



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v12.1047>

## Entre Marx e Foucault: contradições do trabalho

*Between Marx and Foucault: contradictions of labor*

Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueiredo<sup>1</sup>

Agemir Bavaresco<sup>2</sup>

### Resumo

A pesquisa trata das contradições do *trabalho* em Marx e em Foucault. Para tanto, o enfoque delimita-se a dois âmbitos: o *trabalho* dentro do sistema capitalista, isto é, a transformação da potência humana laboral em força produtiva dentro desse sistema; a controvérsia entre os pensadores acerca do *trabalho*, qual seja a divergência entre a constatação de Marx em *Manuscritos econômico-filosóficos* – o *trabalho* é um comportamento natural do ser humano, constituindo-o como ser genérico e é, portanto, a sua essência – e Foucault em *A verdade e as formas jurídicas* – para *trabalhar* o ser humano precisa ser submetido a uma série de tecnologias, não sendo possível dizer que se trata de um comportamento natural e, portanto, sua essência. Primeiramente, tratar-se-á da questão do *trabalho* no capitalismo, expondo como os pensadores compreendem que o corpo produtivo é fabricado a partir dos mecanismos disciplinadores do capital, de modo que seja possível perceber como Marx e Foucault podem se aproximar nessa questão e, ainda, como o segundo teve influência do primeiro para promover suas análises. Posteriormente, será abordado um ponto em que há um distanciamento entre eles, pois seus projetos adquirem rumos críticos *diferentes*. É importante que *diferentes* esteja em destaque, uma vez que a compreensão que aqui se chegou é que isso não faz com que estes projetos sejam contrários, somente *diferentes*.

Palavras-Chaves: Essência humana. Força produtiva. Disciplina. Capitalismo.

### Abstract

The research deals with the contradictions of work in Marx and Foucault. Therefore, the focus is limited to two areas: *work* within the capitalist system, that is, the

<sup>1</sup> Graduando em Direito e Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Bolsista BPA/ PUCRS sob orientação do prof. Agemir Bavaresco. Estudante de pintura e desenho realista sob orientação do artista Gustavot Diaz. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0997-9780>  
E-mail: vitormatissekauffmann@gmail.com

<sup>2</sup> Professor no PPG em Filosofia e no PPG em Teologia – PUCRS. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>.

E-mail: abavaresco@puers.br

transformation of human labor force into a productive force within that system; the controversy among thinkers about *work*, which is the divergence between the conclusion of Marx in *Economic-philosophical manuscripts* – *work* is a natural behavior of human beings, constituting them as a generic being and, therefore, their essence – and that of Foucault in *Truth and juridical forms* – in order to *work*, the human being needs to be submitted to a series of technologies, not being possible to say that this is a natural behavior and, therefore, its essence. First, it will deal with the issue of *work* in capitalism, seeking to make a brief exposition of how thinkers understand that the productive body is manufactured from the disciplinary mechanisms of capital, so that it is possible to see how Marx and Foucault can become approach on this issue and, also, how the second had influence from the first to promote their analyses. Subsequently, a point where there is a distance between them will be addressed, as their projects take *different* critical directions. It is important that *different* is highlighted, since the understanding reached here is that this does not make these projects contrary, just *different*.

Keywords: Human essence. Productive force. Discipline. Capitalism.

## Introdução

Para introduzir este trabalho, é interessante trazer uma afirmação de Mario Duayer (*et al.*, 2015, p. 134) que faz uma crítica ao pensamento de Richard Rorty, para que depois possamos traçar uma relação com o tema específico a ser tratado:

Segundo ele, nossas formas de consciência emergem de nossas formas de vida. Sendo este o caso, a crítica ontológica é impossível, pois não seria possível ou admissível criticar as ideias próprias de uma forma de vida desde o ponto de vista de outras formas de vida. Como não há ponto de vista absoluto, *acima* de todas as formas de vida, a crítica fica por essa via interdita.

