp. 226-227.

³⁷ Hayek, *Os intelectuais e o socialismo*, p. 123.

³⁸ Jones, *Masters of the Universe*.

Mas seria preciso incluir também nessa estratégia discursiva da máquina ontológica neoliberal uma iniciativa pitoresca, mas, sem dúvida, importante: a série de TV apresentada por Milton Friedman, intitulada *Livre para escolher*. Foram 10 episódios transmitidos em 1980 pela TV pública americana PBS, nos quais Friedman e sua esposa, Rose, defendem os princípios do livre mercado. A série foi pensada como resposta ao keynesiano Galbraith, que, em 1973, também havia gravado para a BBC de Londres uma série com 12 episódios, intitulada *A era da incerteza*, que, ao contrário de Friedman, buscava mostrar como as grandes certezas do pensamento econômico do século XIX deixaram de fazer sentido no presente. Embora interessante, não cabe aqui comparar as teses apresentadas nas duas séries televisivas; vale mencionar, entretanto, que uma nova edição da série de Friedman circulou nos anos 1990, desta vez com uma introdução de Arnold Schwarzenegger, o famoso ator de filmes B, na qual afirma que ser livre para escolher significava, para ele, tomar decisões sem a interferência do governo; e foi o que fez, complementa o ator, ao transformar seus grandes músculos em grandes negócios.³⁹

3. Destruição da ética

Qual pode ter sido o resultado desse amplo e árduo trabalho de conquista e colonização dos espíritos, um trabalho claramente ancorado na constituição de um dispositivo ontológico? A julgar pelo prólogo que Milton Friedman escreveu para a nova edição do seu livro *Livre para escolher*, em 1990, ou seja, 40 anos depois, essa estratégia foi muito bem-sucedida. Em 1990, Friedman dizia que:

Dez anos atrás, muitas pessoas estavam convencidas de que o capitalismo, baseado na livre economia de mercado, era um sistema profundamente equivocado, incapaz de alcançar tanto a prosperidade, quanto a liberdade. Hoje o senso comum considera o capitalismo o único sistema capaz de fazê-lo.⁴⁰

Assim, no intervalo de aproximadamente 50 anos, entre o final dos anos 1940, quando aquilo que Hayek chamava de "radicalismo verdadeiramente liberal" era defendido apenas por um grupo minoritário de adeptos, e meados dos anos 1990, quando se torna "senso comum", segundo o triunfante prólogo de Friedman. A questão é: a qual preço?

Não se pode ignorar, certamente, o imenso magnetismo, a declarada simpatia e muitas vezes o apoio direto que o neoliberalismo exibiu e exibe, ao longo da sua história, pelos diversos regimes ditatoriais espalhados pelo mundo: do fascismo de Mussolini à ditadura de Pinochet, passando pelo salazarismo em Portugal.⁴¹ Contudo, a hipótese que eu gostaria de avançar aqui é que o sucesso da nova visão de mundo e desse novo modo de ser no mundo do neoliberalismo foi obtido, em grande medida, pelo fracasso do comportamento ético. Comportamento ético é um comportamento refletido, ou seja, é o comportamento em que, retomando

³⁹ O leitor pode encontrar as duas séries televisivas mencionadas acima disponíveis no YouTube.

⁴⁰ Friedman, *Livre para escolher*, s/p.

⁴¹ Ver, a esse respeito: Chamayou, *A sociedade ingovernável*; Giocoli, *La Scuola di Chicago*; Mattei, *A ordem do capital*.

ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos se vê nelas pensamento. As ideias se tornam coisas, máquinas. A própria linguagem se torna apenas uma ferramenta no gigantesco aparato da produção capitalista". Um processo que Horkheimer chamou de eclipse da razão: o obscurecimento, o declínio da razão provocado pelo capitalismo industrial.⁴⁵

Trata-se de um problema político bastante importante e creio ser preciso analisá-lo em relação à prática neoliberal, tendo em vista sua particularidade, e um dos seus grandes paradoxos, de que no neoliberalismo o agente, o sujeito da sua prática, não é nem pode ser um sujeito de vontade, mas um sujeito de interesse. Trata-se, contudo, de um interesse que não marca, para o sujeito, uma posição refletida, mas que indica tão somente uma direção que deverá ser seguida de maneira irrefletida, visto que o interesse é somente o elemento do cálculo econômico. Assim, quando esse sujeito agir no mundo, ele será incapaz de refletir sobre a realidade na qual está agindo; então, frente a essa realidade, ele será incapaz de marcar uma posição própria; ele simplesmente aceitará a realidade que lhe é previamente dada. Confrontado com ela, o sujeito neoliberal a aceita, se conforma, se ajusta. Agir no neoliberalismo é se ajustar à realidade.

