

# Entre a Fábrica e o Arquivo. A Presença de Marx em Foucault

Valter Filipe dos Santos Boita

Universidade de Lisboa  
valter.boita@gmail.com

## Resumo:

Neste artigo apresentamos uma releitura de duas obras de Foucault, *História da Loucura e Vigiar e Punir*, à luz do pensamento marxista.

Tentaremos mostrar a presença de Marx na conceção foucaultiana da história, a qual lhe permitiu elaborar uma arqueologia do saber paralelamente a uma genealogia do poder. Fenómenos como o internamento e o encarceramento, a distinção entre o são e o insano e a produção de um *sujeito* no contexto da sociedade de vigilância, são isomorfos do nascimento e consolidação do capitalismo, por um lado, e da imposição da moral burguesa, por outro.

A presença de Marx em Foucault é aqui analisada a partir dos seguintes eixos: economia e moral; trabalho e disciplina; alienação e internamento/encarceramento.

## Palavras-chave:

Marx; Foucault; alienação; internamento/encarceramento; *homens-máquina*.

## Nota introdutória

«(...) o modo de produção capitalista, pela sua essência, acima de um certo ponto, exclui qualquer melhoramento racional.» (Marx, *O Capital*)<sup>1\*</sup>

É sabido que Foucault teve uma curta experiência no partido comunista francês, abandonando-o ainda no início da

1. \* Marx 1992: 550.

década de 50. Porém, o filósofo reconhecerá a presença de Marx na obra *A História da Loucura*, escrita quase uma década depois desse abandono.

Por outro lado, sendo conhecido o seu desdém pelo princípio de autoridade, são raras as citações de filósofos, abundando, pelo contrário, referências a arquivos, a documentos de hospitais, asilos, hospícios ou de tribunais. Para percebermos com quem Foucault está a dialogar, temos de proceder como o próprio, ou seja, munir-nos de habilidades arqueológicas e escavar o texto até encontrarmos vestígios dos autores do passado.

O que nos impeliu para este tema foi a leitura de textos do filósofo francês e vemos nas entrelinhas a presença de Marx e as mesmas preocupações por uma genética da opressão. Enquanto que o filósofo alemão a localiza nas relações de produção, Foucault irá identificar que relações de poder estiveram na origem ou de um internamento compulsivo ou na reforma penal responsável pela passagem do suplício ao encarceramento.

Não pretendemos com esta reflexão rivalizar com os muitos comentadores de Foucault que se têm esmerado por apresentar as convergências e as divergências entre os dois filósofos num exercício de leitura comparada. O nosso objectivo é mais modesto: tomaremos o pensamento marxista como referencial (que provaremos que foi o seguido por Foucault) para uma leitura de duas problemáticas foucaultianas: a invenção do louco, por um lado, e a reforma penal na era clássica, por outro. É verdade que ambas se subsumem numa só, *i.e.* o impacto da subjugação de uma classe por outra. Com um pé na fábrica e outro no arquivo, veremos como Foucault toma como ponto de partida as relações de produção para descrever o código genético da moral burguesa.

## I. Marx, totem ou tabu?

A presença de Marx no pensamento foucaultiano está pautada tanto por um silêncio ruidoso como por um ruído silente. Marx ocupa aí uma função híbrida: ou de um fetiche, de uma figura que se idolatra e da qual não se pode escapar<sup>2</sup>, ou de um não-dito, não-citado, não-mencionado, mas que fala. Numa entrevista de 1975, concedida à revista *Magazine littéraire*, à pergunta sobre a distância relativa a Marx e ao marxismo, Foucault responde:

«Il m'arrive souvent de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx, mais sans me sentir obligé d'y joindre la petite pièce authenticatrice, qui consiste à faire une citation de Marx (...). Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets, et comme ils ne sont pas capables de reconnaître les textes de Marx, je passe pour être celui qui ne cite pas Marx.» (Foucault 2001a: 1620)

Esta atitude manifestada face ao autor de *O Capital* não é tão estranha assim no contexto da obra de Foucault, já que nele o não-dito contém mais força semântica do que aquilo que é dito. Ele é, acima de tudo, um hermeneuta, que pretende mapear as origens da sociedade contemporânea, traçando a sua genealogia e, fundamentalmente, fazendo a arqueologia dos saberes. Confrontar o leitor com uma pesquisa farta nos arquivos, citar nomes ignotos e obras esquecidas pelo pó do tempo que, desempoeirando-as, tece um véu que deita opacidade sobre os autores da tradição filosófica, faz parte do seu método.

A ausência e a indiferença relativas a Marx em *Les mots et les choses* causou mal-estar entre os marxistas, ao sustentar

2. Na conferência de 1969, apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, Foucault promove Marx, juntamente com Freud, a "fundador da discursividade", i.e., alguém que tem a particularidade de produzir "a possibilidade e a regra de outros textos" (Foucault, 2000: 58).

que David Ricardo deu um impulso genesíaco à economia política, ao passo que Marx ocupou uma posição discreta<sup>3</sup> na dinastia dos que mais contribuíram para essa ciência humana, pode dever-se a duas ordens de razões. A primeira por, digamos, pudor epistemológico, evitando o uso de argumentos de autoridade, fazendo-se valer de um método filosófico mais devedor ao peso de uma tradição que se vai desfianço pela história e pelas relações de poder que nela têm lugar, do que ao contributo de uma subjectividade “a-histórica”, como se de um profeta que tivesse tido acesso a uma revelação se tratasse. A obra foucaultiana tem uma característica ímpar no terreno filosófico: a sua relação com os autores assemelha-se à do cientista que não se deixa tolher pelo texto dos fundadores das teorias, tentando sempre ultrapassá-los. É Foucault quem, depois de afirmar que há um propósito para raramente citar Marx, questiona:

«Est-ce qu'un physicien, quand il fait de la physique, éprouve le besoin de citer Newton ou Einstein? Il les utilise, mais il n'a pas besoin de guillemets, de notes en bas de page ou d'approbation élogieuse qui prouve à quel point il est fidèle à la pensée du maître. (...) Il est impossible de faire de l'histoire actuellement sans utiliser une kyrielle de concepts liés directement ou indirectement à la pensée de Marx et sans se placer dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx.» (Foucault, 2001a: 1620-1621)

Portanto, Foucault admite que é impossível fazer a história das ciências humanas ou a arqueologia do saber sem o quadro conceptual e teórico preparado por Marx. Um segundo sentido, que já está implícito no primeiro, é a crítica foucaultiana da autoridade. Rejeitando a tradição que se faz valer de um sujeito puro e de uma visão idealista da história, este pensador pretende trazer para a filosofia uma reflexão sobre o impensado da quotidianidade, através de problemas, aparentemente

3. Em 1975 Foucault assevera: «Je crois que, dans la généalogie de l'économie politique, dans ses concepts fondamentaux, Marx n'introduit pas une rupture essentielle. Il y a eu même quelqu'un qui l'a dit avant moi: Karl Marx.» (Foucault, 2001a: 1676).

te, tão pouco filosóficos como o nascimento dos hospícios ou das prisões. A *morte do autor* é, por estas razões, anunciada. Existem autores em que, seja pela grandiosidade da sua obra seja pela fecundidade do discurso que trazem a uma área do conhecimento, se permite *des-autorizá-los*, ficando o seu nome suspenso pelas intertextualidades e infindas interpretações.

Ora, tanto Foucault omite a influência que Marx teve sobre as suas aproximações à história, ao ponto de sentirmos que houve da sua parte uma obsessiva tentação em recalcar o filósofo alemão, como apresenta breves e discretas referências, mas que nada têm de anódino. À semelhança dos filósofos do século XX, Foucault não poderia fazer filosofia sem se deter em Freud, Marx e Nietzsche. A presença dos três *mestres da suspeita*, como assim os classificou Ricoeur, persiste, mesmo quando não se vêem quaisquer referências explícitas.