A questão para Duayer é a de que esse tipo de questionamento inviabilizaria a crítica ontológica feita por Marx ao sistema capitalista, pois visaria destituir seu caráter objetivo e verdadeiro – ainda que não absoluto, como afirma o próprio Duayer. Ainda que neste texto Duayer não fale de Michel Foucault, esse ponto de vista que ele atribui a Rorty é, pelo menos em alguma medida, semelhante ao que Foucault sustentava. Além disso, não é incomum algumas correntes do marxismo criticarem e até mesmo rejeitarem o pensamento de Foucault através de argumentações semelhantes à de Duayer nesse texto.

Frente a essas críticas a Foucault, se coloca Paul Veyne (2011, p. 9):

Não, Foucault não foi um pensador estruturalista, não, ele também não está ligado a certo “pensamento de 1968”; tampouco era relativista, historicista, não via ideologia em tudo. Coisa rara nesse século, ele foi,

segundo seu próprio testemunho, um pensador *cético*, que acreditava apenas na verdade dos fatos, dos inúmeros fatos históricos que preenchem todas as páginas de seus livros, e jamais na verdade das ideias gerais. Pois não admitia nenhuma transcendência fundadora.

Diante dessa polêmica, a intenção é lançar alguma luz sobre tal questão, de modo que se perceba a possibilidade de se fazer uma leitura de Foucault que não seja necessariamente contrária à marxiana, mas sim alternativa e, em alguma medida, complementar. Sendo assim, abordar-se-á, primeiramente, um dos grandes pontos de aproximação entre Foucault e Marx: àquele referente à fabricação do corpo produtivo no sistema capitalista, cuja base é uma análise acerca do poder, de modo que seja possível perceber como o alemão foi importante para a formulação do pensamento do francês – Foucault, inclusive, vai se opor à compreensão de algumas correntes marxistas acerca do poder que privilegiam o aparelho estatal<sup>3</sup> (AMARAL, 2020).

Posteriormente, adentrar-se-á na temática do *trabalho* como essência humana – o teor dessa questão, para Marx, já será exposto na primeira parte do texto – com objetivo de demonstrar que, de fato, ambos pensadores se distanciam nesse aspecto, mas sem se colocarem em posições contrárias. Antes disso, parece que dialogam de lugares diferentes, cujas argumentações servirão, também, para finalidades diferentes.

## **1 Trabalho no sistema capitalista em Marx e Foucault**

### **1.1 Trabalho como força produtiva em Marx**

Marx, para desenvolver sua compreensão acerca da relação entre trabalho e ser humano, toma como base a filosofia hegeliana, cuja constatação principal é a de que o ser humano chega à verdade de si através do *trabalho*, possuindo essa prática um caráter formador. Isto é, ao exteriorizar sua subjetividade na realidade concreta, ele é capaz de reconhecer-se nela. Tal formulação baseia-se na compreensão de que, para exercer tal prática é necessária uma nova relação com os *desejos* que permeiam os seres terrestres, uma vez que o *desejo* presente nos animais é de caráter instintivo, devorando o objeto sem deixar vestígio algum (SCHÄFER, 2012).

---

<sup>3</sup> Sobre isso, olhar também *Foucault além de Foucault* de Sandro Chignola.

Para exteriorizar uma subjetividade através de uma práxis é preciso, portanto, não se deixar dominar por essa categoria de desejos, sendo necessário, pois, domá-los de modo que seja possível transformar o objeto em questão em algo outro. Dessa forma, o ser humano é capaz de se distinguir dos demais animais, haja vista que, através de sua racionalidade, controla seus impulsos e determina suas ações através de parâmetros que estabelece para si mesmo, tornando-se, portanto, livre. A partir disso, é possível falar em um gênero humano como algo diferente desses outros seres que habitam a terra. Analisando essa questão, Schäfer (2012, p. 48) constata:

A investigação hegeliana do *trabalho* nos textos que compõem a *Realphilosophie* traz aproximações importantes com seu respectivo tratamento na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, na definição do *trabalho* como a forma de mediação da subjetividade e da objetividade com a qual é possível explicar a autogênese do ser humano em geral. Nestes textos aparece, pela primeira vez, a inserção da ideia de desejo reprimido (*gehemmte Begierde*), a qual permite explicar como, através do *trabalho*, o ser humano instaura as condições para chegar à intuição de si. Pois diferentemente do puro desejo (*Begierde*), que literalmente devora o seu objeto, sem deixar vestígios, sendo, portanto, um desejo circunscrito à animalidade, ao agora da naturalidade imediata, que evanesce assim que é satisfeito, o desejo reprimido, ao não devorar o objeto, mas ao transformá-lo, dando-lhe um feitiço humano, o inscreve na temporalidade histórica.