Foucault destacou como, no (neo)liberalismo, a ideia de interesse surgiu sob a forma de uma vontade que é imediata, isto é, irrefletida, e, ao mesmo tempo, absolutamente subjetiva, isto é, profundamente enraizada no interior do sujeito. Nesse sentido, existe entre interesse e desejo uma forte correlação: seria possível dizer que, para o neoliberalismo, o desejo se tornou a maneira como se manifesta o interesse econômico nos indivíduos. Nesse sentido, o interesse se torna uma versão secularizada da noção cristã, mais antiga, de desejo; ou seja, o interesse desempenharia para o (neo)liberalismo a mesma função que, nos primeiros séculos da nossa era, Santo Agostinho atribuiu ao desejo ou à concupiscência: no neoliberalismo, o interesse se tornou uma espécie de "involuntário da vontade"; o interesse não é algo que, do exterior, se volta contra a vontade impedindo-a, bloqueando-a, proibindo-a de querer; pelo contrário, o interesse é aquilo por meio do qual a vontade quer; é o interesse que faz a vontade querer. Por isso, o grande problema do neoliberalismo contemporâneo, muito diferente do problema cristão, foi o de saber "dizer sim ao desejo"; é preciso depurar os desejos, eliminando aqueles que são contrários aos interesses econômicos. Contudo, o problema não é proibir os desejos, ao contrário, trata-se de estimular, favorecer os desejos de modo que produzam efeitos benéficos no interior da economia de mercado. Sob o neoliberalismo, desejar se tornou uma palavra de ordem; o que importa é desejar e desejar cada vez mais. De modo que o desafio é o de garantir que o desejo esteja em conformidade com os interesses econômicos. Como pontuou Beistegui, é como se o neoliberalismo estivesse nos dizendo o tempo todo: "Deseje, deseje sempre e o quanto quiser, desde que se deseje de acordo com as normas econômicas e as relações sociais ditadas pelo mercado".⁴⁶

Foi por meio do desejo/interesse que o neoliberalismo transformou as normas da economia de mercado em parte integrante da preferência e da vontade dos indivíduos, transformando o interesse econômico em uma forma da vontade. Contudo, nesse processo, o indivíduo será tomado não como sujeito (*como fim*), mas

⁴⁵ Horkheimer, *Eclipse da razão*, pp. 29-30.

⁴⁶ Beistegui, *The government of desire*, p. 80.

como objeto (*como meio*) de uma vontade que quer e que deseja independentemente dele mesmo. É como se existisse em mim, na minha vontade, uma força que quer, que deseja, no meu lugar. É como se o neoliberalismo tivesse implantado o interesse econômico na própria vontade dos indivíduos, de modo a direcioná-la, dirigi-la, conduzi-la; resultando disso um indivíduo que se torna mero instrumento da sua própria vontade: um sujeito que age sem querer porque, no fundo, não é ele que quer, mas são os interesses econômicos. Como vimos, foi exatamente isso o que Gary Becker defendeu em relação à preferência: para fazer um indivíduo agir em determinada direção, basta implantar valores nas suas preferências que poderão direcionar sua ação para esse sentido.⁴⁷

Não é preciso muito esforço para perceber como esse processo é politicamente muito perigoso. Nessa separação entre agência e inteligência, entre ação e reflexão, o neoliberalismo transforma o indivíduo em instrumento, em meio para a realização dos interesses induzidos pelo cálculo econômico. Mas quando faz isso, o neoliberalismo comete aquilo que Kant insistiu ser necessário evitar a todo custo: fazer do homem um meio. Para Kant, a dignidade humana consiste em que os homens sejam sempre considerados como fim, ou seja, como pessoas, e jamais como meios, como instrumentos. Para Kant, o homem, considerado como pessoa, como fim em si mesmo, está acima de qualquer preço.⁴⁸ Nesse sentido, a prática neoliberal destrói a própria dignidade humana. Hannah Arendt afirmou algo parecido ao pontuar que uma ação sem discurso, sem *logos*, sem pensamento, é uma ação morta para o mundo: seria literalmente uma ação que deixa de resultar de uma vida humana. É como se “em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a executar coisas que seriam humanamente incompreensíveis.” Essa ação muda, desprovida de reflexão, “deixaria de ser ação, pois não haveria ator; porque o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras”,⁴⁹ ou seja, se for igualmente capaz de refletir sobre sua própria ação.

