

A GOVERNAMENTALIDADE (NEO)LIBERAL SOB O PRISMA DE LES AVEUX DE LA CHAIR¹

THE GOVERNMENTALITY (NEO)LIBERAL THROUGH THE PRISM OF LES AVEUX DE LA CHAIR

*Nildo Avelino*²

RESUMO Les aveux de la chair, publicado há mais de 30 anos após a morte do seu autor, é um texto fundamental para compreender o desenvolvimento da obediência política nas sociedades modernas. Foucault descreve, a partir da experiência cristã da carne, a nova definição das relações entre subjetividade e verdade estabelecida pelo núcleo prescritivo do cristianismo. Neste artigo procuro retomar um aspecto específico da análise de Foucault sobre a questão da "libidinização do desejo", procurando articulá-lo com o tema da racionalidade liberal e neoliberal. O objetivo é perceber de que maneira a análise de Foucault sobre o sujeito de desejo poderia ser articulada com a análise do homo economicus. Minha hipótese é que a descrição genealógica da "juridificação" do comportamento conjugal promovida por Santo Agostinho, nos ajuda a compreender a mecânica comportamental do sujeito de interesse. Inicialmente, o artigo aborda de maneira crítica a perspectiva segundo qual existiria uma filiação teórica entre Foucault e o tipo de governamentalidade menos normativa do neoliberalismo. Em seguida, propõe articular o tema do sujeito de desejo da experiência cristã da carne com a análise do sujeito de interesse do (neo)liberalismo, buscando mostrar a emergência histórica da matriz normativa (neo)liberal do comportamento. Por fim, tece algumas considerações finais mostrando como Les aveux de la chair permite perceber a operacionalidade do prisma estratégico na análise da vontade, necessária para compreender o interesse como superfície de intervenção governamental.

Palavras chave: Foucault, sujeito de desejo, sujeito de interesse.

1. INTRODUÇÃO

A recente publicação do 4º volume da História da sexualidade: as confissões da carne representa um acontecimento significativo no âmbito dos estudos foucaultianos. O livro possibilita, finalmente, após mais de 30 anos da morte do seu autor, uma visão se não completa, ao menos uma perspectiva de conjunto acerca do projeto ao qual Foucault se dedicou no final de sua vida, permitindo estabelecer comparações, continuidades, dissociações com o conjunto da obra já publicada, assim como levantar novos questionamentos e arriscar novas hipóteses de análise.

Trata-se de uma impressionante descrição genealógica acerca do desenvolvimento histórico da noção da carne que, em contexto cristão, representa o corpo tomado pela concupiscência, pelo desejo, pela libido; entretanto, Foucault (2018: 50-51) toma a noção como um "modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si mesmo". Partindo da experiência cristã da carne, o autor buscará perceber as maneiras como o desejo foi problematizado nas regras de conduta relacionadas às práticas de procriação, de batismo, nos rituais de penitência, de castidade e matrimoniais.

Neste artigo procuro retomar um aspecto específico da análise de Foucault sobre a questão da "libidinização do desejo", procurando articulá-lo com o tema da racionalidade liberal e neoliberal. O objetivo é perceber de que maneira a análise de Foucault sobre o sujeito de desejo poderia ser articulada com a análise do homo economicus, o sujeito de interesse do (neo)liberalismo. Minha hipótese é que As confissões da carne, e mais especificamente a descrição genealógica da "juridificação" do comportamento conjugal promovida por Santo Agostinho, nos ajudaria a compreender um ponto que, a meu ver, permaneceu mais ou menos obscuro nos estudos de Foucault sobre o (neo)liberalismo: trata-se da mecânica comportamental do sujeito de interesse. Afinal, qual é o modo pelo qual opera o interesse do sujeito de interesse? Como é que o sujeito de interesse é conduzido a se interessar, escolher por seu interesse? Embora Foucault tenha afirmado que um conjunto de técnicas behavioristas produz, a partir de um jogo de resposta-

¹ Trabajo recibido el 3 de noviembre de 2018. Aceptado el 26 de marzo de 2019.

Uma versão preliminar desse trabalho foi apresentada na mesa intitulada "Foucault inédito: o surgimento tardio da História da Sexualidade 4", coordenada pelos professores Ana Lucia de Freitas Teixeira (Unifesp) e Marcos César Alvarez (USP), durante o 42º Encontro Nacional da Anpocs, realizado em Caxambu/MG entre 22 a 26 de outubro de 2018.

² Universidade Federal da Paraíba.

ABSTRACT Les aveux de la chair, published more than 30 years after the death of its author, is a fundamental work to understand the development of political obedience in modern societies. Foucault describes, from the Christian experience of the flesh, the new definition of the relations between subjectivity and truth established by the prescriptive core of Christianity. In this article I attempt to re-take to a specific aspect of Foucault's analysis of the "libidization of desire", seeking to articulate it with the theme of liberal and neoliberal rationality. The objective is to understand how the analysis of Foucault on the subject of desire could be articulated with the analysis of homo economicus. My hypothesis is that the genealogical description of the "juridification" of conjugal behavior promoted by Saint Augustine, helps us to understand the behavioral mechanics of the subject of interest. Initially, the article critically addresses the perspective according to which there would be a theoretical affiliation between Foucault and the less normative type of governmentality of neoliberalism. Then, it proposes to articulate the theme of the subject of desire of the Christian experience of the flesh with the analysis of the subject of interest of (neo) liberalism, seeking to show the historical emergence of the normative (neo) liberal matrix of behavior. Finally, it makes some final considerations showing how Les aveux de la chair allows us to perceive the operability of the strategic prism in the analysis of the will, necessary to understand the interest as surface of governmental intervention.

Keywords: Foucault, subject of desire, subject of interest.

estímulo, comportamentos sistemáticos (Foucault, 2004b: 274); parece-me, contudo, que o próprio mecanismo da vontade, isto é, o movimento subjetivo pelo qual o indivíduo quer o que quer, permaneceu obscuro. Talvez fosse possível imaginar que uma das razões para o recuo histórico nos estudos de Foucault até a Antiguidade e os primeiros séculos da nossa era, tivesse o propósito de explicar a emergência histórica dessa forma subjetiva da vontade cuja importância para o desenvolvimento do (neo)liberalismo seria difícil exagerar. Em todo caso, meu argumento é que Les aveux de la chair lança novas luzes para a compreensão desse aspecto.