Na comunicação no *Colloque de Royaumont*, em 1964, intitulada *Nietzsche, Freud, Marx*<sup>4</sup>, Foucault pende as suas análises mais para os dois primeiros pensadores que para o amigo de Engels. Nela é defendido que no século XIX, pelo punho do trio que dá título à conferência, constituiu-se a nova hermenêutica que contribuiu para uma mudança na natureza do signo. Consequentemente, a interpretação já não se processará mais sob os ditames do princípio da semelhança e o processo interpretativo ver-se-á inconcluso. Acresce que tanto o que é interpretado como o próprio intérprete são já o resultado de interpretações e produtos de uma discursividade. Foucault infere do facto de que tudo acaba por ser interpretado que nada há para interpretar.

Durante o diálogo que sucede à comunicação, um elemento do auditório questiona o filósofo evocando a famosa décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach, realçando a oposição entre a interpretação (*interprétation*) e a mudança (*changement*) do mundo, ao que Foucault responde:

«Cette phrase de Marx, je m'attendais bien à ce qu'on me l'oppose. Tout de même, si vous vous reportez à

4. Cf. Foucault, 2001a: 592-607.

l'économie politique, vous remarquerez que Marx la traite toujours comme une manière de interpréter. Le texte sur l'interprétation concerne la philosophie, et la fin de la philosophie. Mais l'économie politique telle que l'entend Marx ne pourrait-elle pas constituer une interprétation, qui, elle, ne serait pas condamnée, parce qu'elle pourrait tenir compte du changement du monde et l'intérioriserait en quelque sorte?» (Foucault, 2001a: 602)

Foucault admite que a suposta diferença entre *interpretar* e *transformar*, ou modificar, não deve ser lida de fora do quadro geral da interpretação. Tudo é interpretação, incluindo a transformação. A economia política se, por um lado, fornece as técnicas que permitem descodificar a realidade, por outro, participa da mesma tessitura que as sucessivas transformações que ocorrem numa sociedade, ou seja, ela é o reflexo dessas mudanças e a partir delas acrescenta novos modos de interpretar. Foucault ultrapassa a tese marxista da distinção entre interpretação e transformação, não só porque para se transformar materialmente a realidade são necessários os modos de produção resultantes do que é interpretado por uma comunidade, como a interpretação ficaria coxa sem a transformação, na medida em que é por intermédio desta que novos instrumentos e dados ficam disponíveis para uma posterior interpretação. Porém, para Marx o primeiro acto da história é a produção de novas necessidades humanas, de tal modo que a sociedade tem de se organizar em vista da sua satisfação, pelo que se deve *estudar e elaborar incessantemente a "história dos homens" em conexão com a história da indústria e das trocas*<sup>5</sup>. E o intérprete não é senão um produto social, pois *não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência*<sup>6</sup>.

Por outro lado, a suspeita que Marx, bem como Nietzsche e Freud, levantou sobre as ideias imutáveis ou a consciência transcendental é, concomitantemente, uma incitação a ir para lá do discurso, penetrando num campo semântico que se estende

5. Marx & Engels, 2001: 24.

6. Marx & Engels, 2001: 20.

a objectos concretos como *gestos silenciosos* ou *doenças*, que forcem o intérprete a ir ao que não se exprime apenas pela palavra<sup>7</sup>. A reboque dessa nova teoria da interpretação, Foucault encontra a origem do ocaso do intérprete. Isto porque, acrescentamos nós, ele não interpreta a história de fora, mas a ela lhe pertence e dela lhe chega a “pedra da Roseta” que lhe permite decifrar a realidade. Em consequência disso, o intérprete acaba por se auto-interpretar (para isso foi fundamental o contributo de Freud) e dissolver-se nesse complexo jogo de interpretações.

Ainda nesta conferência é dito que Marx desmistifica a concepção de profundidade por não passar senão de uma invenção burguesa dependente da moeda, do capital e do valor, ou seja, da “banalidade” (*platitudo*). Tudo está à superfície e a profundidade é, na eloquência de Foucault, “um jogo e uma prega (*pli*) da superfície”<sup>8</sup>.

Se os marxistas, depois de *Les mots et les choses*, passaram a encarar Foucault como uma espécie de apóstata, não é despidendo alegar que Foucault deve mais a Marx do que se poderia supor. É prova disso os argumentos de Simon Choat: 1) existe uma ambiguidade na atitude de Foucault em relação à obra de Marx, pois, assumidamente, são raras as referências explícitas que faz ao autor de *O Capital*; 2) Foucault não pretende ser rotulado nem como marxista nem como anti-marxista<sup>9</sup>.

Sobre o marxismo, Foucault não é tão contido nas críticas, das quais referiremos apenas algumas. Acusa os marxistas (sob o epíteto de *marxistes mous*) de não fazerem mais do que repetir os textos de Marx, enfermando-o em disputas académicas; também os acusa de se terem submetido a uma *communistologie*, ou seja, de lerem Marx a partir do que é definido

7. Considerem-se os enunciados apresentados por Foucault na supra-mencionada conferência: «(...) nous avons recommencé à croire, précisément, depuis de XIX<sup>e</sup> siècle, que les gestes muets, que les maladies, que tout le tumulte autour de nous peut aussi bien parler; et plus que jamais nous sommes à l'écoute de tout ce langage possible, essayant de surprendre sous les mots un discours que serait plus essentiel.» (Foucault, 2001: 593)

8. Foucault, 2001a: 596.

9. Para um aprofundamento da posição de Simon Choat, remetemos para a leitura do capítulo IV da obra *Marx Through Post-Structuralism*, de 2010.

pelos partidos comunistas<sup>10</sup>; acusa-os ainda de não praticarem correctamente a análise histórica<sup>11</sup>; finalmente, para o professor do Collège de France, os marxistas falham em querer transformar o marxismo numa ciência, pois como ele próprio escreveu:

«À un marxiste qui me dit que le marxisme est une science je répons: je croirai que vous pratiquerez le marxisme comme une science le jour où vous m'aurez montré, au nom de cette science, en quoi Marx s'est trompé. (Foucault, 2001a: 1277)

A sua relação com o marxismo passou da fase do encantamento juvenil ao afastamento, como revela o historiador Paul Veyne<sup>12</sup>, também amigo de Foucault desde os tempos em que começa a discutir o marxismo, na École Normale Supérieure de Paris. A primeira fase situa-se em meados da década de 1940, em que confessa ter estima pelo marxismo e se inscreve no Partido Comunista Francês (PCF); a fase do afastamento, retomando as palavras de Veyne, deve-se a um pensamento pessoal que se eleva às teorias marxistas da juventude. Será pelos inícios da década de 1950 que se consumará o abandono do marxismo.

É Didier Éribon<sup>13</sup> que na sua famosa biografia de Michel Foucault nos põe ao corrente dos pormenores mais folhetinescos em torno da relação do filósofo com o marxismo. Terá sido sob a influência de Althusser que adere, em 1950, ao PCF, acto contínuo nos meios universitários e intelectuais franceses do pós-guerra. Tratou-se de uma rápida e insípida passagem pelo partido, já que o abandonará no ano de 1953. Éribon aventa que a posição do partido em relação à homossexualidade, ao encará-la como um vício da burguesia, não terá deixado Foucault numa situação confortável, e isso terá ditado o seu precoce afastamento. As entrevistas que Éribon fez a pessoas próxi-

10. Foucault, 2001a: 1621.

11. Foucault, 2001a: 1274.

12. Cf. Veyne, P. (2009). *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, p. 136.

13. Cf. Éribon, 1990: 78-79.

mas do filósofo terão sustentado esta perspectiva, corroborada até por Louis Althusser, o professor que o estimulou para o comunismo.