Não seria difícil imaginar como a expansão da racionalidade do neoliberalismo, e do tipo de ação que ela engendra, coloca o perigo de transformar a sociedade humana em um enorme “cemitério de vivos”, para tomar emprestada a expressão de Lima Barreto.⁵⁰ E como duvidar que isso já não esteja em pleno curso hoje? Estamos vivendo, como afirmou o filósofo italiano Bifo Berardi, uma expansão da demência e uma pandemia da imbecilidade,⁵¹ ou, como recentemente disse Miguel Nicolelis, assistimos hoje à conversão de uma porção significativa da humanidade em zumbis digitais biológicos.⁵² Coisa ainda mais grave: parece mais provável do que nunca, em nosso presente, aquilo que Günther Anders descreveu em tons sombriamente apocalípticos nos anos 1960. Segundo Anders, essa generalização do comportamento maquinal tende a nos remeter para um totalitarismo técnico frente ao qual o totalitarismo político parecerá um fenômeno secundário. A instrumentalização do comportamento, dizia Anders nos anos 1960, nos conduzirá para um mundo que nos fará ver que aquele “Reich” que ficou para

⁴⁷ Becker; Murphy, *Social economics*.

⁴⁸ Kant, *A metafísica dos costumes*, p. 413.

⁴⁹ Arendt, *A condição humana*, p. 191.

⁵⁰ Barreto, *Diário do hospício e O cemitério dos vivos*.

⁵¹ Berardi, “*Vivemos um fenômeno de demência em massa*”. Entrevista com Franco Berardi.

⁵² Nicolelis, *O verdadeiro criador de tudo*, s/p.

trás foi só o Terceiro; e que o próximo o deixará na sombra, porque o fará parecer apenas um ensaio geral de totalitarismo.⁵³ Hoje, isso ressoa temivelmente verdadeiro.

Certamente, não foi o neoliberalismo o criador desse comportamento maquinal. Na sua filosofia do dinheiro, de 1896, Simmel já mostrava como, na cultura moderna, o dinheiro, dado seu caráter anônimo, reduzia as relações humanas a atos desencarnados e sem vida.⁵⁴ Sombart, na sua análise do capitalismo, já descrevia como a mentalidade calculista se tornou peça essencial do maquinário capitalista.⁵⁵ Weber, por sua vez, mostrou que o comportamento técnico e maquinal se expande com o surgimento da burocracia.⁵⁶ E Foucault recuou até o cristianismo primitivo para mostrar que ele surgiu no interior dos monastérios, nas práticas da direção de consciência.⁵⁷ Em todo caso, muito embora o neoliberalismo não detenha a paternidade sobre esse tipo de "comportamento morto" para o mundo, ele certamente foi e continua sendo o responsável por sua expansão sem precedentes. A filósofa estadunidense Shoshana Zuboff apresentou esse aspecto de modo muito convincente; o atual estágio do capitalismo, que ela denominou de vigilância e cuja modalidade de poder ela chamou de *instrumentário* porque tem como característica a automação do comportamento, é marcado menos pela técnica do que pela lógica nele sobreposta: o *logos* embutido na tecno-logia do capitalismo de vigilância seria bastante específico em razão da sua orientação econômica. "A 'ação econômica' determina objetivos, ao passo que a tecnologia fornece 'meios apropriados'. [...] Numa sociedade capitalista moderna, a tecnologia sempre foi, é e sempre será uma expressão dos objetivos econômicos que a dirigem para a ação."⁵⁸ Embora a tecnologia seja apenas o meio pelo qual a lógica do cálculo econômico é materializada, o imperativo neoliberal da otimização por meio da mercantilização de todos os âmbitos sociais forneceu o *habitat* indispensável para o desenvolvimento do atual capitalismo de vigilância digital e promoveu uma aceleração tecnológica sem precedentes, resultando no que tem sido chamado de *tecnocono*, ou seja, um ambiente no qual todas as antigas virtudes foram transformadas em habilidades profissionais. "É notável como a honestidade e a integridade são agora apresentadas por empresários, ou seus defensores, como habilidades, pois até recentemente eram quase universalmente reconhecidas em todas as sociedades ocidentais (e não só) como virtudes, como qualidades morais, independentemente de seu possível interesse instrumental".⁵⁹ Mais recentemente, com os avanços da neurociência e da psicologia comportamental, o neoliberalismo tem encontrado no funcionamento do cérebro humano um novo fundamento: a neuroeconomia que, por meio do scanner cerebral, argumenta que ganhar ou perder dinheiro ativa áreas cerebrais de recompensa semelhantes às de outros reforçadores primários tais como a comida e as drogas, o que comprova que o dinheiro possui a mesma natureza daquelas necessidades humanas básicas que dispensam aprendizado prévio, precisamente por acionarem comportamentos

⁵³ Anders, *Nós, filhos de Eichmann*, s/p.

⁵⁴ Simmel, *L'argent dans la culture moderne*.

⁵⁵ Sombart, *El burgués*.

⁵⁶ Weber, *Economia e sociedade*, v. 2.

⁵⁷ Foucault, *Du gouvernement des vivants*.

⁵⁸ Zuboff, *A era do capitalismo de vigilância*, s/p.

⁵⁹ Martins, *The Technocene*, p. 27.

instantâneos e automáticos.⁶⁰ A neuroeconomia se apresenta como uma abordagem biológica para o estudo das motivações da ação econômica; sua pretensão é tornar mais previsível o comportamento econômico mostrando que ele abarca não apenas ações racionais, mas também as irracionais.