Inicialmente, o artigo aborda de maneira crítica a perspectiva que consiste em estabelecer filiação teórica entre Foucault e uma governamentalidade (neo)liberal supostamente menos normativa. O tema já foi amplamente trabalhado em outro lugar (Avelino, 2016); aqui, limito-me à recente resenha escrita por Dean e Zamorra (2018), na qual os autores, abordando o inédito de Foucault, defendem uma governamentalidade menos normativa no neoliberalismo, na medida em que retira do Estado o uso das técnicas de subjugação dos indivíduos, permitindo o desenvolvimento de subjetividades mais livres. Meu argumento vai na direção inversa: o neoliberalismo só foi capaz de se estabelecer como matriz normativa dos comportamentos justamente por não ter indexado as técnicas de subjugação dos indivíduos na ordem do Estado, conferindo-lhes a eficácia política que a simples coerção estatal não saberia produzir.

Em seguida, o artigo apresenta uma articulação possível entre o sujeito de desejo e o sujeito de interesse, procurando mostrar a emergência histórica da matriz normativa (neo)liberal do comportamento. Para isso, foi retomada a noção de "eu consciente e racional" em Locke, propondo apreender sua origem no processo de "juridicção" dos atos sexuais promovido por Santo Agostinho e descrito por Foucault na sua genealogia da carne.

O artigo tece, por fim, algumas considerações finais procurando mostrar que Les aveux de la chair nos permite também perceber a operacionalidade do prisma estratégico na análise do problema da vontade, necessário para apreender o interesse como superfície de intervenção governamental sob o liberalismo e o neoliberalismo. Ao analisar a ascensão da castidade em termos de luta e combate, Foucault nos mostra a origem do tipo de sujeito destinado a habitar nossa modernidade política cuja constituição se dá a partir do pensamento como campo subjetivo a ser interpretado.

2. UMA GOVERNAMENTALIDADE MENOS NORMATIVA?

Conhece-se a leitura na qual alguns estudiosos têm apontado uma sedução teórica inconfessa de Foucault pelo neoliberalismo. A tese consiste em afirmar que o interesse intempestivo do filósofo pelo neoliberalismo explica-se pelo fato de ter nele encontrado uma ferramenta teórica contra as sociedades de soberania, as sociedades disciplinares e seus sistemas jurídico e judiciário de punição e normalização dos indivíduos.

A literatura sustentando essa perspectiva é bastante ampla (Pestaña, 2011; Lagasnerie, 2012; Dean, 2014; Zamora, 2014; Behrent, 2015); não se trata de retomá-la aqui. Meu propósito é o de apenas de mencionar a recente resenha escrita por Mitchell Dean e Daniel Zamorra (2018), publicada na Los Angeles Review of Book, a propósito da edição do inédito de Foucault. O título da resenha é revelador e já antecipa sua conclusão: "Foucault reinventou sua História da sexualidade pelo prisma do neoliberalismo?" ("Did Foucault Reinvent his History of Sexuality Through the Prism of Neoliberalism?"). Segundo os autores, essa "reinvenção" foi o que, finalmente, se revelou com a publicação tardia de *As confissões da carne*. O nascente neoliberalismo francês teria servido de elã decisivo para o recuo histórico realizado por Foucault até à Antiguidade greco-romana; de modo que as técnicas de si, tanto da antiguidade quanto àquelas que estavam nascendo com a governamentalidade neoliberal sob o governo de Giscard d'Estaing, servirão de "'laboratório' para o filósofo constituir sua 'estética da existência'". A única diferença é que enquanto "a antiguidade constituiria a prova de que outros arranjos sobre a individualidade teriam existido; já a nova governamentalidade liberal nascente abriria espaços de experimentação para novas formas de relação de si" (Dean y Zamora, 2018).

Então, na sua busca por uma nova ética que, a exemplo da greco-romana, não estivesse ligada nem à religião, nem à lei, nem à ciência, Foucault teria encontrado no neoliberalismo "uma estimulante e inovadora forma de governamentalidade que possibilita ao mesmo tempo resistir às velhas formas de subjetivação pela lei e disciplina, mas permitia também o desenvolvimento de novas formas de subjetividade" (Dean y Zamora, 2018). Citando uma conhecida passagem do Nascimento da biopolítica, os autores afirmam que, na perspectiva de Foucault, o neoliberalismo implicaria um tipo de sociedade:

na qual existiria a otimização dos sistemas de diferença, na qual seria deixado campo livre para os processos oscilatórios, na qual existiria uma tolerância acordada aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual existiria uma ação não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e enfim, na qual existiria uma intervenção que não é do tipo do assujeitamento interno dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental. (Foucault, 2004b: 265)

Para os autores a passagem acima çã va de soi, é suficiente para concluir que "o interesse de Foucault na governamentalidade menos normativa do neoliberalismo (neoliberalism's less normative governmentality) afetou sua agenda de pesquisas sobre a sexualidade" (Dean y Zamora, 2018). A "fraca normatividade" neoliberal teria levado o filósofo substituir o foco da sua genealogia da scientia sexualis moderna, descrita no 1º volume, por uma genealogia da ars erotica greco-romana realizada no 2º e 3º volume. Essa substituição no foco da análise teria ocorrido, afirmam os autores da resenha, graças a descoberta por Foucault das artes de governar do liberalismo e neoliberalismo. Após essa descoberta, dizem: "A análise da governamentalidade e a exploração das antigas técnicas de si permaneceram presentes em todo trabalho posterior de Foucault" (Dean y Zamora, 2018). Dean e Zamorra sugerem que o neoliberalismo, não mais agindo sobre os jogadores, mas sobre as regras do jogo, estimularia o desenvolvimento de subjetividades mais livres; e que, adotando formas de individualização não uniformizantes, nem identificatórias, mas ambientais, promoveria o surgimento de sujeitos autônomos. Essa foi a razão pela qual Foucault teria percebido que o neoliberalismo, "longe de constituir um obstáculo [...], abriria espaços para experimentar diferentes formas de existência, oferecendo um arcabouço para a invenção de uma ética mais autônoma" (Dean y Zamora, 2018). De que maneira? Simplesmente por meio da "retirada [withdrawal] do âmbito do Estado das técnicas de subjugação e suas dimensões normativas" (Dean y Zamora, 2018). Em outras palavras, tudo acontece como se o suposto deslocamento das técnicas de subjugação e normatização das condutas da ordem estatal, com sua conseqüente reinserção em outros âmbitos que não o Estado, bastasse para desarmar, por si só, o exercício do poder político, possibilitando mais autonomia aos indivíduos.