Acresce que o seu afastamento do ideário comunista é pautado, como parece ser apanágio de Foucault em relação a outros assuntos, por contradições. Na entrevista concedida em 1975 a Roger Pol-Droit, Foucault referiu a sua passagem pela Polónia e o modo como ficou negativamente impressionado ao ver como um país inteiro se submetia ao partido comunista. No entanto, na entrevista a Duccio Trombadori<sup>14</sup>, três anos depois, indicou uma outra razão: a atitude dogmática de acreditar, na ausência de dados convincentes, na explicação dada pelo partido ao episódio “camisas brancas”, que teve que ver com a suspeita de que médicos judeus haviam atentado contra a vida de Estaline, a qual se veio a revelar uma ficção.

Pelo exposto, a presença de Marx no pensamento foucaultiano está longe de ser uma virtualidade académica. Ela é bem real, mesmo estando omissa. Possivelmente pelo destino que tomaram os pensamentos de Marx e de Freud, o carácter de “escola” e de “movimento” que vieram a assumir, ou até a reivindicação feita pelos seus seguidores mais fiéis do carácter científico do marxismo e da psicanálise, Foucault tenha sido tão poupado nas citações e comentários a estes autores. Contudo, pode afirmar-se ainda que esta atitude é reveladora de que a filosofia de Marx serviu de manancial da escolha de alguns problemas e de recursos metodológicos - quer no modo de encarar o carácter anti-teleológico da história, quer na análise do poder como relação de forças; notório ainda no comprometimento político na abordagem dos temas ou no abandono da soberania da consciência.

A este respeito, atente-se na resposta dada por Foucault numa entrevista de 1983 que se segue à constatação do entrevistador de que Marx teria participado na sua metodologia (teoria geral da descontinuidade, por exemplo):

«Oui, absolument. Vous savez, étant donné qu'à l'époque où j'écrivais ces livres-là il était de bon ton, pour être bien

14. Cf. Foucault, 2001b: 869-870.

vu dans la gauche institutionnelle, de citer Marx en bas de page, je m'en suis bien gardé. Mais je pourrais retrouver – ce qui n'a aucun intérêt – bien des passages que j'ai écrits en me référant à Marx, et Marx n'aurait pas été cet auteur-là, fonctionnant ainsi dans la culture française et avec une telle surcharge politique, je l'aurais cité en bas de page. Je ne l'ai pas fait, pour m'amuser et pour piéger ceux qui, parmi les marxistes, m'ont épinglé précisément sur ces phrases-là. Ça faisait partie du jeu. (Foucault, 2001b: 1276)

Fundamental foi também ter colhido da obra do filósofo alemão os fundamentos de uma *ontologia do presente*, como sugere Antonio Negri, para uma interpretação da biopolítica, da governamentalidade e das técnicas de subjectivação<sup>15</sup>.

## II.

### Trabalho e Internamento

A tese principal do materialismo histórico, esboçada em *A Ideologia Alemã* por Marx e Engels, é a de que a história se concretiza a partir de indivíduos reais em relação com a Natureza e com os outros, em virtude de pretenderem produzir o que garanta a satisfação das suas necessidades. Assim sendo, a ideia universal de *homem* enquanto directriz do sentido da história, presente ainda nos teóricos alemães do século XIX, é subsumida pelo princípio de que:

«A história não é senão a sucessão das diferentes gerações, cada uma explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de actividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por

15. «I believe that, if we study Foucault by taking his classes of 1977-78 as a starting point and by reading his writings and his lectures when, after 1984, this was possible, and by making him ours not only a philosopher but also as militant (...), we shall be able to define a basis that goes beyond superficial convergences between the thinking of Marx and Foucault on governmentality, biopolitics and the subject and will enable us rather to identify in both writers a common that is grafted into an ontology of the present.» (A. Negri, 2017: 192)

outro lado, ela modifica as antigas circunstâncias entregando-se a uma actividade radicalmente diferente (...).» (Marx & Engels, 2001: 46-47)

O argumento apresentado sugere que sendo a história uma sucessão entre gerações, cada indivíduo constitui-se pelas relações que estabelece com os outros, a começar pela tradição construída ao longo do tempo pela comunidade na qual se irá integrar. O que chega da geração precedente será alvo de uma transformação, e o que se fará com os materiais e capitais herdados é pautado por relações de produção. Atentando no final do argumento, somos levados à *História da Loucura* e à explicação que Foucault dá para o aparecimento deste fenómeno, a saber, a necessidade de preencher o vazio deixado pela erradicação da lepra nos finais da Idade Média dos leprosários. Desse preenchimento feito com doentes de vários tipos, mendigos, ociosos e loucos, o sentido de quarentena, de retiro e exclusão, de que o espaço estava revestido, mantém-se para acolher os novos inquilinos. De notar aqui a convergência entre os dois filósofos na análise da história sob o prisma da opressão e da dominação, na medida que sob o pretexto da *doença mental*, e do grande internamento que a precedeu, Foucault reescreve o discurso que impôs a psiquiatria como saber.

Marx inicia *18 de Brumário de Louis Bonaparte* referindo que são os homens que estão por detrás da história, embora esta não resulte da sua vontade. Ela, pelo contrário, resulta do domínio de uma classe sobre a outra e do modo como ela transforma as relações de produção, mas também as relacionais sociais. Será que a dialéctica entre proprietário e não proprietário, tão marcante na análise marxista do capitalismo, converter-se-á na dialéctica são e insanos, em que a primeira se fundamentava no valor da propriedade e agora com Foucault no da razão?

Sustentaremos aqui a influência que a concepção materialista da história teve em Foucault, cujas categorias fundamentais são exploradas e ajustadas à elaboração da sua arqueologia da psiquiatria, em *A História da Loucura*, de 1961.

O materialismo histórico não encara a história como a sucessiva aproximação dos povos a uma ideia abstracta e uni-

versal de Humanidade ou a uma meta para onde estes devam tender. A razão da história é não se fundar em qualquer razão, mas no trabalho praticado por indivíduos concretos em resposta aos desafios impostos pelo seu meio natural e sociocultural. A história sustenta-se nos processos económicos, para deles se hipostasiar nas artes, nas ciências, nas ideologias, nas filosofias, nas leis e nas religiões. *Infra-estrutura* e *super-estrutura* como as forças energéticas que imprimem movimento na arquitectura social, embora sejam, concomitantemente, o resultado desse movimento.

Em Marx, a história corresponde a uma dialéctica entre duas forças antagónicas: os detentores dos meios de produção (os proprietários, convertidos em exploradores) e os que não possuem mais do que a sua força de trabalho (os não-proprietários, convertidos em explorados). Ele entendeu que a organização do trabalho no século XIX, obedecendo a princípios capitalistas, centra-se na produção de *mais-valia* e de capital. A história não é, portanto, a sequência lógica entre os acontecimentos, em que se analisa o passado para compreender o presente ou para formular um juízo sobre o futuro, pois:

«(...) chega-se a desnaturar esses fatos pela especulação, fazendo-se da história recente a finalidade da história anterior; é assim, por exemplo, que se atribui à descoberta da América o seguinte objectivo: ajudar a eclodir a Revolução Francesa (...)» (Marx & Engels, 2001: 47)

Assim sendo, deixa de se ver um sentido teleológico na história, porque o materialismo *novo* pretende ultrapassar a especulação usada nas conexões causais feitas entre o passado e o presente. Essa *ontologia do presente* atribuirá significado ao que é acidental e contingente, na medida em que os conflitos e as lutas entre as forças produtivas e os modos de produção ditam um futuro impossível de prever. A história verá o seu fim numa sociedade sem classes, mas enquanto não se chega a esse momento há que traçar a genealogia da sociedade capitalista, compreender a sua organização, a fim de se poder

transformá-la. A história deixa de ser olhada como o lugar de constituição de um sujeito abstracto, porque ela é o resultado da cooperação entre sujeitos concretos.