A questão do trabalho como essência humana se dá na medida em que essa é uma prática humana que faz com que os seres humanos se distingam significativamente das outras criaturas existentes na Terra, permitindo, então, que eles sejam considerados uma espécie diversa das outras e possa se falar, pois, em um gênero humano. O próprio Marx, inclusive, dirá que “o animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência” (MARX, 2010, p. 84).

Ao que parece, portanto, a conclusão que se pode chegar não é a de que Marx acredite ter encontrado a essência última e imutável do ser humano, como busca a tradição metafísica, mas sim aquilo que de mais particular o gênero humano cultivou como característica ao longo da história até o momento histórico em que o filósofo se encontrava<sup>4</sup>. Sobre isso, Sandro Chignola (2020, p. 67) entende que

---

<sup>4</sup> Exemplo disso é a análise que Marx (2010, p. 85) faz da produção dos outros animais e sua diferença com relação à produção humana: “é verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de

A força-trabalho é, por conseguinte, compreendida por Marx, no sentido da *dynamis* aristotélica: como uma potência ou capacidade. Mais precisamente, como o ‘conjunto das faculdades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um ser humano’. O ponto me parece decisivo. O que está aqui em questão é a natureza humana específica como potência relacional e como potência produtiva.

É a partir desse pano de fundo que Marx desenvolverá sua crítica ao sistema capitalista, cuja organização desvirtua a dimensão formadora (e, portanto, positiva) do *trabalho*, fazendo com que apareça somente sua face negativa. A compreensão desse aspecto da filosofia marxiana parece decisivo para visualizar um ponto de aproximação entre Marx e Foucault – discorrer-se-á posteriormente sobre tal aspecto a fim de entendê-lo melhor.

Ocorre que, partindo dessa perspectiva, não mais é possível que o ser humano alcance a verdade de si e seja capaz de tornar-se, de fato, livre, uma vez que, sob a lógica do capital, a atividade que lhe deveria proporcionar tal condição torna-se degradante. Em outras palavras, uma práxis que deveria servir para que o ser humano construísse a si mesmo, torna-se, dentro desse sistema, um autossacrifício:

Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (...) Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais (MARX, 2010, p. 83).

A partir disso, Chignola (2020) dirá que, segundo o próprio Marx, o capitalismo se valerá dessa potência/ capacidade humana para organizar a máquina produtiva. Isto é, se valerá de uma série de práticas para organizar o corpo do trabalhador de modo a fazê-lo trabalhar nos termos desse sistema específico. O resultado disso, como se sabe, é a alienação:

---

que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre de carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; (...)”.

Quer dizer, o sistema de práticas que reproduz uma “Arbeitsklasse” que para a “educação, tradição e hábito”, escreve Marx, reconhece como “leis naturais” (“selbstverständliche Naturgesetze”) as exigências do modo de produção capitalista. O processo de incorporação da cooperação operária dá-se como uma naturalização da exploração e do comando, ou seja, como submissão do corpo social à disciplina do trabalho forçado. Um processo que, precisamente na medida em que se introjeta profundamente sobre a vida (músculos, nervos, cérebro, o nexos da repetição e do hábito) determina um corpo a corpo entre as tecnologias da disciplina e da subtração operária. A fabricação do corpo útil é uma dinâmica duramente disputada (CHIGNOLA, 2020, p. 74).

Marx dirá, também, que a acumulação originária é responsável por produzir a miséria para que assim possa forçar o corpo a trabalhar dentro das normas do sistema, se valendo, para tanto, do aparato jurídico para delimitar em quais termos esse trabalho será exercido, submetendo, através da sua lógica coercitiva<sup>5</sup>, o sujeito a uma vontade “livre” (CHIGNOLA, 2020). Há, desse modo, uma constatação em Marx que também pode ser encontrada em Foucault, como veremos adiante: o corpo do operário deve ser docilizado através de práticas disciplinares para que sua potência laboral seja transformada em força produtiva a ser explorada pelo capital (CHIGNOLA, 2020). Diante disso, entende-se que a crítica marxiana tem como pressuposto fundamental o desvelamento das formas sociais construídas historicamente a fim de combater a racionalidade que sustenta serem elas produto da natureza e não da ação humana. Em outras palavras, Marx tem o intuito de mostrar que é possível mudar o curso da história e as condições sob as quais as pessoas existem, haja vista que são elas decorrentes da atuação do ser humano.