Ora, o que os autores parecem ignorar é todo esforço de Fou-

cault em livrar a análise do poder da perspectiva da Soberania e do problema do Estado. "Colocar o problema [do poder] em termos de Estado é ainda colocá-lo em termos de soberano/soberania e em termos de lei. Descrever todos os fenômenos de poder em função do aparelho de Estado é colocá-los essencialmente sob os termos de uma função repressiva" (Foucault, 2001b: 151). Fazer isso é deixar escapar o essencial, é não perceber que mesmo as mais terríveis funções repressivas não podem "se sustentar senão na medida em que se enraízem em toda uma série de relações de poder múltiplas, indefinidas e que constituem a base necessária dessas grandes formas de poder negativas" (Foucault, 2001b: 151). Daí o propósito em demonstrar que o Estado, "longe de ser uma espécie de dado histórico-natural que se desenvolveria por seu próprio dinamismo [...], é apenas o correlativo de uma certa maneira de governar" (Foucault, 2004b: 7). Seria inútil, portanto, "fazer do Estado um tipo de gendarme que, como um fantoche, reprimiria diferentes personagens na história" (Foucault, 2004b: 8). Para Foucault, aquilo que seria "mais importante para nossa modernidade, isto é, para nossa atualidade, não é a estatização da sociedade, mas uma governamentalização do Estado. Vivemos na era da governamentalidade" (Foucault, 2004a: 112). A crítica, está claro, é lançada contra a supervalorização do problema do Estado, mas não para afirmar a brandura da política neoliberal; para afirmar que a arte de governar os homens não está confinada no exercício do poder estatal-soberano, mas se estende a práticas que muitas vezes provém de esferas alheias à política. A análise da governamentalidade neoliberal é, neste sentido, a demonstração eloquente da produtividade e positividade das técnicas de poder indexadas não mais na ordem do Estado, mas na própria subjetividade dos governados.

Em suma, é ainda a velha hipótese repressiva, a ótica da soberania ou do poder como potência negativa, que impede perceber seus efeitos mais eficazes. E contra ela Foucault não parou de afirmar que se o poder funciona, se é aceito, é precisamente por não pesar sobre os indivíduos como repressão e interdição. Pelo contrário, se o poder produz discursos, induz ao prazer, forma saberes, significa que, lá onde não há repressão, proibição ou subjugação, é precisamente ali onde o poder será mais forte. "Se o poder não fosse jamais senão repressivo, se não fizesse outra coisa que dizer não, você acreditaria mesmo que seria obedecido?", pergunta Foucault (2001b: 148). Em vez disso, "o poder

seria leve e fácil de dismantelar se ele apenas fizesse vigiar, espreitar, interditar e punir; mas, diz Foucault, o poder incita, suscita, produz; ele não é simplesmente escuta e olhar; ele faz agir e falar" (Foucault, 2001b: 251).

Assim, é a dimensão positiva e produtiva do poder que os autores da resenha parecem ignorar quando imaginam uma "governamentalidade menos normativa" por que fora do âmbito do Estado; lançaram mão de um tipo de leitura que o próprio Foucault chamou de "negativa, estreita e esquelética" (Foucault, 2001b: 148), ao identificar o poder unicamente por seus efeitos de repressão e interdição. Então, se quisermos efetivamente perceber o neoliberalismo como matriz normativa dos comportamentos, será preciso, diz Foucault (2008: 6), já no final de sua vida, "não analisar o Poder com 'P' maiúsculo, nem mesmo as instituições de poder ou as formas gerais ou institucionais da dominação, mas estudar as técnicas e os procedimentos pelos quais se pretende conduzir a conduta dos outros".

Durante uma entrevista concedida em 1977, Foucault (2001b: 148) se referiu à leitura do poder-repressão como sendo ainda mais pérfida que a leitura do discurso-ideologia; ela o é por ser mais perigosa. A identificação do poder como lei/repressão cumpre, no fundo, uma função estratégica: desde o surgimento do Estado moderno, para fazer-se tolerável, o poder passou a mascarar o aspecto mais importante e essencial de si mesmo: a positividade e a produtividade dos seus mecanismos. Com isso, a eficácia e o sucesso do poder, diz Foucault (1993), dependerá da ocultação e do segredo da sua intencionalidade intrínseca. Desde então, a forma negativa do poder deverá ser visível na mesma medida em que será preciso encobrir a dimensão positiva dos seus mecanismos.