Althusser entende que, depois dos contributos de Marx, o tempo histórico não é mais contínuo nem homogéneo, assinalando que há diferentes tempos e histórias (jurídicas, ideológicas, políticas, económicas, ...), de cuja especificidade faz depender as relações *diferenciais* que mantêm entre si. Na esteira do retrato do tempo histórico feito em *O Capital*, Althusser remata que os estudos de Foucault sobre a “história da loucura” ou o “nascimento da clínica”, ou seja, sobre o desenvolvimento de certas formações culturais, não resulta de uma abstracção esgueirada num tempo homogéneo e sequencial, antes obedece a uma temporalidade descontínua. Portanto:

«(...) la vraie histoire n’a rien qui permette de la lire dans le continu idéologique d’un temps linéaire (...), elle possède au contraire une temporalité propre, extrêmement complexe, et bien entendu parfaitement paradoxale au regard de la simplicité desarmante du préjugé idéologique. Comprendre l’histoire de formations culturelles telles que celle de ‘la folie’, de l’avènement du ‘regard clinique’ en médecine, suppose un immense travail non d’abstraction, mais un travail *dans* l’abstraction, pour construire, en l’identifiant, l’objet même, et construire de ce fait le *concept de son histoire*.» (Althusser & Balibar, 1971: 129)

Contudo, Foucault confessará na entrevista a Duccio Trombadori que da análise que fez da mudança profunda que afectou os modos de produção no século XVIII, encontrou uma explicação para o aparecimento do fenómeno da loucura como sendo isomórfico da miséria<sup>16</sup>. Já na entrevista a Roger Pol-

16. «J’avais quand même essayé de faire une histoire de la psychiatrie à partir des mutations qui étaient intervenues dans les modes de production et qui avaient affecté la population de telle sorte que s’étaient posés des problèmes de paupérisation, mais aussi des différences entre les diverses catégories de pauvres, de malades et de fous. J’étais convaincu que tout cela pouvait intéresser les marxistes. Et ce fut le silence total.» (Foucault, 2001b: 879)

-Droit, de 1975, intitulada *Eu sou um pirotécnico*, concede que: «Existia, ainda, uma razão mais evidente e simples para o desinteresse dos marxistas; é que eu não me servia de Marx, explicita e maciçamente, para conduzir a análise. Contudo, na minha opinião, *História da Loucura* é, pelo menos, tão marxista quanto muitas histórias das ciências escritas por marxistas.» (Roger Pol-Droit, 2006: 75)

Estamos, assim, em condições de poder afirmar que a história da psiquiatria traçada por Foucault é de inspiração marxista. Importa focar-nos agora nas convergências entre a *História da Loucura* e o pensamento marxista. No capítulo intitulado *o grande internamento*, Foucault formula uma hipótese para o aparecimento da loucura: a passagem da hospitalidade medieval cristã ao internamento verificado na idade clássica (compreendida a partir do século XVII). Curiosamente, num momento preciso, a ordem é internar todo o doente, mendigo, ocioso, preguiçoso, criminoso e louco.

Na Idade Média, sacralizava-se a figura do pobre. A miséria existia para que o bom cristão exercitasse a prática de actos piedosos. Por seu turno, o louco era um inocente, alvo de comiseração ou de comprazimento popular. Foucault defende que também o louco foi sujeito a uma sacralização, não por se pensar estar possuído por alguma força sobrenatural, mas pela miséria económica e moral a que estava condenado. Em resultado do sistema feudal, a oposição entre os proprietários das terras e os arrendatários justifica que os que não trabalhassem estivessem condenados à miséria. Acresce que esta era encarada como um castigo divino, pelo que os miseráveis deviam desencadear nos restantes indivíduos a misericórdia. Porém, uma outra sensibilidade (proveniente da hegemonia da classe burguesa) ditará o nascimento da loucura: o miserável passa a ser responsável pela sua situação e esta deve-se ao facto de não trabalhar, de não produzir. Por esta razão, ele não deve mais estar dependente da caridade alheia, pelo que deverá ser internado, expulso da sociedade civil e destituído dos seus direitos. A interpretação de Foucault torna-se, a este respeito, provocatória: o internamento não teve por objectivo a cura, mas o de

fabricar mão-de-obra a baixo custo. O imperativo do trabalho e a condenação da ociosidade e do desemprego obrigam a que milhares de indivíduos sejam internados em toda a espécie de asilo.

Mas o que terá determinado a continuação do internamento e a sua disseminação por outros países da Europa Ocidental? Para Foucault a resposta está em que:

«A era clássica utiliza o internamento de um modo equívoco, fazendo com que represente um duplo papel, reabsorver o desemprego ou pelo menos ocultar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar os preços quando eles ameaçam ficar muito altos. Agir alternadamente sobre o mercado da mão-de-obra e os preços da produção.» (Foucault, 2010: 70)

O internamento visa a fabricação de trabalhadores, já que no contexto da ética burguesa, o trabalho é a panaceia para todos os males, desde a doença à pobreza. Nesta tese é inapagável a presença de Marx: primeiro, porque o trabalho é o que dá valor a um produto (numa lógica capitalista, o valor será menor quanto mais se produzir no menor tempo possível); segundo, o trabalho é transformado em *mercadoria*<sup>17</sup> que se compra e vende, como outro qualquer objecto, acentuando a diferença entre o capitalista que a pode comprar e o proletário que a tem para vender – esta situação desencadeia a dependência do operário em relação ao capitalista; terceiro, é o trabalho que constitui a base sobre a qual se erige a organização de uma sociedade.

Foucault, recorrendo à genealogia do capitalismo feita por Marx, não irá focar-se nas relações de trabalho e na sua organização numa fábrica onde se produz algo de concreto. Pelo contrário, o que lhe interessa é encontrar uma explicação para a produção de homens e a sua subsequente sujeição, opressão, adestramento, policiamento, vigilância, controlo ou exclusão.

Nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* pode ler-se que:

17. «A procura de homens regula necessariamente a produção de homens como de qualquer outra mercadoria.» (Marx, 2017: 94)

«A economia política não se ocupa dele [do proletário] no seu tempo livre como homem, mas deixa este aspeto para o direito penal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o funcionário de hospício.» (Marx, 2017: 100)

Se terá sido nestas palavras que Foucault encontrou a razão da sua pesquisa nunca o iremos saber, mas não nos parece incauta a conclusão de que o filósofo francês pretendeu ir onde ainda não se tinha ido, *i.e.*, encontrar uma ligação entre o aparecimento das ciências humanas, como a medicina e a psiquiatria, a reboque do espaço ocupado pelos que não têm trabalho e que, em resultado disso, são colocados em compartimentos para que possam ser observados, examinados e alvos da produção de um saber. Se o marxismo pensou as relações sociais e a constituição da riqueza a partir da produção e do trabalho, Foucault dirige-se ao que não foi pensado (apenas sugerido por Marx), ou melhor, o ócio, o qual, numa lógica burguesa, é o pai de todos os vícios que deve ser erradicado da sociedade. E porquê? Há que regressar à radioscopia desse momento histórico feita por Marx: *o capital é trabalho amontoado* (Marx, 2017: 94). Ora, não será o internamento uma acumulação de força de trabalho com vista à produção lucro para a sociedade?