4. A anarqueologia como técnica de si

Como resistir a esse processo? Creio que as análises de Michel Foucault são grandes fontes de inspiração para a busca de possíveis saídas. Digamos que se o neoliberalismo alcançou seu êxito político utilizando-se prevalentemente de uma onto-técnica, no sentido da *maquinação* heideggeriana ou do dispositivo ontológico agambeniano, que estabelece um processo de subjetivação que consiste no assujeitamento do indivíduo, dissociando agência e inteligência, ação e reflexão; então, seria preciso percorrer a história em busca de uma técnica que teria um efeito contrário, ou seja, não uma técnica moral, mas uma técnica de si que não opera dissociando, mas vinculando no indivíduo ação e reflexão, ligando o *agere* ao *intelligere*. Foi o que Foucault buscou fazer logo após suas análises do neoliberalismo. Após descobrir como opera o mecanismo ontológico do neoliberalismo, Foucault se empenhou em buscar na história não apenas suas procedências, mas também seu contrário, ou seja, um mecanismo que, ao revés do neoliberalismo, operasse fortalecendo o comportamento ético nos indivíduos. E na sua investigação histórica, Foucault encontra duas coisas bastante importantes: a primeira, na cultura cristã, as práticas de confissão; e a segunda, na cultura antiga greco-romana, as práticas da parrésia. Confissão e parrésia seriam duas práticas que estariam na origem, a primeira, da ontologia neoliberal, e a segunda, do seu oposto, que seria, a meu ver, a atitude anarqueológica.

A confissão foi a primeira prática na história, inaugurada pelo cristianismo, destinada a provocar o que é chamado de mortificação da vontade; surge no início da era cristã, dentro das instituições cenobitas, dos monastérios, com o intuito de combater a soberba e estabelecer uma condição perfeita de obediência. Nessa época, o cristianismo teve que enfrentar problemas relacionados ao surgimento de movimentos fora do controle da Igreja, tais como a gnose, os beneditinos, os flagelantes, que amplificavam a doutrina cristã da perfeição a um extremo que a Igreja não podia tolerar. Esses movimentos sustentavam uma espécie de ascetismo heroico, acreditando que haviam alcançado tal nível de perfeição na fé cristã que sua salvação estava garantida. Foucault cita o exemplo do monge que se joga em um poço com a certeza de que Deus ou os anjos o fariam plainar; um outro acreditava ser capaz de atravessar o deserto com meio pão seco no bolso. Enfim, foi um tipo de hiperascetismo, um ascetismo aberrante, que a Igreja logo tratou de combater como orgulho e soberba.

Contra esse ascetismo individual e desregrado, os monastérios foram organizados com o objetivo de ensinar a mais perfeita obediência a Deus; e neles, a confissão se tornou a principal ferramenta cuja função era a de fazer o indivíduo manifestar sua vontade para que, uma vez manifestada, pudesse ser vencida ou mortificada. A confissão, portanto, é um instrumento para o conhecimento da

⁶⁰ Camerer; Loewenstein; Prelec, *Neuroeconomics*, p. 32.

subjetividade; confessar é expor o que é da ordem da subjetividade. Pela prática da confissão, largamente utilizada nos monastérios, foi possível fazer o noviço expor todos os movimentos do seu pensamento para seu superior; nessa exposição, o noviço deveria renunciar a cada um deles para que seu superior pudesse dirigir sua consciência. O objetivo final da confissão era, portanto, estabelecer a obediência do noviço ao superior: após expor todos os pensamentos que se encontram no fundo da sua alma, o noviço deveria renunciar a cada um deles para se colocar sob a direção de um superior; e a obediência só seria alcançada após o noviço renunciar a todo e qualquer traço de vontade própria.

Seria possível dizer que essa prática se encontra na raiz do dispositivo ontológico do neoliberalismo, com a diferença fundamental de que o neoliberalismo tratou de eliminar o que existia nela de negativo, para fazê-la funcionar na positividade plena do interesse econômico. Desse modo, o sujeito de interesse do neoliberalismo contemporâneo seria uma modalidade subjetiva mais positiva e mais impessoal. Para ser mais exato, a positividade desse mecanismo de assujeitamento da vontade já tinha sido iniciada por Santo Agostinho. No volume póstumo da sua *História da sexualidade*, Foucault mostrou como Santo Agostinho, em vez de pensar um exterior que seria a lei e o limite, e um interior que seria o desejo, pensou sob uma única forma tanto o sujeito de desejo quanto o sujeito de direito. Com isso, a elaboração agostiniana não implica uma regulação jurídica do desejo em termos negativos de lei e limitação, mas um processo de "juridicção" dos atos sexuais.⁶¹ Um processo que se distinguiria da regulação jurídica por não estabelecer uma delimitação puramente negativa do exterior: Santo Agostinho faz do desejo não o outro da vontade, mas a própria forma da vontade; o desejo é o ato involuntário da vontade, e como ato involuntário, ele é *sui iuris*, isto é, age independentemente da vontade.

