

Pragmática das condutas e crise da globalização

Alexandre Mendes¹

Luiz Felipe Teves²

Introdução

Embora ainda não concluída, a década de 2010 pode ser caracterizada como um período de fortes turbulências, crises e irrupções que desafiam um tipo de racionalidade formada nos anos de reorganização do capitalismo global (1975-2010). Por um lado, a crise dos *subprimes* colocou em cheque a teoria econômica *mainstream* e as certezas dos cálculos que imaginavam um futuro promissor para o capitalismo. Em poucos meses, as expectativas sobre a conduta dos sujeitos econômicos ditos racionais e sobre a capacidade dos mecanismos de controle do mercado se esfumaçaram, tragadas pelo destino dos ativos tóxicos e pela crise de confiança sem precedentes.

Por outro lado, as teorias políticas que, do interior do processo de globalização econômica, buscavam saídas alinhadas aos novos movimentos globais parecem sofrer do mesmo processo de definhamento. Tudo indica que, apesar do suposto antagonismo que animava os tempos de mundialização, é a mesma relação entre crença progressista e governança técnica que perde suas condições de sustentação. O ciclo da Primavera Árabe parece ter precipitado o fim e o começo de uma nova época: ao mesmo tempo, o ocaso das promessas totalizantes de uma “alternativa global” cuja inspiração de fundo ainda era um sonho racionalizador e tecnocrático, e o início de uma turbulência generalizada que parece atrair indivíduos e sociedades inteiras para as bordas de uma experiência paradoxal, que oscila perigosamente entre transformação e destruição.

Os rancos da batalha já podem ser ouvidos, e de diversas maneiras: a difusão do estilo transgressor e agressivo da *alt-right* mundial, as consequências trágicas das falsas alternativas ao neoliberalismo na América Latina, a defesa do protecionismo e do nacionalismo como atalho contra os efeitos sociais da globalização, a renovação do militarismo como solução para a crise permanente, as ondas conservadoras e reativas impulsionadas pela própria esquerda global etc.

¹ Prof. Adjunto da Faculdade de Direito da UERJ.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UERJ (PPGDIR/UERJ) – Linha: Teorias e Filosofia do Direito.

O filósofo Michel Foucault foi um dos primeiros a abordar o neoliberalismo como uma arte ou tecnologia de governo correlata a um novo regime de verificação. No seu curso *O Nascimento da Biopolítica* ([2004] 2008b), o pensador francês mostra que o neoliberalismo, em sua faceta americana e alemã, previa que o antigo *homo oeconomicus* do liberalismo clássico seria deslocado do ambiente econômico das trocas simples, para o espaço onde a forma-empresa seria generalizada por todo o corpo social e a vida dos indivíduos. O neoliberalismo transforma, necessariamente, todas as pessoas em homens-empresa e toda a vida em espaço econômico produtivo. Por isso, ele buscou acrescentar à tradicional métrica das trocas entre mercadorias um tipo de racionalidade voltada para o sujeito em suas múltiplas condutas e comportamentos:

O verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, não é o consumidor ou o produtor, mas a empresa, nesse regime econômico e social em que a empresa não é simplesmente uma instituição, mas *certa maneira de se comportar no campo econômico* (...) (FOUCAULT, 2008b, p. 240, grifo nosso).

Contudo, em sua atualização histórica e concreta, essa programação estratégica se deparou com um dos maiores colapsos da história do capitalismo, levando consigo a confiança no comportamento dos sujeitos-empresendedores e no quadro jurídico-econômico que deveria garantir coerência ao sistema. A imagem-síntese dessa surpresa pode ser encontrada na incredulidade inicial de Alan Greenspan diante do que qualificou de um “tsunami” que arrastou todo o poder de antecipação dos antigos modelos econômicos. No seu último livro, *O mapa e o território* (2013), ele reconhece o equívoco de suas formulações anteriores e a falência do regime de verdade baseado nos comportamentos racionais do *homo oeconomicus*.