Em *O Capital*, Marx apresenta uma das suas ideias mais sugestivas: a do fetiche da mercadoria. Este consiste na avaliação de um produto para lá do uso que lhe é dado e dos seus custos de produção, como se ele contivesse uma dimensão metafísica que explicasse o carácter de assombramento que passa a exercer sobre os homens. Os objectos adquirem valor intrínseco ditado pelas relações sociais. O poder destes objectos convertidos em mercadoria é explicado por Marx com a analogia das produções de seres sobrenaturais pelo cérebro humano. Dado que é este órgão que cria entidades com um poder sobre-humano, capaz de gerar novas relações sociais e, conseqüentemente, constituir uma hierarquia na sociedade (crentes e clero), também a mercadoria, sendo o resultado das

mãos dos trabalhadores, adquire um poder próprio, através do qual as pessoas passam a agir como coisas e as coisas passam a ser tratadas como pessoas. O fetichismo da mercadoria conduz a dois fenómenos: o de que o valor de um produto deixa de ser mensurável a partir dos custos de produção, de modo que passa a ter um valor simbólico enraizado numa abstracção; e o de que a criação do fetiche resulta das relações entre as forças produtivas, para depois se estender às relações sociais, transformando os trabalhadores em coisas<sup>18</sup>.

No entanto, Marx já se tinha aproximado desta ideia quando desenvolve a sua teoria da alienação (*Entfremdung*), em *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844. Esta teoria é fundamental para perceber o lugar do operário no contexto das relações de produção. A alienação verifica-se pela desrealização do operário e pelo desapossamento do objecto. Em formas passadas de organização social, o trabalho tinha como essência a actividade humana livre para a produção de bens e recursos, a fim de poder eliminar as necessidades de uma comunidade, não tendo adquirido ainda a conotação romana de *tripalium*. Nesse contexto, o produtor encontrava uma razão para a produção, dado que esta era o meio que lhe garantia uma dada satisfação. Com o desenvolvimento do capitalismo, o produtor passa ele a ser o meio para a satisfação de necessidades dos indivíduos de uma outra classe. Pior: o operário projecta a sua vida no objecto a produzir, a tal ponto que esta deixa de lhe pertencer. O trabalho perde o seu sentido originário, pois converte-se na produção de um objecto estranho ao operário. A alienação tem assim início na própria actividade produtiva, a mesma que define o homem e o afasta da animalidade. Finalmente, a alienação favorece o desenvolvimento da propriedade privada, pois começa por desapossar o trabalhador dos meios de produção e, concomitantemente, ela alimenta-se desse desapossamento.

Que tem a alienação que ver com a história da loucura? Foucault é peremptório: “refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação” (Foucault,

---

18. «É apenas a relação social determinada entre os próprios homens que toma aqui para eles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.» (Marx, 1990: 88)

2010: 81). Ele correlaciona o internamento com a alienação, em primeiro lugar, porque ela diz respeito a um processo social e psicológico com efeitos no autoconceito do próprio indivíduo, em que este deixa de se encarar com sendo detentor de determinadas propriedades para se transformar naquilo que ele não é; em segundo lugar, porque ter razões para banir e internar é o meio de fabricar homens com determinadas características, pondo-os ao serviço da classe dominante<sup>19</sup>. Fechar um grupo de indivíduos num determinado espaço, fundir no mesmo decreto loucos, mendigos e ociosos, parece querer, na idade da razão moderna, mostrar que é tão irracional o comportamento dos primeiros como os outros participam dessa mesma irracionalidade. Se o racional é senhor de si, autónomo e com consciência moral, o insano está numa situação de penúria de espírito, como o miserável de propriedade. A exclusão tem o efeito de criar a identidade de um grupo. A burguesia tem de se impor ao proletariado, mostrando que a monarquia absoluta está do seu lado ao ordenar o internamento de todos esses alienados. No entanto, este gesto tem ainda a função de mostrar o que acontece aos que deixam de ser *normais*, ou seja, aos que deixam de se conformar às regras e ideias que estão na base da constituição da classe dominante. Foucault assevera:

«À sombra da cidade burguesa nasce essa estranha república do bem imposta pela força a todos os sujeitos de pertencer ao mal. É o avesso do grande sonho e da grande preocupação da burguesia na época clássica: as leis do Estado e as leis do coração finalmente identificadas

19. Numa entrevista de 1977, Foucault parece manter-se fiel tanto a um certo jargão marxista como reforça o poder moralizante, mais do que económico, da burguesia face ao proletariado: «Une classe dominante, ce n'est pas une abstraction, mais ce n'est pas une donné préalable. Qu'une classe devienne dominante, qu'elle assure sa domination et que cette domination se reconduise, c'est bien l'effet d'un certain nombre de tactiques efficaces, réfléchies, fonctionnant à l'intérieur des grandes stratégies qui assurent cette domination. Mais entre la stratégie, qui fixe, reconduit, multiplie, accentue les rapports de forces, et la classe qui se trouve dominante, vous avez une relation de production réciproque. On peut donc dire que la stratégie de moralisation de la classe ouvrière est celle de la bourgeoisie. On peut même dire que c'est la stratégie qui permet à la classe bourgeoise d'être la classe bourgeoise, et d'exercer sa domination.» (Foucault, 2001b: 306-307)

umas com as outras.» (Foucault, 2010: 74)

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels situam a origem da “sociedade civil” na idade moderna, em consequência da organização social resultante da produção e do comércio, isto é, com a sociedade burguesa. E ela compreende a fase histórica em que o conjunto das relações materiais assume determinadas características, entrando na constituição dos estados modernos.

Foucault usa, eloquentemente, os termos “cidade” e “república” que têm significados bem precisos na história da filosofia política. Na filologia alemã encontramos uma relação de parentesco entre os termos “cidade burguesa” e “sociedade civil”. Este último está reservado às teorias contratualistas que emergiram nos séculos XVII e XVIII, traduzindo-se em alemão por *bürgerliche Gesellschaft*, em que o adjetivo *bürgerliche* significa civil, ou que é relativo ao burgo, à cidade. Por outro lado, “estranha república” designa aqui a ideologia (em Marx este conceito refere o produto da filosofia idealista alemã) moderna com a sua utopia da busca dos ideais universais, procurando fazer do homem um cidadão, um ser civilizado, que habite do lado de dentro das ameias da cidade burguesa e se conforme às regras nela praticadas. Aos que se situarem material ou espiritualmente fora dessas ameias, serão enclausurados, não apenas como castigo, mas para que sirvam de exemplo para os outros se manterem no caminho ordeiro. Foi a identificação das “leis do Estado”, ou seja, o Direito positivo, com as “leis do coração”, *i.e.*, a moral burguesa, que permitiu decretar o internamento dos indivíduos, por forma a instruí-los nos princípios dessa mesma moral. Foucault não está senão a corroborar os argumentos de Marx, segundo os quais a cidade decorada com esta moral se deve à dominação da classe detentora dos meios de produção, pois:

«Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder ‘material’

dominante numa determinada sociedade é também o poder ‘espiritual’ dominante.» (Marx & Engels, 2001: 48)

Se em Marx o trabalho tem um vínculo forte com a economia, sendo ele o fundamento de todas as cisões sociais e políticas, Foucault toma-o como instrumento pelo qual se irá impor uma moral, ou seja, através do castigo (e é ver o uso dado aos campos de trabalhos forçados para os desordeiros) ou da expiação, pois “a moral deixa-se administrar como o comércio e a economia” (Foucault, 2010: 75).