Marx dirá que essa mudança provém da transformação das formas locais de poder distribuídas na sociedade, como a propriedade privada, a escravidão, a fábrica, o exército, entre outras coisas, uma vez que são essas relações responsáveis por modular a configuração das grandes estruturas, como o aparelho estatal (CHIGNOLA, 2020). Conclui-se, dessa maneira, que a analítica marxiana trata a alienação proveniente da forma do capital como sendo um desapossamento da vida

---

<sup>5</sup> Interessante notar que Foucault (2015, p. 42-3) aprofunda especificamente esse ponto em uma das aulas de seu curso denominado *A sociedade punitiva*: “Como ocorreu esse ‘aparecimento’ do criminoso como inimigo social? Gostaria de começar por identificar as primeiras manifestações desse tema e ver depois qual foi o conjunto de processos políticos e econômicos que em certo nível redundaram finalmente em fixar que o criminoso é inimigo social, bem como o que é ocultado por essa operação que consiste em descrever, julgar e também excluir o criminoso como inimigo público”. E depois dirá o seguinte: “Ora, pela primeira vez, creio, assiste-se ao surgimento [na segunda metade] do século XVIII de uma análise da delinquência feita [à maneira de] análise dos processos econômicos, isso entre os fisiocratas. O que essa análise tem de especial é que fixa a posição, o papel e a função da delinquência, não em relação ao consumo, à massa de bens disponíveis, mas em relação aos mecanismos e processos de produção” (FOUCAULT, 2015, p. 42-3).

do sujeito pelo capital e pelo capitalista, de modo que a torna propriedade desse último, sendo uma dessas dimensões a desagregação do sujeito com o seu próprio corpo, visto que “transformar o tempo de vida em tempo de trabalho significa dispor do corpo” (CHIGNOLA, 2020, p. 79).

## 1.2 Trabalho como força produtiva em Foucault

“A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 2017, p. 33). Essa é uma frase que está presente no conhecido livro *Vigiar e Punir* de Michel Foucault, cujo significado tem ligação direta com os aspectos do pensamento marxiano acima expostos<sup>6</sup>. O pensador francês, como se sabe, falará também de relações de poder distribuídas localmente pela sociedade, de modo que não se pode encontrar um ponto no qual elas estão concentradas. Essas relações, dirá Foucault (2017), têm um alcance imediato sob o corpo, mergulhando-o em um campo político, de modo que o sujeitam a determinadas regras com o intuito de modular seu comportamento. O corpo, por conseguinte, é docilizado, adestrado, treinado, sendo possível falar em uma “tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 2017, p. 30). É essa concepção que o permitirá escrever que a alma é a prisão do corpo e não o contrário, uma vez que não existe uma alma em si, pois ela é sempre fruto de uma construção social subjetivadora.

O projeto foucaultiano trabalha profundamente essa questão do poder e como os indivíduos estão envolvidos em sua teia, não existindo, inclusive, algo fora do poder. Como já se pôde perceber através do que foi dito acima, a preocupação de Foucault é demonstrar que analisar o poder como sendo algo que se possui, que é exercido unilateralmente e está concentrado em algum local específico, é um tanto quanto reducionista, haja vista que dessa compreensão seria possível concluir justamente que existiria algo fora do poder<sup>7</sup>. Contrariamente a isso, Foucault

---

<sup>6</sup> Chignola (2020, p. 78) afirma, inclusive, que “é sobre este pano de fundo marxiano que Michel Foucault desenvolve sua análise da penalidade e sua decisiva inversão da tradição platônica: nos limiares da modernidade, e como ruptura constituinte que impõe novas funções projetivas aos saberes, não é o corpo a prisão da alma, mas, sim, a alma que se converte em prisão do corpo”.