Greenspan propõe, então, retomar a ideia do espírito animal de John Maynard Keynes, buscando entender o impacto das sensações de medo, de pânico e de urgência nas tomadas de decisão. Por isso, ele decide direcionar a análise para os imperativos comportamentais fundados na euforia, no efeito de manada, na aversão ao risco, em relações de dependência, interação, nos vieses etc. Descrente que os comportamentos irracionais pudessem ser invariavelmente absorvidos em longo prazo, o economista propõe a substituição do modelo de expectativas racionais para uma verdadeira lógica

das paixões que leve os comportamentos aberrantes a sério e possa calcular os seus impactos nas projeções econômicas.

Do ponto de jurídico-econômico, isso implica um giro que abandona o otimismo fundado tanto nas atividades estratégicas do sujeito-empresa, como na capacidade exclusiva de uma moldura jurídica-institucional conduzir essas atividades com segurança e previsibilidade. Por isso, de um lado podemos observar um esforço de renovação que se dirige às análises, recentemente laureadas pelo prêmio Nobel, conduzidas pela corrente de estudos denominada *Behavioral Economics* (Economia Comportamental); de outro, emerge, no campo jurídico, tentativas de aplicar esse modelo à anterior teoria da regulação elaborada pelo direito público. Em ambos os casos, trata-se de propor um modelo mais fino de direção das condutas, baseado em um conjunto de interferências sutis e de baixo custo denominado *Nudges* (“empurrãozinhos”), levando sempre em conta a tendência persistente, por indivíduos e sociedades, de adoção de comportamentos irracionais e prejudiciais (Cf. SUNSTEIN, C; THALER, R. 2009; KAHNEMAN, D. 2012; ALEMANN, A; SIBONY, A., 2015).

1. O problema das condutas

O objetivo deste *paper*³ é oferecer uma chave de leitura dos enigmas da atual crise da globalização a partir do conceito de *pragmática das condutas*, esboçado a partir da agenda de pesquisa foucaultiana do final da década de 1970. Nossa premissa é que Foucault, nesse período, não apenas analisou a construção de uma nova racionalidade voltada para o *homo œconomicus*, mas se voltou também para um tipo de atividade que abala a relação entre sujeito, poder e verdade, produzindo uma experiência-limite irreduzível ao jogo de cálculos, interesses e previsões sobre o futuro. Como experiência sem imagem, a insurreição das condutas reclama uma pragmática que seja capaz de avaliar, de forma imanente, as linhas e os efeitos das práticas individuais e coletivas.

Assim, embora a leitura realizada por Foucault sobre o neoliberalismo, a partir do curso de 1979, tenha adquirido notoriedade nos últimos anos (GROS, F. *et al*; 2013/2014; BROWN, W. 2015; DARDOT, P; LAVAL, 2016), podemos afirmar que ela corresponde a apenas uma dimensão de seus interesses no período. Isso porque, no mesmo passo em que a relação de longa duração entre razões de estado e biopolítica era

³ Trabalho apresentado no *XXIX IVR World Congress – Dignity, Democracy, Diversity*, University of Lucerne, Suíça, julho de 2019.

estabelecida, culminando na análise do neoliberalismo, Foucault se interessou cada vez mais pelos problemas relacionados ao que ele denominou de *contracondutas* (FOUCAULT, M. 2008a).

Portanto, no mesmo fio longo que é percorrido do ponto de vista do biopoder – como emergência das razões do estado, do liberalismo e do neoliberalismo -, é possível encontrar uma genealogia a contrapelo das recusas e insurreições ligadas ao problema da governamentalidade. Para ficar em alguns exemplos, Foucault analisa, no curso de 1977-78, *Segurança, Território, População* (2008a), e num conjunto de entrevistas, artigos e reportagens do triênio 77-79, a explosão de contracondutas no interior do poder pastoral durante o Renascimento, o problema kantiano da relação entre atitude crítica e acontecimento revolucionário no Iluminismo, as mobilizações culturais de Maio de 1968, o levante tunisiano e a emergência de uma espiritualidade política na Revolução Iraniana (Cf. FOUCAULT, M. In: Da MOTTA [Org.], 2004; 2010).