O involuntário da concupiscência [do desejo] não é como uma natureza se opondo ao sujeito, ou aprisionando-o, ou inclinando-o para o mal. Não é o corpo livre de todo controle e escapando à alma, é antes de tudo um menos ser, a falta de ser no sujeito cuja vontade se coloca a querer o contrário disso que ela queria. Vontade voltada contra si, vontade dissociada de si [...], não se deve ver o surgimento de uma natureza exterior ao sujeito e que, liberada de sua influência, faria jogar suas próprias leis sem que ele nada pudesse; mas sim a cisão que, dividindo o sujeito, lhe faria querer aquilo que ele não quer.⁶²

A consequência importante da elaboração agostiniana é que, sendo o desejo a própria maneira pela qual nós manifestamos, nós afirmamos nossa vontade, logo, nenhuma falta, nenhum pecado poderá ser cometido por nós sem nós, sem nossa participação; com isso, o sujeito se torna capaz de imputabilidade. Mesmo sendo o involuntário da vontade, e por mais forte que ele seja, o fato é que o desejo só pode se tornar ato, só pode atuar, por meio da própria vontade. Por isso, já em Santo Agostinho, a renúncia se torna moderação; porque não é possível renunciar a um desejo que toma a forma da própria vontade, mas apenas fazer um uso dele, escolher um uso em conformidade com a vontade de Deus. Esse movimento de "juridicção" do sujeito foi retomado e completado por Locke na sua teoria da pessoa. Segundo Locke, pessoa é o nome dado a esse "eu que é consciente e racional [...].

⁶¹ Foucault, *Histoire de la sexualité* 4, p. 324.

⁶² Foucault, *Histoire de la sexualité* 4, pp. 342-343.

que é sensível e consciente do prazer e da dor, que é capaz da felicidade ou da infelicidade e que, assim, está ocupado consigo próprio tanto quanto essa consciência o possa abranger.”⁶³ Locke vincula a escolha ou a vontade do sujeito a um eu consciente e racional que não apenas domina suas ações, mas que é também imputável, isto é, pode receber prazer ou dor, recompensa ou castigo. O sujeito de Locke é um indivíduo que age responsabilmente na esperança de uma recompensa futura ou na angústia de um castigo provável, com isso, Locke encontrou um modo de tornar o sujeito autorresponsabilizável a partir de um eu racional e consciente cuja função é a de controlar as ações, direcionando-as para escolhas vinculadas à recompensa ou ao castigo. De modo que seria possível dizer que, em Locke, o sujeito de interesse é até capaz de agir com autonomia, na medida em que age independentemente do direito, da religião, da ciência etc.; contudo, não é capaz nem de agir por si mesmo, nem de querer por si mesmo, uma vez que suas escolhas são realizadas por meio de uma submissão do si a um eu consciente e racional a partir de uma mecânica introspectiva de autorresponsabilização dos seus atos. Assim, quando o sujeito lockeano agir, não é o si que está agindo, mas o eu consciente e racional que habita sua pessoa.

Para Santo Agostinho, o elemento fundamental é o sujeito de desejo; para Locke o sujeito de interesse. Contudo, são duas formas de subjetividade marcadas pelo mesmo princípio de escolha irreduzível e intransmissível que torna o sujeito imputável de suas próprias ações; ambas apresentam um sujeito autorresponsável agindo para conseguir um bem futuro ou evitar um mal provável. Não me parece haver oposição fundamental entre elas, apenas uma diferença de fundo: em Santo Agostinho, o desejo, como involuntário da vontade, deveria ser, não suprimido, mas moderado; porque era passível ainda de certo uso pelo qual o sujeito poderia consentir ou recusar. Já em Locke e no neoliberalismo, o interesse como involuntário da vontade é um ponto absolutamente cego para o indivíduo:

[...] o interesse de cada um e a maneira pela qual esse interesse é ou não realizado [...] escapam aos indivíduos. Ao mesmo tempo, o interesse desse indivíduo, sem que ele saiba, sem que ele queira, sem que ele tampouco possa controlá-lo, se encontra ligado a toda uma série de efeitos positivos que serão proveitosos para ele e para os outros.⁶⁴

Essa obscuridade e cegueira são absolutamente indispensáveis ao sujeito de interesse como agente econômico, na medida em que o transforma em simples “elemento de cálculo de tudo que escapa ao seu cálculo”. Nessa condição de simples elemento de cálculo, o sujeito será como uma partícula da racionalidade econômica agindo sob o imperativo de um eu consciente e racional.