Finalmente, imaginar que o neoliberalismo estaria promovendo a autonomia ética, quando retira do âmbito do Estado as técnicas de subjugação e normatização dos indivíduos, não seria também tomar a ética como substância subjacente no indivíduo? Ora, um dos objetivos da genealogia foucaultiana sobre o cuidado de si é o de mostrar que a ética não é um dado natural que o poder se empenha em bloquear, mas uma prática da liberdade que se manifesta no comportamento refletido que o indivíduo é capaz de estabelecer por meio da relação de si consigo. Daí a afirmação de Foucault segundo a qual os processos de liberação, que configuram a condição política e histórica da ética, não serem jamais suficientes para a constituição de uma experiência ética. Toman-

do o exemplo da sexualidade, Foucault (2001b: 1530) dirá que, certamente, foi preciso se liberar do poder opressivo da moral sexual; "mas essa liberação não fez aparecer um sujeito feliz e pleno de uma sexualidade cuja relação seria completa e satisfatória". Falta aos processos de liberação a condição ontológica constituída pelas práticas refletidas de liberdade, sem as quais o indivíduo não seria capaz de outra coisa, a não ser reproduzir ainda os mesmos efeitos do velho poder do qual ele se liberou. Enfim, de um lado, se tem a insuficiência ética dos processos de liberação e, de outro, a "hipótese repressiva" cuja representação pérfida do poder ignora seus mecanismos produtivos e positivos. Foi para escapar dessa posição ingênua e, sobretudo, perigosa, que Foucault (2014: 101) buscou, insistentemente, livrar-se da "ilusão do código e da miragem jurídica", com o objetivo de perceber de que maneira os princípios, sempre positivos e valorativos, organizam a percepção dos indivíduos; perceber, finalmente, como esses princípios servem de suporte e condição de possibilidade para as práticas de proibição, interdição e repressão. Trata-se da perspectiva de fundo que norteia e atravessa todo o projeto da História da sexualidade. Daí a "opção de método" anunciada por Foucault no 2º volume:

ter sempre em mente os elementos de código e os elementos de ascese", isto é, ter sempre em mente o aspecto negativo das formas de interdição e o positivo das formas de subjetivação dos indivíduos; jamais esquecer, diz Foucault, de "sua coexistência, suas relações, sua relativa autonomia, e suas diferenças de ênfase". (Foucault, 1994: 30)

3. DO SUJEITO DE INTERESSE AO SUJEITO DE DESEJO

Mais importante que perceber como o poder diz não, normatiza e reprime, é investigar as maneiras pelas quais os indivíduos são conduzidos a dizer sim, a aceitar as formas do seu exercício e a fazer de si mesmo o suporte da sua política. Importa, diz Foucault (1999: 34), "estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos". Era o que estava em jogo quando Foucault dedicou-se ao estudo das artes de governar do liberalismo e neoliberalismo: em vez de denunciar a dominação política ou a exploração econômica imposta aos indivíduos, trata-se de apreender sua configuração em termos de racionalidade para revelar como seus princípios

³ A noção de “acontecimento discursivo” é discutida por Foucault em “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (Foucault, 2001a: 724-759).

positivos e valorativos organizam a percepção dos sujeitos. No fundo, ocorre com o liberalismo e o neoliberalismo o mesmo que com a sexualidade: é preciso pensá-los como acontecimentos discursivos³ cuja existência só é possível a partir do sujeito de suas práticas. Tal como a sexualidade, liberalismo e neoliberalismo, são parte indissociáveis daquilo que somos, fazemos e pensamos no presente. Não se trata, portanto, de combatê-los como falsos ou aceitá-los como verdadeiros, mas de mensurar seus investimentos sobre a subjetividade dos indivíduos. E tendo em vista que a hipótese de um poder como repressão se torna ineficaz para analisar um conjunto de processos que se disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que excitam, manifestam, fazem falar e se implantam no real (Foucault, 1993: 70); em vez de denunciar sua maldade oculta ou elogiar a suavidade da sua política, seria preciso perceber historicamente quais foram às condições de possibilidade que permitiram seus efeitos de determinação sobre a nossa subjetividade.

Essa é, me parece, a perspectiva de conjunto que atravessa a análise foucaultiana e em relação a ela, creio, *Les aveux de la chair* é capaz de lançar novas luzes. De que maneira? Parece-me que um ponto mais ou menos obscuro na análise de Foucault sobre o neoliberalismo diga respeito à origem histórica e à mecânica comportamental do *homo economicus*. No curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault o descreve como a condição ontológica do neoliberalismo; trata-se, diz Foucault (2004b: 275), de “um tipo de sujeito que permite à arte de governar [neoliberal] de se regular segundo o princípio da economia [...] *homo economicus* como parceiro, como vis-à-vis, como elemento de base da nova razão governamental formulada no século XVIII”. Mas em seguida declara: “De fato, não existe uma teoria e nem mesmo história desta noção”.

Então, como apreendê-la? Admitindo tomar a questão de maneira simples e arbitrária, Foucault decide partir do empirismo inglês e da definição de John Locke sobre o sujeito, referindo-se a ela como “uma das mutações, uma das transformações teóricas mais importantes ocorrida no pensamento ocidental desde à Idade Média” (Foucault, 2004b: 275). Locke e o empirismo inglês teriam apresentado “um sujeito que não é definido nem por sua liberdade, nem pela oposição da alma e do corpo, nem pela presença de um núcleo de concupiscência mais ou menos marcado pela queda ou pecado; mas um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais irreduzíveis e intransmissíveis” (Foucault,

2004b: 275-276). Em outras palavras, o sujeito pensado pelo liberalismo se distanciaria tanto da afirmação jurídica da liberdade, quanto da dualidade cartesiana corpo/alma, mas também da tradição medieval cristã. Portanto, estaríamos diante de uma grande novidade, na medida em que a especificidade do sujeito liberal e neoliberal não está na velha reivindicação do sujeito de direito, nem na certeza filosófica do sujeito pensante, tampouco na busca pela purificação do sujeito pecador; mas é o interesse como princípio de escolha racional. Para ilustrar a novidade dessa emergência do interesse como princípio de escolha racional, Foucault retoma um exemplo de Hume: "quando me for dada a escolha entre cortar meu dedinho e a morte do outro, nada poderá me forçar a considerar [...] que o corte do meu dedinho deva ser preferido à morte do outro" (Foucault, 2004b: 276). Ou seja, trata-se de uma escolha irreduzível e intransmissível em sentido atomístico e incondicionalmente referida ao próprio sujeito, diz Foucault (2004b: 277), no qual o interesse aparece formulado como "uma forma de vontade imediata e absolutamente subjetiva".