Do ponto de vista histórico, o final de década de 1970, ele mesmo, se deparava com uma crise geral de governamentalidade que explodia em diferentes e imprevisíveis direções. O filósofo e agitador cultural italiano Franco Berardi denominou o ano de 1977 de “o ano do fim do futuro” (BERARDI, F.[2002] 2017), uma espécie de contração no tempo que condensou várias linhas entre o passado e o futuro: o movimento de jovens estudantes e operários em Bolonha e Roma, o nascimento do pós-punk na Inglaterra com o seu grito “no future”, o início da crise dos partidos de massa e da burocracia soviética, a revolução informática no Vale do Silício, impulsionada pelas interfaces *user friendly* criadas por Steve Wozniack e Steve Jobs, o manifesto Rizoma de Deleuze e Guattari, a crise da utopia comunista na China onde jovens dissidentes eram condenados a longas penas de prisão. No Brasil, é o ano da retomada das grandes contestações estudantis, do rock contracultural de Raul Seixas e dos Doces Bárbaros, do colapso das fórmulas nacional-desenvolvimentistas e da derrota da linha dura do governo militar, permitindo o início da abertura política.

Foucault parecia atento às mutações da época propondo uma pesquisa que se desdobrou em três frentes:

(i) A primeira, definida no curso de 77-78, traçou como objetivo estudar o problema do Estado e da população através do conceito de *governamentalidade*. Buscando uma torção metodológica que já havia sido proposta nos domínios da loucura, da delinquência e da sexualidade, Foucault se esforça para encontrar uma economia geral do poder que, do exterior, teria estabelecido as condições para a formação dos

estados modernos. O filósofo encontra na generalização do poder pastoral, ocorrida durante os séculos XV e XVI, o ponto de passagem de uma modalidade de poder cuja organização mais acabada se deu no cristianismo, para uma governamentalidade política que continuaria a pastoral por outros meios. Por isso, o “estado moderno” não seria uma entidade que se desenvolve acima dos indivíduos, mas promoveria uma integração que atribui à individualidade uma nova forma, “submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos” (FOUCAULT, M. 1995, p. 237).

Trata-se do cruzamento de um tipo de obediência pura, forjada por séculos como um modo específico de subjetivação e individuação e sem outra finalidade que não o próprio ato de obedecer-se, ao tipo de obediência jurídica e contratual que liga os súditos aos soberanos. Como explica Frédéric Gros (2018), a emergência de uma prática de servidão voluntária, que despertou a indignação do jovem La Boétie em pleno Renascimento, não seria outra coisa que o cruzamento deste “a mais” de obediência – como subjetivação assujeitada – com a figura clássica da subordinação jurídica ao soberano. Isso incluiria a própria vinculação do sujeito com uma verdade tida como secreta e interior, produzindo um tipo específico de individuação que será útil aos estados modernos. É no interior desse *surplus* político que, por outro lado, se dá a proliferação de uma “arte de não ser tão governado”, uma série de insurreições da conduta que colocavam em questão a maneira como se dava essa condução, as relações de obediência e de verdade que produziam o indivíduo, a relação entre condutor e conduzido, os objetivos da condução etc.

(ii) A segunda frente de pesquisa, busca analisar as próprias lutas contemporâneas através da ideia geral de *insurreição das condutas*. Em uma série de entrevistas do período, Foucault se esforça em diferenciar os grandes embates institucionais e políticos de seu tempo (os processos eleitorais, os programas partidários, as adesões massivas a candidatos etc.) das resistências que emergem diretamente dos jogos de poder. As últimas são aquelas que, em um nível mais difuso e antes considerado secundário, estabelecem uma nova relação com a vida, o corpo, a morte, a saúde, a doença, as penalidades, a sexualidade, o saber científico etc.: “A loucura e a razão, a morte e a doença, a penalidade, a prisão, o crime, a lei, tudo isso faz parte do nosso cotidiano, e é esse cotidiano que nos parece essencial” (FOUCAULT, M. 2004, p. 46).