O outro mecanismo ontológico que estaria na contramão da confissão, seria a anarqueologia. Após finalizar sua análise da governamentalidade no curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault proferiu sua célebre conferência, em maio de 1978, *O que é a crítica?*, na Sociedade Francesa de Filosofia. Entre os temas abordados na conferência, encontra-se a estranha e frequente relação entre racionalização e excesso de poder: “[...] como foi possível que o grande movimento de racionalização tenha nos conduzido a tanto barulho, a tanto furor, a tanto silêncio

⁶³ Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano*, v. I, p. 451.

⁶⁴ Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 281.

e a um mecanismo morno? [...] como foi possível que a racionalização conduza ao furor do poder?”⁶⁵ Trata-se de um fato manifesto na história que o saber produz um efeito de intensificação do poder, ampliando as formas do seu exercício sobre os indivíduos; as três maiores marcas na história dessa intensificação extrema são precisamente a burocracia, o campo de concentração e a bomba atômica. Mas como o saber faz isso? Como provoca essa ampliação dos efeitos de poder? Por meio da aceitação: o saber torna o poder aceitável ao inscrevê-lo em um círculo de positivities; o saber, conectado a um sistema de coerção, torna razoável sua violência.

O problema estaria, portanto, em descobrir como controlar essa intensificação do poder pelo saber; como encontrar um modo de recusar não somente as verdades do poder, mas também os poderes da verdade; recusar não somente as verdades criadas pelo poder, mas também esse poder que toda a verdade possui de criar condições novas de poder, novos sistemas de coerção. Foi isso o que os anarquistas buscaram fazer ao longo dos séculos XIX e XX,⁶⁶ e creio que foi por essa razão que Foucault, logo após descobrir o *modus operandi* do dispositivo ontológico neoliberal, associou sua *démarche* filosófica ao anarquismo. Em 1980, no início do curso *Du gouvernement des vivants*, antes de iniciar seu longo incurso pelo cristianismo primitivo, o filósofo forjou o conceito de anarqueologia, uma junção entre a arqueologia, seu método criado nos anos 1960, e o anarquismo. Anarqueologia seria a atitude que consiste em dizer, para si mesmo, que nenhum poder é aceitável; ou seja, aquilo que a anarqueologia coloca em discurso é um princípio de ação segundo o qual o indivíduo deverá se conduzir; na anarqueologia o que se verbaliza é a força de uma verdade que deverá se tornar regra de conduta.

Tomada nesses termos, a anarqueologia seria uma técnica de si destinada a armar o indivíduo com princípios que orientarão o seu comportamento; a anarqueologia produz no indivíduo um exercício do pensamento sobre si mesmo “destinado a reativar um saber, tornar presente um princípio, uma regra, refletir sobre eles, assimilá-los para, desse modo, poder enfrentar o real.” A anarqueologia teria, portanto, “uma função *etopoiética*”, na medida em que atuaria na transformação de um discurso de verdade em *ethos*, em comportamento.⁶⁷ Nesse sentido, a anarqueologia cumpre a função de desassujeitar o sujeito, ela se apresenta como um mecanismo de intensificação ética do indivíduo.

Nesse sentido, a anarqueologia, esboçada por Foucault nos anos 1980, pode ser pensada como mecanismo que refaz o vínculo daquilo que o neoliberalismo havia desfeito, ou seja, *agere* e *intelligere*, agência e inteligência, na medida em que, ao dizer para si mesmo que nenhum poder é aceitável, o gesto de recusa suspende no sujeito as verdades do poder, reintroduzindo o pensamento como motor, como força da vontade; com isso, o indivíduo será capaz de sustentar um comportamento

⁶⁵ Foucault, *Qu'est-ce que la Critique?*, p. 44.

⁶⁶ Veja-se, por exemplo, a crítica de Bakunin, em *Deus e o Estado*: “O governo da ciência e dos homens de ciência [...] não poderia ser outra coisa senão um governo impotente, ridículo, desumano, cruel, opressivo, explorador, malfazejo. [...] Enquanto homens de ciência, eles só podem interessar-se pelas generalidades, pelas leis absolutas [...]. A individualidade real e viva só [...] pode existir para eles como [...] uma abstração determinada. Se é um coelho, por exemplo, quanto mais bonito for o espécimen, mais o cientista o dissecará com felicidade, na esperança de poder fazer sair dessa própria destruição a natureza geral, a lei da espécie. [...] O que prego é, até certo ponto, a revolta da vida contra a ciência, ou melhor, contra o governo da ciência, não para destruir a ciência — seria um crime de lesa-humanidade —, mas para recolocá-la em seu lugar, de maneira que ela não possa jamais sair de novo.” (pp. 62-63, 66)

⁶⁷ Foucault, *A escrita de si*, pp. 133-134.

o pensamento do comportamento do sujeito; não há poder que seja tão poderoso frente a esse tipo de experiência-limite na qual o indivíduo aceita pagar o preço da própria morte para falar contra o poder.