Aqui está a razão desse sujeito de interesse ser oposto ao sujeito de direito produzido pela mecânica do contratualismo. No contratualismo o sujeito, aceitando renunciar ao seu poder em troca de proteção e segurança, cria, com essa operação negativa de renúncia, um sistema de direitos positivos que o constitui como sujeito de direito. Assim, diz Foucault, a mecânica do sujeito de direito estabelece uma relação negativa de renúncia e limitação da qual emergirá a lei e a interdição. O sujeito de interesse, ao contrário, jamais renuncia ao seu interesse; daí o fato da sua mecânica não estabelecer uma relação negativa, mas egoísta. Daí, conclui Foucault, o *homo economicus* do liberalismo econômico (novo ou velho) e o *homo juridicus* do liberalismo político constituírem duas figuras contrárias entre si.

Em todo caso, Foucault deixa de lado na sua análise do sujeito neoliberal a maneira pela qual opera a mecânica positiva, atomística e egoísta do sujeito de interesse. Mais precisamente, Foucault não aborda de que maneira esse sujeito de interesse, agindo sobre o princípio de uma escolha racional e subjetiva, escolhe seu interesse e sua preferência. Para obter uma resposta, seria preciso reportar-se a John Locke que dirá: a maneira pela qual o sujeito de interesse quer seu interesse é através de um "eu que é consciente e racional [...], 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" (Locke, 2010: 451). E o nome que se costuma atribuir a esse "eu consciente e racional", diz Locke, é pessoa. "É um termo forense que adequa as ações ao seu mérito [...] por ele a consciência é responsabilizada e afetada; detém e imputa a si ações [...] e recebe o prazer ou a dor, isto é, a recompensa ou o castigo, devido à responsabilidade por essas determinadas ações" (Locke, 2010: 459).

Em outras palavras, Locke vinculou a escolha ou a vontade do sujeito de interesse a um eu consciente e racional que não apenas domina todas as ações, mas que é imputável, isto é, que pode receber prazer ou dor, recompensa ou castigo, conforme a responsabilidade atribuída às suas ações. Então, o sujeito de Locke é o indivíduo que age responsabilmente na esperança de uma recompensa futura ou na angústia de um castigo provável. Ora, isso só é possível a partir de um exercício de introspecção e de uma postura reflexiva na qual o sujeito será levado a voltar-se para si mesmo de maneira a adequar sua escolha às ações que o recompensem. Porém, como notou Charles Taylor (2011: 228), para que ocorra essa virada subjetivista, "temos de ser ensinados (e intimidados) a fazer isso, não apenas absorvendo doutrinas, mas, sobretudo, por meio de todas as disciplinas que têm sido inseparáveis de nosso estilo de vida moderno, as disciplinas de autocontrole nos campos econômico, moral e sexual". E antes dele, como Foucault (2001a: 1590) já havia previamente mostrado em sua genealogia da prisão, para que fosse possível certo liberalismo no âmbito das instituições, "foi preciso no âmbito dos micropoderes todo um investimento bem mais rigoroso sobre os indivíduos, foi necessário organizar o quadrilátero dos corpos e dos comportamentos. A disciplina é o reverso da democracia". Contudo, o significativo é que Locke encontrou um modo de tornar o sujeito de interesse autorresponsabilizável a partir de um eu racional e consciente cuja função é a de controlar as ações, direcionando-a para escolhas vinculadas à recompensa. Consequentemente, seria possível dizer que em Locke o sujeito de interesse é até capaz de agir com autonomia, na medida em que age independente do direito, da religião, da ciência, etc.; entretanto, não é capaz nem de agir por si mesmo, nem de querer por si mesmo, já que suas escolhas são realizadas por meio de uma submissão do si ao eu consciente e racional a partir de uma mecânica introspectiva de autorresponsabilização dos seus atos. Assim, quando o sujeito

⁴ No seu Segundo tratado, Locke (1973) desenvolveu a ideia de uma mecânica na qual os indivíduos, vivendo no estado de natureza, agiriam conforme uma lei racional cuja inadequação expunha a vida do infrator a ser destruída.

liberal e neoliberal age, não é o si que está agindo, mas sim o eu consciente e racional que habita sua pessoa⁴.

E qual seria a origem desse eu consciente e racional? Locke não diz; trata-se simplesmente de um dado: "qualquer um que reflita perceberá" sua presença, diz Locke (2010: 452). É aqui, creio, e isso a título de hipótese para estudos futuros, que seria possível apreender a constituição do sujeito de interesse a partir da genealogia do sujeito de desejo descrita por Foucault em *Les aveux de la chair*. De que modo? Em primeiro lugar, é interessante notar o lugar que Santo Agostinho ocupa no livro: em nenhum outro lugar Foucault analisou com tanta sistematicidade as teses agostinianas. E uma razão para isso é que existem diferenças consideráveis entre os primeiros exegetas cristãos e o bispo de Hipona; diferenças que não diriam respeito apenas ao que seria, de um lado, um tipo de cristianismo "helenizante, estoico, destinado a 'naturalizar' a ética das relações sexuais e, de outro lado, um cristianismo mais austero, mais pessimista, que pensa a natureza humana apenas pela queda, marcando, assim, as relações sexuais com um índice negativo" (Foucault, 2018: 49). Existem também diferenças significativas que dizem respeito ao próprio tipo de experiência, isto é, diferenças na forma da subjetividade e em relação aos tipos de exercício de si sobre si, às formas de conhecimento de si sobre si e aos modos de constituição de si mesmo.