Foucault parece desdenhar, em vários momentos, da narrativa de que o centro da política francesa naquele momento passava pela união e ascensão da esquerda em torno

do Partido Socialista e de seu programa diretor. No momento mais intenso das discussões sobre uma necessária “unidade da esquerda”, ele decide participar de um modesto encontro interdisciplinar que pretendia reunir contribuições para âmbitos específicos da sociedade, como a educação, a assistência médica, o urbanismo, o meio ambiente, o trabalho etc. Do auge de sua fama intelectual, após integrar uma pequena oficina sobre “medicina de bairro”, Foucault comenta ao jornal *Nouvel Observateur*⁴ (1977): “A inovação já não passa pelos partidos, pelos sindicatos, pelas burocracias, pela Política. Trata-se de um cuidado individual, moral. Já não perguntamos à teoria política o que fazer, os tutores são desnecessários” (FOUCAULT, M. 2001, p. 30, tradução nossa).

(iii) O terceiro desdobramento da agenda, realizado a partir de outubro de 1978 até maio de 1979, se refere a uma série de reportagens filosóficas onde Foucault identifica na Revolução Iraniana, uma experiência radical que desafia os modelos racionais de identificação de uma revolução a partir de critérios econômicos (luta de classes) e políticos (a presença de uma vanguarda). O filósofo insiste na singularidade irreduzível daqueles levantes, expressa – não só pelo desejo de mudar tudo, livrar-se do Xá, de seu sistema corrompido, da organização política, econômica e militar que o sustentava – mas, sobretudo, pela experiência de mudar a si mesmo (Cf. FOUCAULT, M. In: Da MOTTA [Org], 2004; 2010; FOUCAULT, M. In: BALBINO, L. [Org], 2018).

Foucault denominou, de forma provisória, essa experiência de *espiritualidade política* e a ela atribuiu uma força transversal que não poderia ser encontrada em qualquer ideologia, doutrina ou organização política. Uma insurreição, por percorrer as próprias bordas da história, debruçando-se sobre uma zona de escape não redutível às relações de causalidade, com frequência se veste de dramaturgias, de exercícios espirituais, de sacrifícios, místicas e promessas milenares. É evidente que as religiões organizadas podem oferecer um ponto de acolhimento dessas práticas, sob o preço, segundo Foucault, de uma codificação e de uma definição de finalidades prévias. No entanto, como força irreduzível, ou como “experiência-limite”, é a espiritualidade, e não a religião, que em determinado momento é capaz de alterar radicalmente as crenças, os modos de vida, as relações sociais, as formas de obediência política, as práticas

⁴ Para um comentário desta entrevista, conferir: FERNANDEZ-SAVATER, A. *Michel Foucault: uma nova imaginação política*. Texto publicado no site da Universidade Nômade, no dia 07 de junho de 2015. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/michel-foucault-uma-nova-imaginacao-politica/> Acesso em 10 de julho de 2019.

econômicas e as hierarquias internas a uma sociedade (FOUCAULT, M. In: BALBINO, L. [Org], 2018).

De forma absolutamente concreta e pragmática, Foucault considerava que essa vontade de espiritualidade “em estado nu” reaparecida dos escombros das grandes narrativas revolucionárias e racionalizadoras que, como vimos, estavam em profunda crise naquele final de década. Ela poderia assumir mil tipos diferentes de expressão, algumas vezes aberrantes, outras vezes sutis, às vezes ingênuas, violentas, destrutivas etc. Por isso, embora sem perder o entusiasmo de quem presenciou uma “revolução a mãos nuas”, Foucault não cessou de reconhecer que essa vontade de espiritualidade só poderia se apoiar em determinadas condições de agir concretas e disponíveis. O governo islâmico foi o ponto de encontro, ao mesmo tempo, real e ambíguo da revolução, e é na vaguidade dessa inspiração que o filósofo enxergou a possibilidade de criação de novas formas de viver juntos e também os riscos que poderiam atingir aquela experiência coletiva.