Trata-se de uma força, ímpeto, energia que produz o dilaceramento do sujeito, e que procede dessa experiência ética na qual, afirmando uma verdade que lhe é de tal modo importante e fundamental, o sujeito estará disposto a morrer por ela, a pagar o preço da sua própria existência. No coração da parrésia se encontra não apenas a coragem do sujeito em afirmar pelo discurso aquilo que ele pensa; encontra-se também, sobretudo, a coragem de viver conforme seu pensamento, conforme a verdade afirmada por seu discurso. O parresiasta, diz Foucault, deve fazer da sua própria vida o exemplo visível daquilo que ele diz; ele deve ser, viver, existir conforme aquilo que ele diz; e aquilo que ele diz deve mostrá-lo como verdadeiramente ele vive.⁷² Há na parrésia uma forma de experiência ética em alto grau que compromete e engaja, simultaneamente e de maneira radical e irredutível, o modo de ser com o modo de pensar do sujeito.

5. Considerações finais

Nesses termos, o gesto anarquiológico/parresiástico se apresentaria como uma possibilidade de resistência hoje ao neoliberalismo. Um aspecto significativo é que ele recoloca a tensão e o conflito como elementos centrais das relações de poder e remete para um fluxo político anárquico que começa com o agonismo de Heráclito, passa pela teoria dos humores de Maquiavel e chega ao direito da força em Proudhon. O tipo de aliança que une esses três pensadores, bastante díspares e distantes no tempo, está no reconhecimento do conflito como única garantia da liberdade e, conseqüentemente, na recusa de um princípio geral, de uma *arché*, que pacificaria a política em nome da concórdia social. O conflito é incessante, a luta integra a própria natureza dos seres. "Combater contra um só homem, é a lei da batalha; votar como um só homem, é a ruína da razão",⁷³ diz Proudhon. Uma afirmação notável quando se considera que a teoria democrática liberal tomou como meio de contestação e oposição pública precisamente o voto.⁷⁴ Contudo, na perspectiva do conflito, o voto é a ruína da razão por ser incapaz de expressar o pensamento, sua função é indicar apenas preferências; nesse sentido, a mecânica eleitoral é semelhante àquela do cálculo econômico: opera eliminando a potência do agir e, conseqüentemente, destruindo a capacidade política dos indivíduos.

A lucidez do anarquista francês sobre esse aspecto é surpreendente: contra a mecânica eleitoral, Proudhon vai definir as condições de possibilidade para a formação de uma capacidade política pelo poder que o indivíduo possui de conhecer a si mesmo, de afirmar a si mesmo e de agir por si mesmo; ou seja, está em jogo a potência de uma ética que o indivíduo deve exercer por si e sobre si; é isso o que precede e constitui a capacidade política.

[...] para conhecer é preciso poder conhecer, é preciso pensar; para ter um conhecimento adequado, é preciso uma potência de reflexão equivalente à impressão recebida; para agir

⁷² Foucault, *La Parrésia*, p. 44.

⁷³ Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, p. 1284.

⁷⁴ Ver, por exemplo, Dahl, *Poliarquia*.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014. (Homo sacer, IV, 2).
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Turim: Bollati Boringhieri, 2012. (Homo sacer, II, 5).
- AGAMBEN, Giorgio. *Qu'est-ce que le commandement?* Trad. Joël Gayraud. Paris: Payot & Rivages, 2013.
- ANDERS, Günther. *Nós, filhos de Eichmann: carta aberta a Klaus Eichmann*. Trad. Felipe Catalani. São Paulo: Elefante, 2023. E-book.
- ANDERSON, Ben. Neoliberal affects. *Progress in Human Geography*, v. 40, n. 6, pp. 734-753, 2016.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 7. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Coêlho. São Paulo: Cortez, 1988.
- BARRETO, Lima. *Diário do hospício e O cemitério dos vivos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BECKER, Gary S.; MURPHY, Kevin M. *Social economics: market behavior in a social environment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- BEISTEGUI, Miguel de. *The government of desire: a genealogy of the liberal subject*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- BERARDI, Franco Bifo. "Vivemos um fenômeno de demência em massa": entrevista com Franco Berardi. *Instituto Humanitas Unisinos*, 19 out. 2026. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/633363-vivemos-um-fenomeno-de-demencia-em-massa-entrevista-com-franco-berardi>. Acesso em: fev. 2026.
- BERARDI, Franco Bifo. *Quit everything: interpreting depression*. Londres: Repeater Books, 2024. E-book.
- BIRCH, Kean. *A research agenda for neoliberalism*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1997.
- BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. Nova York: Zone Books, 2015.
- CAHILL, Damien et al. Introduction: approaches to neoliberalism. In: CAHILL, Damien et al. (org.). *The SAGE handbook of neoliberalism*. Londres: SAGE, 2018. pp. xxv-xxxiii.
- CAMERER, Colin; LOEWENSTEIN, George; PRELEC, Drazen. Neuroeconomics: how neuroscience can inform economics. *Journal of Economic Literature*, v. 43, pp. 9-64, 2005.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

DAHL, Robert. *Poliarquia: participação e oposição*. Trad. Celso Parcionik. São Paulo: EdUSP, 2005.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Turim: Einaudi, 2013.