De certo modo, Santo Agostinho representa não, obviamente, uma ruptura, mas uma transformação importante na maneira de conceber a ética que marcará toda posteridade do pensamento ocidental sobre o sujeito. Foucault mostra, por exemplo, como João Cassiano (360-435), contemporâneo de Santo Agostinho (354-430), irá propor dois aspectos principais para a direção de consciência: a renúncia à própria vontade pela submissão a um outro e o exame permanente de si mesmo. A partir disso, Cassiano vai descrever a obediência monástica como comportando três aspectos: 1) uma condição de obediência absoluta pela eliminação de qualquer vontade própria para querer apenas aquilo que o outro quer, é o princípio da *subditio*, isto é, o fato de ser sujeito. 2) um estado de não oposição à vontade do outro: seja lá o que ele queira, é preciso dobrar-se à sua vontade sem qualquer consideração de interesse próprio; é o princípio da *patientia*, isto é, o fato de ser paciente, de aceitar, não resistir, não se revoltar contra às ordens do outro, e 3) uma situação de obediência indefinida, obediência sem finalidade; o fim da obediência é a própria

obediência, de modo que ela se torna uma estrutura permanente do sujeito; é o princípio da humilidade, o fato de ser humilde, de sentir-se fraco, inferior, pequeno diante do outro seja lá quem ele for. Todos esses três aspectos convergem na mesma direção para a elaboração de uma subjetividade que estabelece renúncia de si para fazer da aceitação da vontade do outro, fazer da obediência ao outro, o princípio de toda e qualquer ação do sujeito (cf. Foucault, 2018: 122-127).

Entretanto, esse sujeito desprovido de vontade própria descrito por João Cassiano poderia ser contrastado com o sujeito voluntário pensado por Santo Agostinho. Embora o contraste mais significativo estabelecido por Foucault tenha sido entre João Crisóstomo (347-407) e Santo Agostinho, há também uma importante distinção feita entre João Cassiano e o bispo de Hipona. Por exemplo, para João Crisóstomo (Foucault, 2018: 272), "o casamento é apresentado como limite e como lei". Como lei porque o casamento se introduz após a queda do homem pelo pecado, ou seja, com o surgimento da concupiscência, do desejo sexual, com o propósito de submeter o desejo. Como limite, porque "aquilo que caracteriza o casamento é o fato da mulher se contentar com um só e único homem" (Foucault, 2018: 272). Assim, pensado como lei de interdição e princípio de limitação exteriores ao desejo, o casamento assume uma forma jurídica para a regulação da concupiscência. Em João Cassiano, diz Foucault, encontra-se esse mesmo modelo já descrito em João Crisóstomo (Foucault, 2018: 354), um modelo "que comporta um exterior e um interior; que efetua uma triagem, que se abre ou se fecha, que acolhe e expulsa. Encontra-se a forma tradicional da separação entre puro e impuro".

Com Santo Agostinho as coisas mudam consideravelmente. Em vez de pensar um exterior que seria a lei e o limite do casamento, e um interior que seria o desejo, Santo Agostinho pensará, sob uma e única forma, tanto o desejo quanto o direito. Por isso, diz Foucault (2018: 324), a elaboração agostiniana implicou não mais em uma regulação jurídica do desejo em termos de lei e limitação, mas em um processo de "juridificação fina" dos atos sexuais. Um processo de juridificação que se distinguiria da regulação jurídica presente em Crisóstomo e Cassiano por não estabelecer uma delimitação que seria puramente exterior. Em outras palavras, Santo Agostinho fez da concupiscência, do desejo, não o outro da vontade, mas a forma da própria von-

tade. Para o bispo de Hipona, o desejo é um ato involuntário da vontade, e como ato involuntário, ele é *sui juris*, isto é, age independentemente da vontade.

O involuntário da concupiscência não é como uma natureza se opondo ao sujeito, ou aprisionando-o, ou inclinándolo para o mal. Não é o corpo livre de todo controle escapando à alma, é antes de tudo um menos ser [moindre être], a falta de ser do sujeito cuja vontade se encontra querer o contrário disso que ela queria. Vontade voltada contra si, vontade dissociada de si [...]. No movimento da libido que duplica e acompanha o ato sexual sem poder dele dissociar-se, 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. (pp. 342-343)

A consequência importante, destaca Foucault, da elaboração agostiniana é que sendo o desejo, sendo a concupiscência, a própria maneira pela qual nós manifestamos e afirmamos nossa vontade, então, nenhuma falta, nenhum pecado poderá ser cometido por nós sem nós, sem a nossa participação; e com isso o sujeito se torna capaz de imputabilidade. Portanto, mesmo sendo o desejo o involuntário da vontade, e por mais forte que ele seja, o fato é que o desejo só pode tornar-se ato, só pode atuar, por meio da própria vontade. Daí a importância que possui para Santo Agostinho a noção de consentimento, um termo caro a toda tradição do liberalismo e neoliberalismo, de Locke a Rawls. Consentimento é o que torna o sujeito imputável.

O consentimento e a recusa em Santo Agostinho desenrolam-se na própria vontade, no movimento pelo qual ela se quer ou não se quer como ela é. O sujeito se coloca como objeto de sua própria vontade, se propõe a querer ou não querer a forma concupiscente de sua vontade decaída. O consentimento como elemento indispensável à constituição de um ato imputável como pecado não é, portanto, a simples transformação de um desejo em ato real; não é tampouco a simples aceitação desse desejo no pensamento, sob a forma de representação. É um ato da vontade sobre ela mesma – e muito mais sobre sua forma do que sobre seu objeto. Quando o sujeito consente, ele não abre às portas

a um objeto desejado, ele se constitui e marca a si mesmo como sujeito desejante: a partir daí os movimentos da sua concupiscência tornam-se a ele imputáveis. O consentimento – essa é a razão do papel central que ele desempenha em Santo Agostinho e que desempenhará mais tarde – permite atribuir ao sujeito de concupiscência um sujeito de direito. (Foucault, 2018: 354-355)

Trata-se de uma das passagens fundamentais de *Les aveux de la chair*. Seja o sujeito de desejo como elemento fundamental em Santo Agostinho, seja o sujeito de interesse como elemento fundamental em Locke, o significativo é que estamos frente a duas formas de subjetividade cujo princípio de escolha, por ser irreduzível e intransmissível, torna o sujeito imputável de suas próprias ações. Em ambos os autores se apresenta um sujeito autorresponsável agindo por escolha para conseguir um bem futuro ou evitar um mal provável. Sob esse aspecto, não me parece haver oposição fundamental entre o pai do liberalismo e o bispo de Hipona; há apenas uma diferença de fundo: em Santo Agostinho, o desejo como involuntário da vontade, deveria ser não suprimido, mas moderado; ou seja, sobre ele era admitido ainda certo uso pelo qual o sujeito poderia consenti-lo ou recusá-lo. Já em Locke e no neoliberalismo, o interesse como involuntário da vontade aparece como um ponto absolutamente cego para o sujeito; como observou Foucault (2004b: 281),

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.