A partir da inflexão provocada por essas três frentes de pesquisas, Foucault passa a enfatizar, cada vez mais, o conceito de *experiência* para sintetizar o seu percurso filosófico. Assim, seguindo um texto recente de Christian Laval, podemos afirmar que uma pragmática das condutas deriva de dois usos intercalados do conceito de experiência: (i) um primeiro, ainda kantiano, que se refere às condições históricas e transcendentais de nossas experiências pessoais e coletivas; (ii) um segundo, derivado do eixo Bataille-Blanchot, que se refere às possibilidades de transgressão dos limites dessa própria experiência, momento em que o próprio sujeito corre o risco de dissolução (LAVAL, C; In: BALBINO, L. [Org], 2018, pp.104-141).

2. As condutas na atualidade: alguns vetores

Interrogando a atualidade através desses dois eixos, não seria difícil afirmar que nos deparamos com um questionamento generalizado que se refere tanto às condições históricas de nossas experiências, como a dissolução dos antigos vínculos que uniam sujeito, poder e verdade, produzindo uma turbulência que está longe de ser resolvida. Diante dessa indeterminação, a saída mais simples seria mudar a chave da racionalidade para a irracionalidade, afirmando que o mundo foi tomado por uma loucura interna ou uma crise permanente, a partir das quais estaríamos condenados invariavelmente à

nostalgia de uma ordem perdida, ao triunfo da ignorância sobre a Razão ou ao futuro antecipado como terrível distopia.

Apesar de sedutoras, essas reações são incapazes de pensar a especificidade das contracondutas contemporâneas, bem como de adotar uma pragmática que possa avaliar eticamente os efeitos das insurreições que compõem a atual crise da globalização. Para isso, propomos, em primeiro lugar, um esclarecimento esquemático dos traços constitutivos das insurreições das condutas e, posteriormente, dos vetores contemporâneos que lhes são derivados, cada qual suscitando um problema ético imanente às contracondutas a ser enfrentado.

O primeiro traço refere-se à *relativa autonomia* que as contracondutas possuem com relação às lutas econômicas e imediatamente políticas. Embora frequentemente relacionadas a essas outras lutas, as contracondutas interrogam de forma transversal um conjunto de experiências e colocam a questão: “é possível viver de forma diferente?”. Esse encontro abrupto com o intolerável das nossas condições de vida possui uma dimensão que desafia os modelos teóricos produzidos pelas teorias políticas, sociológicas ou econômicas. Por isso, Foucault, em entrevista inédita publicada recentemente, denominava essa ruptura de um “ato puro do sujeito”, uma vontade sempre heterogênea ao cálculo dos interesses e das causalidades observáveis (FOUCAULT, M. In: BALBINO, L. [Org], 2018, pp. 51-99).

O segundo traço se refere ao que Foucault denominou de “mobilizações culturais” diferenciando-as das grandes tarefas políticas determinadas pela lógica de uma razão unificadora. O “cuidado individual, moral”, invocado por Foucault a respeito dos encontros sobre medicina de bairro, coloca diretamente em questão as formas a partir das quais nós nos transformamos em sujeito, abrindo um campo de problematizações relacionadas às lutas cotidianas, contra os efeitos do poder e os privilégios do saber, em domínios diversos como os da saúde, do corpo, da alimentação, do meio ambiente, do trabalho, do lazer etc.

O terceiro se refere à definição de espiritualidade como recusa ou renúncia da própria individualidade, que pressupõe que o indivíduo se desvincule de um regime de verdade estabelecido em direção a uma nova relação com os hábitos, com as crenças e os saberes. São também lutas contra os “efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação” (FOUCAULT, M. 1995, p. 235), mas que não devem recair, nem na “crença dogmática no valor do saber científico”, nem numa “recusa cética ou relativista de toda verdade verificada” (idem).