FACCARELLO, Gilbert; STEINER, Philippe. Self-interest and French "philosophie économique", 1695–1830. In: EGASHIRA, Susumu et al. (org.). *A genealogy of self-interest in economics*. Singapura: Springer, 2021.

FLORIDI, Luciano. Agere sine intelligere: l'intelligenza artificiale come nuova forma di agire e i suoi problemi etici. In: FLORIDI, Luciano; CABITZA, Federico. *Intelligenza artificiale: l'uso delle nuove macchine*. Milão: Bompiani, 2021. E-book.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 5. ed. Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Discurso e verità nella Grecia antica*. Trad. Adelina Galeotti. Roma: Donzelli Editore, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 4: les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.

FOUCAULT, Michel. La Parrêsia. *Anabases*, n. 16, pp. 157–188, 2012.

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

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978–1979*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel. Pouvoir et savoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, t. II: 1976–1988*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la Critique? [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, v. 84, n. 2, pp. 35–63, abr./jun. 1990.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 20. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRIEDMAN, Milton. *Livre para escolher*. Trad. Ligia Filgueiras. Rio de Janeiro: Record, 2015. E-book.

GIOCOLI, Nicola. *La Scuola di Chicago*. Turim: IBL, 2023.

HAY, Colin. Political ontology. In: TILLY, Charles; GOODIN, Robert (org.). *The Oxford handbook of contextual political analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006. pp. 78–96.

HAYEK, Friedrich. *Estudios de filosofía, política y economía*. 2. ed. Trad. Juan de la Fuente. Madrid: Unión Editorial, 2012.

HAYEK, Friedrich. Os intelectuais e o socialismo. Trad. Márcia X. de Brito. *MISES: Interdisciplinary Journal of Philosophy, Law and Economics*, v. 5, n. 1, pp. 109–123, 2017.

- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*. Trad. João Monteiro e Maria da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2023.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Pissardo. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- JONES, Daniel Stedman. *Masters of the universe: Hayek, Friedman, and the birth of neoliberal politics*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 3. ed. Trad. José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- LAZZARATO, Maurizio. Neoliberalism in action: inequality, insecurity and the reconstitution of the social. *Theory, Culture & Society*, v. 26, n. 6, pp. 109–133, 2009.
- LE TROSNE, Guillaume-François. *Mémoire sur les vagabonds et les mendiants*. Paris: P. G. Simon, 1764.
- LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Trad. Mario Marino e Eduardo Altheman. São Paulo: Politeia, 2017.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. v. 1. 4. ed. Trad. Eduardo Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- MARCHART, Oliver. *Thinking antagonism: political ontology after Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- MARTINS, Herminio. *The technocene: reflections on bodies, minds, and markets*. New York: Anthem Press, 2018.
- MATTEI, Clara E. *A ordem do capital: como os economistas inventaram a austeridade e abriram o caminho para o fascismo*. Trad. Heci Candiani. São Paulo: Boitempo, 2022.
- MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (org.). *The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- MISES, Ludwig von. *Caos planejado: intervencionismo, socialismo, fascismo e nazismo*. Trad. Beatriz Caldas. São Paulo: LVM, 2017.
- NICOLELIS, Miguel. *O verdadeiro criador de tudo: como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos*. São Paulo: Planeta, 2020. E-book.
- PECK, Jamie. *Constructions of neoliberal reason*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- PERISSINOTTO, Renato; STUMM, Michelli Gonçalves. A virada ideacional: quando e como ideias importam. *Revista de Sociologia e Política*, v. 25, n. 64, pp. 121–148, dez. 2017.
- PETTIT, Philip. *Made with words: Hobbes on language, mind, and politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. t. 2. Trad. Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *De la justice dans la révolution et dans l'Église: études de philosophie pratique*. t. 3. Paris: Fayard, [1860] 1990.
- SCHÜRMANN, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Bienna; Paris: Diaphanes, 2013.

SIMMEL, Georg. *L'argent dans la culture moderne et autres essais sur l'«économie de la vie»*. 2. ed. Trad. Alain Deneault. Laval: Presses de l'Université Laval, 2018.

SOMBART, Werner. *El burgués: introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Trad. María Pilar Lorenzo. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. v. 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WHITE, Stephen. *Sustaining affirmation: the strengths of weak ontology in political theory*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira de poder*. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021. E-book.