Essa obscuridade e cegueira, diz Foucault, é absolutamente indispensável ao sujeito de interesse neoliberal, pois trata-se do aspecto que fará do homo economicus o mero "elemento de cálculo de tudo que escapa ao seu cálculo" (Foucault, 2004b: 281). Mas há, além disso, outra consequência importante que poderia ser percebida a partir dessa diferença: sendo o sujeito de interesse um mero elemento de cálculo e, ao mesmo tempo, a condição ontológica necessária para que a política neoliberal possa operar sob a racionalidade econômica do mercado, então, foi preciso

eliminar o que poderia existir de irracional no seu comportamento. Foi o que Popper, em uma carta escrita em 1944 a Hayek, logo após ter recebido *The Road to Serfdom*, estabeleceu como principal objetivo: "é nossa tarefa, progressivamente, racionalizar o irracional" (Apud Notturmo, 2015: 9), isto é, substituir a ênfase irracional sobre as emoções e as paixões por uma exigência de racionalização da sociedade:

O mundo não é racional, mas a tarefa da ciência é racionalizá-lo. [...] A atitude aqui caracterizada pode ser qualificada como "racionalismo pragmático". [...] o racionalismo pragmático pode reconhecer que o mundo não é racional, mas exigir que o submetamos ou o sujeitemos à razão até onde for possível. (Popper, 1998: 377)

Trata-se de sobrepor o princípio da racionalidade ao apelo às emoções e às paixões; sobrepô-lo à "caracterização emocional do homem" (Popper, 1998: 235) e, assim, fazer do sujeito de interesse uma espécie de "ilhota de racionalidade" agindo sob o imperativo de um eu consciente e irredutivelmente racional, porém incapaz de prazer e desejo; incapaz, portanto, de qualquer experiência transformadora de si mesmo. Como o homem sensato do qual nos fala Dostoiévski (2000), o homo economicus do neoliberalismo é um tipo de sujeito que sobrepôs de tal modo a razão à sua vontade que passa a racionar em vez de desejar, tornando-se incapaz de "querer" algo desprovido de sentido e conscientemente contrário à razão, até o limite em que "será possível elaborar uma espécie de tabela, e nós passaremos realmente a desejar de acordo com esta" (Dostoiévski, 2000: 40).

Paradoxos de um mundo ficcional? Talvez. Mas quem chamaria de ficção a "tabela contábil das preferências" proposta por Gary Becker, o Nobel da Economia, na qual o autor propôs incluir não apenas os hábitos pessoais, mas também os vícios, a pressão dos pares (peer pressure), a influência paterna sobre as crianças, a propaganda e até mesmo o amor e a simpatia? Tudo racionalmente sintetizado em uma função de utilidade que o economista expressou em fórmula bastante simples e precisa – $u = u(x_t, y_t, z_t, P_t, S_t)$ –, com o objetivo, senão de estabelecer uma lei filosófica ou metodológica, "ao menos uma maneira produtiva para analisar e explicar os comportamentos" (Becker, 1996: 6). O neoliberalismo fez do cálculo econômico a bússola de toda ação humana. Mises (2010: 283) chegou a afirmar que nossa civilização

é dele inseparável e que "pereceria se tivesse que renunciar a essa preciosa ferramenta intelectual da ação".

Contudo, espreitando por trás dos calendários e tabelas, pode-se sempre supor um anti-herói dostoiévskiano questionando:

– Eh, senhores, como é que se pode ter, no caso, sua própria vontade, quando se trata da tabela aritmética, quando está em movimento apenas o dois e dois são quatro? Dois e dois são quatro mesmo sem a minha vontade. Acontece porventura uma vontade própria deste tipo?! (Dostoiévski, 2000: 45)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece plausível indicar, ao menos a título de hipótese, a emergência histórica do sujeito de interesse do liberalismo e neoliberalismo a partir da elaboração teórica do sujeito de desejo em Santo Agostinho, descrita em *Les aveux de la chair*. Se tal hipótese fizer algum sentido, talvez tenhamos melhores chances de compreender o lugar que ocupa o liberalismo e o neoliberalismo na reflexão foucaultiana, evitando os equívocos apresentados nos recentes debates sobre o tema. Mas, além disso, parece-me que a publicação desse inédito de Michel Foucault tem o mérito de introduzir na análise do neoliberalismo um problema ainda pouco explorado: a questão da vontade. Não por acaso o tema da vontade começa a ser delineado por Foucault a partir ou simultaneamente com seus estudos sobre o liberalismo e neoliberalismo. Ao iniciar seu curso dedicado ao neoliberalismo, o filósofo ressaltava que, com a nova governamentalidade liberal, o mercado passa desempenhar um papel de veridicção, isto é, terá por função dizer a verdade ao governo; o mercado deverá, portanto, "comandar, ditar, prescrever os mecanismos jurisdicionais, ou sua ausência, sobre os quais se articulará" (Foucault, 2004b: 34).

A análise em termos de veridicção tem por objetivo não o de denunciar a razão sob sua forma opressiva ou mistificadora, mas de perceber "sob quais condições e com quais efeitos se exerce uma veridicção" (Foucault, 2004b: 37). Então, sob qual condição será possível ao mercado cumprir sua função veridiccional? Na condição em que o interesse, como involuntário da vontade, tornar-se a superfície para a intervenção governamental. "O governo, nessa nova razão governamental, é qualquer coisa que manipula interesses" (Foucault, 2004b: 46). Então, como mecanismo veridiccional investido do "direito à verdade a partir de

uma situação de direito" (Foucault, 2004b: 37), o mercado deverá dizer ao governo que "não deve agir diretamente sobre coisas e pessoas, mas que só pode agir, só está legitimado a agir, pelo direito e pela razão, para intervir sobre o interesse" dos indivíduos (Foucault, 2004b: 47).