O último traço das contracondutas, que queremos destacar, é a sua relação permanente e difícil com as instâncias que funcionam como receptáculos das novas experiências individuais e coletivas. Foucault menciona a Reforma, os bolcheviques, o governo islâmico, mas também os intelectuais universais, os representantes da revolução, ou os teóricos “dublês dos partidos políticos”. Trata-se de pensar como os novos estatutos, codificações e finalidades tentarão conformar o deslocamento produzido pelas insurreições das condutas (FOUCAULT, M. In: BALBINO, L. [Org], 2018, p.99).

Dessa caracterização, um tanto esquemática e simplificadora, podemos sugerir alguns vetores referentes aos problemas contemporâneos, tendo como pano de fundo um possível paralelismo com a sensação de fratura vivida no triênio 77-79:

i) Um primeiro vetor refere-se ao momento no qual as insurreições da conduta irromperam violentamente em vários países e ganharam um corpo imediato nas praças, nos parques e nas redes sociais. A experiência dessa primeira fase da Primavera Árabe problematizou a forma como somos conduzidos por regimes políticos e econômicos que capturam todo o poder de decisão coletiva e socializam os custos de manutenção de suas burocracias e de suas crises recorrentes. Ao mesmo tempo, colocou problemas diretamente ligados à vida nas metrópoles, à qualidade dos serviços essenciais, à precarização generalizada e aos impactos dos grandes projetos de transformação urbana. A recusa deixou uma fratura decisiva e irreversível, alimentando ainda hoje movimentos antissistêmicos e anti-castas (MENDES, A. 2018);

(ii) Um segundo vetor, refere-se a uma nova onda de mobilizações culturais que coloca em questão a forma como os indivíduos se relacionam diretamente com a vida, o corpo, a saúde, a natureza, a alimentação, o trabalho, o tempo livre etc. Os últimos anos assistiram ao crescimento contínuo e persistente de práticas cotidianas e silenciosas que não deixam de produzir um efeito massivo e global. Alguns exemplos podem ser mencionados: os movimentos em defesa do equilíbrio climático, a prática de reeducação alimentar, a agroecologia urbana, as busca de novas formas de consumo; o crescimento das terapias alternativas, a defesa do parto humanizado, da eutanásia; a difusão de novos exercícios corporais e espirituais, a proliferação de novas religiões e cultos não tradicionais; a defesa de novos regimes de prazer, de novas formas de convívio para além da família tradicional etc. Esses movimentos difusos constituem um campo de mutação permanente que está sempre escapando da pretensão de unificação racional dos modelos políticos e econômicos;

(iii) Um terceiro vetor, refere-se aos movimentos de contraconduta relacionados à crítica dos saberes científicos e das verdades consolidadas, constituindo uma recusa radical e, por vezes, relativista, das competências e instâncias formalizadoras do conhecimento e da informação, atingindo as universidades, as agências governamentais, as comunidades científicas, as corporações de mídia etc. Uma crise no governo das condutas é também o que explicaria a expansão vertiginosa, nos últimos três anos, de movimentos como o movimento terraplanista (Flat Earth Society), o movimento antivacina (#NoVax) e o negacionismo climático, antes completamente marginais e sem importância.

(iv) O último vetor, refere-se ao que poderíamos chamar de recepção da espiritualidade por organizações políticas e sociais que buscam direcionar, impulsionar, codificar, expandir ou limitar as contracondutas. Trata-se de pesquisar como as diversas instâncias de aglutinação (os movimentos cidadanistas, a *alt-right*, o progressismo, o populismo, o militarismo, os partidos ecológicos, conservadores, o fundamentalismo, as igrejas evangélicas etc.) são atravessadas pelas novas práticas de si e se oferecem como receptáculos das experiências individuais e coletivas. Assim, sem colocar no mesmo plano as mutações instáveis do campo das condutas e os seus resultados políticos diretos, indaga-se qual tipo de retroalimentação poderia existir entre os dois domínios e quais seriam seus efeitos concretos nas sociedades contemporâneas.