Tanto Marx como Foucault referem que o fim do feudalismo contribuiu para o aumento da miséria, em reacção à qual se tomaram diversas atitudes. O filósofo alemão dá o exemplo do enforcamento dos vagabundos no reinado do rei Henrique VIII de Inglaterra<sup>20</sup> (século XVI), ao passo que Foucault<sup>21</sup> aponta para a criação de hospícios e de outras instituições que visassem dar assistência a estes seres excluídos da sociedade. Mas por que razão numa dada altura os miseráveis eram impiedosamente condenados à morte e, anos depois, serão assistidos por instituições financiadas por privados e pelo Rei, tornando-se o corpo algo de intocável?

### III.

#### O AMANSAMENTO DOS CORPOS PELAS ALMAS

Lucrécio, na magistral ode ao materialismo, *De Rerum Natura*, escreveu: “nada nasceu no corpo para que o pudéssemos usar, mas é antes o que nasceu que cria o uso” (Lucrécio, 2015: 241). Partindo desta máxima, do uso do corpo resulta a

20. «Os vagabundos eram tantos que o rei Henrique VIII, da Inglaterra, entre outros, mandou enforcar 72.000 deles, e foi preciso uma extrema miséria para obrigá-los a trabalhar e isso com enormes dificuldades e após uma longa resistência. A rápida prosperidade das manufacturas, sobretudo na Inglaterra, absorveu-os progressivamente.» (Marx & Engels, 2001: 65)

21. «A prática do internamento designa uma nova reacção à miséria, um novo patético – de modo mais amplo, um outro relacionamento do homem com aquilo que pode haver de inumano em sua existência. O pobre, o miserável, o homem que não pode responder por sua própria existência, assumiu no decorrer do século XVI uma figura que a Idade Média não teria reconhecido.» (Foucault, 2010: 56)

vida mental, dando-lhe a forma e a configuração que ela tem; à semelhança dos olhos que não foram feitos para ver, pois o ver resultou do uso dado aos olhos, também o pensar irrompeu do uso das várias partes do corpo. A este propósito, a “alma”, a consciência e o sujeito puro, não passam de meras abstrações do corpo e este não é aqui encarado como o recinto onde o pensamento decide se manifestar.

Estas considerações prévias têm por objectivo preparar o terreno conceptual onde, no século XIX, Marx reflectiu a exploração do operário reduzido à condição de mercadoria, de objecto e de máquina, e no século XX, Foucault traçou a genealogia de uma sociedade punitiva e disciplinar, cujo objectivo se prende com o adestramento dos corpos, para que do seu amansamento eles se tornassem úteis. Para o filósofo francês, ao contrário de Marx, não se trata de avaliar axiologicamente um tempo histórico, a fim de perceber o presente e de aperfeiçoar o futuro, antes pretende perceber a origem da sociedade panóptica, controladora e vigilante, associando a sua génese ao capitalismo. Então, no contexto de uma genealogia das prisões, Foucault elabora uma teoria explicativa da origem das instituições coercitivas, considerando que os hospitais, as casernas, as escolas, as fábricas e as prisões têm a mesma forma e constituíram-se para produzir poder sobre o corpo e, conseqüentemente, saber, a fim de o tornar obediente.

Ajustando o equipamento técnico fornecido pela Natureza, esse *corpo inorgânico do homem* (Marx, 2017: 149), ao mundo material e social, as ideias não são emanações de um ser único e indivisível, fora da história, antes o correlato mental das necessidades materiais.

Marx, seguindo a linha dinástica de Lucrecio, não pode concordar com os platónicos e cartesianos que defendem que a essência do homem é o pensar, postulando a existência da alma separada do corpo. Aliás,

«Esta soma de forças produtivas, de capitais, de formas de relações sociais, que cada indivíduo e cada geração encontram como dados existentes, constitui a base concreta da representação que os filósofos fazem do

que seja *substância e essência do homem ...*». (Marx & Engels, 2001: 36-37)

Foucault, em *Vigiar e Punir*, deslinda o discurso do poder constituído nos séculos XVII e XVIII, tomando o sistema penal como referência e, de certo modo, a sua análise é compatível com o princípio de Lucrecio acima referido, a saber: é o que nasce, o que surge, o que existe que cria o uso e não o contrário.

Submetendo-se o corpo a um minucioso exame, isolando-o dos outros corpos e vigiando-o para melhor o controlar, ele torna-se objecto de saber para que mais eficazmente possa ser submetido ao poder. Ora, quanto melhor se conhece o que nasce, mais usos nele se encontrarão. Numa linguagem marxista, que também é a de Foucault, trata-se de conhecer a força de trabalho para que ela se torne produtiva. O corpo passa a ser tomado, não enquanto cárcere da alma, como em Platão, mas enquanto força de trabalho. Encarcerá-lo, como forma de punição, passará a ter outro significado além do castigo. E neste ponto Foucault e Marx seguem rotas diferentes: o primeiro dá primazia à moral e o segundo à economia. Então, o encarceramento do corpo, como veremos, sucede à tendência burguesa de se apropriar, além do corpo, também das almas dos criminosos, dos doentes, das crianças, dos militares, dos operários, dos mendigos, dos desempregados, para efeitos de disciplina a fim de que se tornem obedientes. A alma torna-se agora o cárcere do corpo; ou seja, o corpo do operário é enclausurado na moral burguesa para depois ser liberto aos donos do capital.

Foucault considera a disciplina o conjunto de operações sobre o corpo, impondo-lhe uma relação de docilidade-utilidade, ou seja, quanto mais obediente é uma alma, mais útil e mais produtivo se torna o corpo. Mas não nos antecipemos, pois para que chegue a esta conclusão, Foucault vai para o arquivo analisar regulamentos de escolas e de hospitais, textos dos reformadores iluministas sobre os tribunais e os sistemas de punição, a fim de encontrar a relação causal entre amansamento dos corpos e subjugação a um sistema económico com as suas de-

rivações políticas e sociais.

Podemos, intertextualmente, situar o ponto de partida de *Vigiar em Punir*, de 1975, com o *Tratado sobre a Tolerância*, de 1763, no qual Voltaire, um dos filósofos das Luzes, redige um conjunto de argumentos contra o suplício a que foi sujeito Jean Calas, em virtude de ter sido julgado culpado pela morte do filho. Foucault, por seu turno, opta pela descrição de um suplício de 1757, a Damiens, não se poupando a pormenores do seu esquarteramento. Em nome da justiça os corpos eram submetidos a vários métodos de tortura para que da alma se ouvisse a confissão. Certo é que não tendo aguentando a violência infligida, Calas perece, levantando-se, posteriormente, a hipótese de ele ser inocente, o que chocou a sociedade francesa da época, levando o filósofo a arguir:

«É, pois, este nosso tempo de desapego, de saciedade ou, talvez melhor, de razão, que podemos tomar por uma época e um garante da tranquilidade pública. A controvérsia é uma doença epidémica que está a chegar ao fim; e essa peste, de que estamos curados, já não pede senão um regime brando. Por último, o interesse do Estado é que os filhos expatriados regressem modestamente à casa do seu pai: é o que exige a humanidade, é o que a razão aconselha, é o que a política não pode temer.» (Voltaire, 2008: 251)

Esta digressão pelo filósofo francês do século XVIII pretende apenas enquadrar o contexto histórico em que Foucault situa a reforma do sistema penal: a idade da razão, a crença no progresso e, em consequência disso, mais humanidade para a justiça, sob a égide de um Estado mais humano. Estes princípios elencados por Voltaire, foram também encontrados por Foucault nos textos dos “reformadores”.