Daí a necessidade em colocar o problema da vontade. Com efeito, pouco antes da sua análise sobre o neoliberalismo, na célebre conferência proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, em maio de 1978, Foucault já havia afirmado tal necessidade, dizendo que a questão do poder, como fio condutor da análise, deveria conduzir ao problema da vontade. "Era um problema tão evidente que logo pude percebê-lo; mas, como esse problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental tratou sempre com iminente precaução e dificuldade, digamos que eu tentei evitá-lo tanto quanto possível. Mas digamos que ele é inevitável" (Foucault, 1990: 60). A dificuldade, ao que parece, estava no fato de a filosofia ocidental ter abordado o problema da vontade a partir de dois ângulos privilegiados: o da filosofia natural em que a vontade aparece como força natural, e o da filosofia do direito em que é tomada em termos de lei moral, consciência do bem e do mal.

Entretanto, nenhum desses ângulos serviria para analisar a irrupção do interesse como superfície de intervenção governamental sob o liberalismo e neoliberalismo. Aquilo que Foucault proporá é uma análise nietzschiana:

Parece-me que a questão da vontade pode ser colocada em termos de luta, quer dizer, do ponto de vista estratégico para analisar um conflito no momento em que diversos antagonismos se desenvolvem. [...] é o ponto de vista estratégico, como princípio de conflito e de luta, que é possível contrapor ao ponto de vista racional [...]. Quando se adotar esse ponto de vista, os conceitos fundamentais que se convirá empregar serão estratégia, conflito, luta, incidentes. (Foucault, 2001b: 605)

Les aveux de la chair apresentará, finalmente, a operacionalidade do prisma estratégico na análise do problema da vontade. Ao descrever o combate sexual da castidade em João Cassiano, Foucault mostra como, pensada em termos de luta e combate, a ascese da castidade exigiu uma força de afrontamento para triunfar: colocou em funcionamento "toda uma técnica para vigiar, analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas

qualidades, seus perigos" (Foucault, 2018: 244). Assim, foi possível perceber nesse combate que o indivíduo é levado a travar consigo mesmo, um tipo de subjetivação "indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de buscar e dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente"; portanto, uma subjetivação que "implica uma objetivação indefinida de si por si" (Foucault, 2018: 245). Aqui está a origem do tipo de sujeito que Foucault chamou "eu gnosiológico" (gnosilogic self) cujo "conhecimento de si ganha forma na constituição do pensamento como campo subjetivo dado a ser interpretado" (Foucault, 1993: 222). Um sujeito que, retomado em seguida pelas ciências humanas, especialmente a economia e a teoria política, estaria destinado a habitar plenamente a nossa modernidade política. Diferente, contudo, do sujeito que Foucault chamou "eu gnômico" (gnomic self) da Antiguidade greco-romana cuja constituição se dava, "simultaneamente e sem descontinuidade, como sujeito de conhecimento e sujeito de vontade"; sujeito em que a "força da verdade é idêntica à forma da vontade" (Foucault, 1993: 210)

Em suma, um dos grandes méritos de *Les aveux de la chair* é, sem dúvida, o de nos mostrar a maneira pela qual as relações de poder são investidas de desejo e de sofisticados esquemas de racionalidade cuja função é fazer jogar a vontade dos indivíduos.

BIBLIOGRAFIA

AVELINO, N. (2016). Foucault e a racionalidade (neo)liberal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 21, 229-186.

BECKER, G. (1996). *Accounting for Tastes*. Cambridge: Harvard University Press.

BEHRENT, M.C. (2015). Can the Critique of Capitalism be Antihumanist? *History and Theory*, 54, 372-388.

DOSTOIÉVSKI, F. (2000). *Memórias do subsolo*. São Paulo: Ed. 34.

DEAN, M. Y ZAMORA, D. (2018). Did Foucault Reinvent His History of Sexuality Through the Prism of Neoliberalism? *Los Angeles Review of Books*, abril. Disponível em: <<https://lareviewofbooks.org/article/did-foucault-reinvent-his-history-of->

sexuality-through-the-prism-of-neoliberalism/#!> Consultado em: 29/04/2018.

DEAN, M. (2014). Michel Foucault's "apology" for neoliberalism. *Journal of Political Power*, (7) 3, 433-442.

FOUCAULT, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? [Critique et aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, a. 84, t. LXXXIV, 2, 35-63.

_____ **(1993a).** História da sexualidade, v. 1: a vontade de saber. 11ª ed. Tradução de Maria Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

_____ **(1993b).** About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, (21)2, 198-227.

_____ **(1994).** História da sexualidade, v. 2: o uso dos prazeres. 7ª ed. Tradução de Maria Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

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

_____ **(2001b).** Dits et écrits, v. II: 1976-1988. Paris: Gallimard.

_____ **(2001a).** Dits et écrits, v. I: 1954-1975. Paris: Gallimard.

_____ **(2004a).** Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, (1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil.

_____ **(2004b).** Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil.

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

_____ **(2014).** Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, (1980-1981). Paris: Gallimard/Seuil.

_____ (2018). Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair. Paris: Gallimard.

LAGASNERIE, G. (2012). La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique. Paris: Fayard.

LOCKE, J. (1973). Segundo tratado sobre o governo (col. Os Pensadores vol. XVIII). Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: Victor Civita.

_____ (2010). Ensaio sobre o entendimento humano, v. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MISES, L. VON (2010). Ação humana. Um tratado de economia. 3ª ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil.

NOTTURNO, M.A. (2015). Hayek and Popper. On rationality, economism, and democracy. Londres: Routledge.

PESTAÑA, J. L. M. (2011). Foucault, la gauche et la politique. Paris: Textuel.

POPPER, K. (1998). A sociedade aberta e seus inimigos, tomo 2. São Paulo: Itatiaia.

TAYLOR, C. (2011). As fontes do self. A construção da identidade moderna. Tradução Adail Sobral e Dinah Azevedo. São Paulo: Loyola.

ZAMORA, D. (COORD.). (2014) Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibérale. Bruxelas: Les Éditions Aden.