Conclusão: ética e pragmática das condutas

Diante dessas tendências, uma pragmática das condutas recusa a busca de um modelo global de análise para inserir, em cada conjunto de práticas, as interrogações: a) como continuar afirmando a fratura das insurreições diante das capturas, desvios e perigos inerentes aos períodos pós-revolucionários? b) as novas práticas de si aumentam as minhas relações com os outros e com o mundo ou se convertem em novos dogmas ou individualidades assujeitadas? c) os novos processos de construção de crença permitem um relação mais complexa entre subjetivação e verdade ou recaem em novos relativismos, dogmatismos ou comportamentos paranoicos?; d) a relação das contracondutas com as instâncias políticas permite um prolongamento das experiências-limites ou conduzem o desejo de transgressão para linhas destrutivas ou mistificadoras?

Portanto, dos escombros da crise do *homo aeconomicus*, não seria o caso de sonhar com novos modelos de racionalização dos comportamentos ou fazer uma

simples apologia do instável como signo da nossa época. Nem a austeridade nostálgica de um mundo ordenado pelos modelos (agora “comportamentais”), nem a euforia relativista alheia aos novos perigos. Uma pragmática das condutas é a arte de desdobrar critérios éticos, lá onde a insurreição suscita novas tiranias, onde os novos comportamentos resvalam no arcaísmo, onde os processos de construção do verdadeiro reeditam novos dogmas, onde as condutas são recodificadas e empurradas para instâncias de captura e de destruição. Talvez estejamos diante de outra lógica ou princípio de cálculo, agora despidos da necessidade de uma imagem anterior: “a vida está valendo à pena?”. Não deixa de ser o teste que acompanha o temperamento pragmático desde o início: “O seu único teste de verdade provável é o que trabalha melhor no sentido de conduzir-nos, o que se adapta melhor a cada parte da vida e é compatível com o conjunto das exigências da experiência, nada sendo omitido” (JAMES, W. 1979, p. 30).

Bibliografia

ALEMANNI, Alberto; SIBONY, Anne-Lise. **Nudge and the Law: An european perspective**. Oxford: Hart Publishing, 2015;

BALBINO, L. **O enigma da revolta**. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: Editora N -1, 2018;

BERARDI, F. **“1977: o ano do fim do futuro”**. Extrato de BERARDI, F. *1977: l’anno incui il futuro incominciò*, Roma, Fangango: 2002. Tradução de Bruno Cava In: Lugar Comum, n. 49, edição de maio de 2017. Disponível em: <http://uninomade.net/lugarcomum/49/> Acesso em 10 de julho de 2019;

BROWN, W. **Undoing the demos: neoliberalism’s stealth revolution**. New York: Zone Books, 2015;

DARDOT, P; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echelart. São Paulo: Boitempo, 2016;

GREENSPAN, A. **O mapa e o território**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2013;

GROS, F. et al. « Introduction ». In: *Raisons Politiques: revue de théorie politique*. Dossier : **Les néolibéralismes de Michel Foucault**. Paris : Presses de Sciences Po, n. 52, 2013/2014;

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. 1954-1988. DEFERT, D; EWALD, F. (Dir.). Vol. II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001;

_____. **Ditos e escritos. Ética, sexualidade, política**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004;

_____. **Segurança, território, população**. Curso dado no *Collège de France* (1977-78). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008;

_____. **Nascimento da Biopolítica**. Curso dado no *Collège de France* (1978-79). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b;

_____. **Repensar a Política**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Vol. 6. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010;

JAMES, Willian. **Pragmatismo e outros textos**. Tradução de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979;

KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar: duas formas de pensar**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012;

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995;

SUNSTEIN, Cass R.; THALER, Richard H. **Nudge: o empurrão para a escolha certa: aprimore suas decisões sobre saúde, riqueza e felicidade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009