Já no curso proferido no *Collège de France* no ano lectivo de 1972-1973, intitulado “A sociedade punitiva”, Foucault mostrava inquietação por compreender o fim da penalização pelo suplício, em que corpo não era poupado a todo o tipo de

violência. O movimento das Luzes parece ter amenizado esse esgar vingativo, vinculado à figura do poder absoluto do monarca, substituindo-o pelo encarceramento (*l'emprisonnement*), uma medida que faria do Estado moderno um justo e imparcial juiz. Já o modelo desta sociedade punitiva era o *panoptismo*<sup>22</sup>, marcado pela força da vigilância. O que se pretende nesse tipo de sociedade é, segundo a interpretação de Foucault, impedir as ilegalidades cometidas contra o direito à propriedade e o regresso do cidadão a um estado de barbárie. Estes criminosos que romperam o contrato social devem ser enclausurados para que sejam submetidos a uma disciplina relativa à gestão do tempo, ao refreamento de alguns impulsos, à aquisição de um labor, entre outros<sup>23</sup>.

Posteriormente, em *Vigiar a Punir*, Foucault mantém a mesma leitura da reforma do sistema penal para explicar o nascimento das prisões. A seu ver, o encarceramento não sucedeu à aquisição de uma sensibilidade iluminista valendo-se de penas mais *humanas*, mitigando o sofrimento físico dos criminosos, mas deveu-se à necessidade de constituir força de trabalho, pois:

«Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se

22. Este termo deriva do Panóptico de Jeremy Bentham, que se refere ao desenho arquitectónico por ele concebido e a ser aplicado em estabelecimentos prisionais ou, mesmo, em hospitais (o qual o português Miguel Bombarda, em Lisboa, tomará como modelo), em que o vigilante ocupava a posição de tudo ver e de não ser visto pelos encarcerados.

23. «Le problème est alors de fixer les ouvriers à l'appareil de production, de les établir ou de les déplacer là où il a besoin d'eux, de les soumettre à son rythme, de leur imposer la constance ou la régularité qu'il requiert, bref, de les constituer comme une force de travail.» (Foucault, 2001a: 1335-1336)

é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso.»  
(Foucault, 2009: 29)

Destacamos o emolduramento marxista desta posição. Foucault está, claramente, a ligar a reforma penal do século XVIII ao desenvolvimento do sistema capitalista, evidenciando o corpo como o instrumento que é necessário proteger dos castigos físicos (que representavam o poder absoluto do monarca), pois é nele que reside a força de trabalho, na qual, segundo Marx, está a fonte do capital através da criação de mais-valia.

Discretamente, pois em *Vigiar e Punir* apenas encontramos referência a Marx em cinco notas de rodapé<sup>24</sup>, Foucault elabora a genealogia das prisões e sugere, ainda que de forma embrionária, a sua teoria sobre a microfísica do poder, dispondo da *caixa de ferramentas*<sup>25</sup> que representa para si o pensamento de Marx. Por um lado, encontramos os conceitos de “relações de produção”, “força de trabalho”, “meios e modos de produção”, pelos quais se torna possível relacionar a transformação da forma de punir (com as suas implicações jurídicas e políticas) com a economia. Aliás, Foucault ao situar o seu problema na era clássica, no mesmo período em que Marx situa a economia política que tanto critica, está a sondar as origens do capitalismo a partir da reestruturação daquilo que designa por *economia das ilegalidades* (Foucault, 2009: 84). É a construção de um discurso de poder, mediante o qual uma classe *explora* a outra, mas também a *oprime*, que Foucault justifica a génese da sociedade punitiva e panóptica, em que através instituições como escolas, prisões, fábricas, casernas e hospitais, os corpos são disciplinados por mecanismos que se dirigem, primeiramente, à

24. A análise que Marx faz da suposta *filantropia* nas leis fabris e na redução das horas de trabalho (cf. *Capital*, Livro I, IV Secção, 13.º capítulo - parte da obra em que por três momentos Foucault alude em *Vigiar e Punir*) não nos parece alheada da que o francês faz da suposta *humanização* da tecnologia penal. Ambos ligam causalmente essa brandura legal e penal a uma preocupação burguesa com a constituição de força de trabalho eficiente e produtiva. Parece-nos também que, em *Vigiar e Punir*, Foucault regressa a uma leitura materialista da história, na medida em que é estabelecida a correlação entre o alívio penal e os modos de produção, a acumulação de pessoas e a acumulação de capital, que não fazem senão parte do que chama de “tecnologia minuciosa e calculada da sujeição” (cf. Foucault, 2009: 208).

25. S. Choat 2010: 104.

alma. Este amansamento do corpo através da alma consiste na preparação de uma classe operária ordenada, submissa, portanto, útil e produtiva. Mas estas premissas só são admissíveis sob o cenário montado por Marx, pois:

«Como capital, o *valor* do trabalhador varia de acordo com a procura e a oferta, e a sua *existência física*, a sua *vida*, foi e é considerada como uma oferta de *mercadorias*, semelhante a qualquer outra mercadoria. O operário produz o capital, o capital produ-lo a ele (...).» (Marx, 2017: 159)

Num sistema económico favorável ao capitalista, o homem é transformado em operário, e o corpo deste adquire um valor inestimável, lugar de onde brota a força de trabalho. E num sistema político em que também lhe seja possível retirar vantagem através de leis e de modos de punição há que fabricar homens submissos, que dependam do seu corpo para sobreviver, física e materialmente. Ao verificar-se uma acumulação de pessoas<sup>26</sup> é também capital que se vê acumulado, pois o aumento da população<sup>27</sup> traduz-se num aumento de necessidades, decorrendo daqui o imperativo de colocar no mercado os bens que suprimam essas faltas. Mas para que isso seja possível, é necessária mão-de-obra, meios e modos de produção que justifiquem relações de produção, das quais emerge um poder sobre um corpo dócil por uma mente disciplinada.

A fabricação de *corpos dóceis*, na designação de Foucault, é feita através de mecanismos de controlo disponibilizados pelo poder coercitivo das instituições. A planificação e a posterior distribuição dos corpos pelo espaço (seja numa es-

26. «Foucault's work began from the analysis of the 'accumulation of people', which characterised the primitive accumulation of capital – whereas now the question is to deepen, with the technical composition of labour, the transformation of productive bodies, of ways of life. This is about stating loud and clear that 'ways of life' are becoming 'means of production'.» (Negri, 2017: 191)

27. «A inexistência de necessidades, enquanto princípio da economia política, revela-se com *claridade* mediana na *teoria da população*. Há homens a *mais*. A verdadeira existência do homem é puro luxo, e se o trabalhador é '*moral*' tornar-se-á *económico* na procriação. (...) A produção do homem aparece como miséria pública.» (Marx, 2017: 195).

cola, numa fábrica ou numa prisão), o princípio da clausura, os horários e o seu cumprimento, o treino mecânico de gestos que produzam eficiência, o controlo das posturas corporais, de forma a moldá-lo aos instrumentos (seja à máquina ou à arma), prendem-se com a produção de *homens-máquina* que sirvam de sustento ao capitalismo.

#### IV. A PRODUÇÃO DE *HOMENS-MÁQUINA*

Os *homens-máquina* julgam-se livres e iguais a todos os outros, porque passam a acreditar na eficácia das instituições que zelam pelos seus direitos, a fim de que o contracto social não seja quebrado. A própria ideia de contracto social<sup>28</sup>, condição para a passagem do estado de natureza à sociedade civil, contém a marca do tempo auroral do capitalismo, dado que se inscreve na defesa da propriedade privada. Foucault, por seu lado, interpreta que os crimes de propriedade se tornam, neste período, mais regulamentados, produzindo a nova tecnologia penal. Através do encarceramento não se pretende corrigir o sujeito sobre o qual recaem direitos, mas transformá-lo num ser obediente<sup>29</sup> - já não ao monarca absolutista ou ao senhor das terras, mas ao médico, ao proprietário dos meios de produção, ao dono da fábrica, ao professor, ao general - através da máxima disseminação das relações de poder.

Permitir que se seja preso e se abdique da liberdade torna-se a mais pesada das penas, pois é a que mais depressa se dirige à alma submissa e alienada (só uma alma já aprisio-

28. Há uma coerência entre os contratualistas na definição de contracto social. À guisa de exemplo, leiam-se os argumentos de John Locke: «Assim, cada homem, por consentir juntamente com outros na formação de um único corpo político submetido a um só governo, aceita perante todos os membros dessa sociedade a obrigação de se sujeitar à decisão da maioria, de se deixar conduzir por ela; de outro modo, o pacto original, por meio do qual ele se associa com os outros para formar uma única sociedade, não faria sentido, e nem seria um pacto se ele permanecesse livre, sem outros vínculos para além daqueles que já tinha no estado de natureza.» (Locke, 2006: 297-298).

29. «Duas maneiras, portanto, bem distintas de reagir à infracção: reconstituir o sujeito jurídico do pacto social – ou formar um sujeito de obediência dobrado à forma ao mesmo tempo geral e meticulosa de um poder qualquer.» (Foucault, 2009: 125)

nada se pode encantar pelos cânticos de liberdade). Da sua libertação depende uma mudança, a saber a subordinação do carácter ao que, em nome do bem-estar geral, é exigido para regressar ao convívio com os seus semelhantes.

Foucault não descreve apenas o nascimento das prisões. Ao longo da obra *Vigiar e Punir*, as escolas, os hospitais e casernas, as prisões e as fábricas constituem espaços de vigilância e de fabricação do homem, pois as almas submissas e mansas tornam os corpos mais produtivos. Se em *História da Loucura* o mesmo critério de internamento se aplicava a doentes, loucos, órfãos, desempregados e mendigos (o de preparar força de trabalho), podemos verificar que em *Vigiar e Punir*, na topografia das bases de uma sociedade de vigilância<sup>30</sup>, há também um só critério a aplicar às diversas instituições, ou seja, a produção de *homens-máquina*, ou de membros de uma classe operária, para a qual confluem poderes microfísicos e microcelulares, não bastando deduzir, como Marx, que essa produção seja o resultado efectivo do poder da classe dominante.

Ao contrário dos autores de *A Ideologia Alemã*, que escreveram:

«Com a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquiriu uma existência particular ao lado da sociedade civil e fora dela; mas este Estado não é outra coisa senão a forma de organização que os burgueses dão a si mesmos por necessidade, para garantir reciprocamente a sua propriedade e os seus interesses» (Marx & Engels, 2001: 74),

defendendo, assim, que o poder se traduz na dominação da classe detentora dos meios de produção sobre a classe detentora da força de trabalho, e que ela produzia o Estado, criando ilusões para os cidadãos através da consignação de direitos universais, Foucault considera antes que o poder transparece nas várias relações que ocorrem na sociedade, sendo impossí-

30. «A vigilância torna-se um operador económico decisivo, na medida em que é ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar.», M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 169.

vel identificar quem é que o detém e quem lhe está mais sujeito. Sob esta perspectiva, tanto a classe burguesa como a classe operária se formaram de poderes vários que não dependem exclusivamente de uma delas, sendo o processo de constituição do poder e, paralelamente, o do saber, muito mais complexo por não se ver substancializado. Em virtude de o poder não se restringir à economia, em Foucault ele não é exclusivamente repressivo, adquirindo matizes de produtividade.

A finalidade da produção de *homens-máquina* é a de se tornarem operários eficazes e cidadãos obedientes, e não o desfecho de uma fatalidade histórica. Tanto em Marx como em Foucault, a história é contingente, pelo que o capitalismo ou o panoptismo são acontecimentos que poderiam não ter ocorrido. Através do abandono das ideias de um projecto divino para os homens e da soberania da consciência, o histórico é o resultado de relações sociais decorrentes, ou não, das relações de produção. Se Marx definiu um programa de libertação do homem face ao maquinismo em que fora votado pelo poder do capital, Foucault ficou-se pelo papel de arquivista que conhece a fábrica do mundo pelos documentos e não pela experiência real. Foucault não teve a veleidade de mudar a ordem das coisas, de as submeter a uma transformação, ou seja, não nos diz como sairmos de uma situação de opressão, porque certamente para ele, até a tomada de consciência de que se é oprimido ou explorado resulta de uma discursividade a ler e a interpretar. E as interpretações, essas, estão longe de terem um fim.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na grande fábrica que é o mundo, os filósofos deixam-se ver por entre os arquivos, cabendo-lhes decifrar o texto que se vai formando pelo tempo em que a fábrica está a funcionar. Marx trouxe à filosofia um conjunto de ferramentas úteis à interpretação desse texto. Foucault usa-as na esperança de ser bem-sucedido na interpretação do que ficou por interpretar.

Interpreta-se ou transforma-se? Entre estas duas actividades ambos os filósofos não vêem uma relação de disjunção. Na verdade, interpreta-se transformando-se e transforma-se interpretando. Foi este o princípio que nos inspirou para a escolha do tema deste artigo: o de percorrer intertextualidades, partindo de Marx para chegar a Foucault ou de Foucault para melhor compreender Marx.

Através de entrevistas dadas por Foucault, tentámos perceber a presença de Marx na constituição do seu pensamento. Do que averiguámos, podemos concluir que se trata de uma presença originária, mesmo quando se parece ausentar ou silenciar. Em obras como *A História da Loucura* e *Vigiar e Punir*, há um Marx que não é marxista, suspenso nas várias linhas.

## REFERÊNCIAS

- ALTUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne (1971). *Lire le Capital I*. Paris: François Maspero.
- CHOAT, Simon (2010). *Marx Through Post-Structuralism*. London: Continuum.
- ÉRIBON, Didier (1990). *Michel Foucault*. Trad. port. J. L. Gomes. Lisboa: Livros do Brasil.
- FOUCAULT, Michel (2000). *O que é um autor?* Lisboa: Vega.
- FOUCAULT, Michel (2001a). *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001b). *Dits et Écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2009). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- FOUCAULT, Michel (2010). *A História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- LOCKE, John (2006). *Dois tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70.
- LEGRAND, Stéphane (2004). “Le marxisme oblié de Foucault”, *Actuel Marx*, Presses Universitaires de France, n.º 36, 27-43. Disponível em linha em <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-27.htm>, (Consultado a 2017-06-02).
- LUCRÉCIO (2015). *Da Natureza das Coisas*. Lisboa: Relógio d'Água.
- MARX, Karl (1990). *O Capital, Livro Primeiro, Tomo I*. Lisboa: Edições «Avante!».
- MARX, Karl (1992). *O Capital, Livro Primeiro, Tomo II*. Lisboa: Edições «Avante!».
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2001). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, Karl (2011). *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. S. Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2017). *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- POL-DROIT, Roger (2006). *Michel Foucault: Entrevistas*. S. Paulo: Graal.
- NEGRI, Antonio (2017). *Marx and Foucault*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- VEYNE, Paul (2009). *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- VOLTAIRE (2008). *Tratado sobre a Tolerância*. Madrid: Prisa Innova S.L., Colecção Grandes Filósofos.