<sup>7</sup> Sobre isso, é interessante observar a seguinte afirmação de Foucault (2006, p. 43-4) em resposta ao entendimento de Chomsky sobre a natureza humana: “And if one admits that, doesn't one risk defining this human nature which is at the same time ideal and real, and has been hidden and repressed until now in terms borrowed from our society, from our civilization, from our culture? I will take an example by greatly simplifying it. The socialism of a certain period, at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, admitted in effect that in capitalist societies man hadn't realized the full potential for his development and self-realization; that human

argumentará que o poder é algo que circula em todos os campos e se exerce por todas as pessoas. Dessa forma, não se pode reduzir o exercício do poder ao seu caráter negativo<sup>8</sup> e nem tentar localizá-lo em algum centro. Deve-se, pois, percebê-lo também como algo produtivo, que opera positivamente fabricando subjetividades:

O poder é o conjunto de relações de força – por isso, precisamente, assimétricas, marcadas pela desigualdade e, todavia, continuamente mutáveis e reversíveis – que tem lugar em um corpo social determinado. Pensar positivamente o poder significa, para Foucault, não somente desubstancializá-lo, removê-lo do sistema de referências que o conceitua como “coisa”, mas, sobretudo, pensá-lo na diferença das relações que ele enreda produzindo-as, atravessando-as e, ao menos enquanto consegue, reproduzindo-as de forma ordenada (CHIGNOLA, 2020, p. 60-1).

Diante dessa constatação, Foucault dirá que o poder é invisível e, portanto, faz com que os indivíduos acreditem que determinados comportamentos provenientes dessas relações de poder sejam frutos da natureza e não da sociedade – e nesse ponto entra outra aproximação entre os pensadores, qual seja a de demonstrar que aquilo que é tomado como natural é, na verdade, um produto histórico e social. Sendo assim, dentro da sociedade capitalista, uma série de intervenções feitas nos cidadãos, através de técnicas disciplinares, se torna necessária para que o sistema se sustente, a exemplo, justamente, da transformação da potência laboral humana em força produtiva vinculada ao capital:

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

---

nature was effectively alienated in the capitalist system. And it dreamed of an ultimately liberated human nature. What model did it use to conceive, project, and eventually realize that human nature? It was in fact the bourgeois model. It considered that an alienated society was a society which, for example, gave pride of place to the benefit of all, to a sexuality of a bourgeois type, to a family of a bourgeois type, to an aesthetic of a bourgeois type. And it is moreover very true that this has happened in the Soviet Union and in the popular democracies: a kind of society has been reconstituted which has been transposed from the bourgeois society of the nineteenth century. The universalization of the model of the bourgeois has been the utopia which has animated the constitution of Soviet society”. Percebe-se, através dessa passagem, que Foucault considerava a busca por uma sociedade “livre do poder”, que constituem os sujeitos, algo inalcançável, uma vez que os próprios ideais libertários formulados já estariam envolvidos por essas relações de poder.

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, dois pontos que Foucault (2017, p. 27) destaca sobre sua abordagem em *Vigiar e Punir*: “O presente estudo obedece a quatro regras gerais: 1) Não centrar o estudo dos mecanismos punitivos unicamente em seus efeitos repressivos, só em seu aspecto de “sanção”, mas recolocá-los na série completa de efeitos positivos que eles podem induzir, mesmo se à primeira vista são marginais. Consequentemente, tomar a punição como uma função social completa. 2) Analisar os métodos punitivos não como simples consequência de regras de direito ou como indicadores de estruturas sociais; mas como técnicas que têm sua especificidade no campo mais geral dos outros processos de poder. Adotar em relação aos castigos a perspectiva da tática política.



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 é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (FOUCAULT, 2017, p. 29).

Tais técnicas disciplinares serão responsáveis por produzir subjetividades, como dito anteriormente, constatando-se, portanto, que “a ‘disciplina’ conforma o ser humano aos critérios de socialização do campo (por exemplo, aquele de valorização, aquele do exército, aquele da correção-escolarização) no qual está inserido” (CHIGNOLA, 2020, p. 37). Todo esse aparato produtivo tem como pano de fundo uma espécie de racionalidade que pretende ser introjetada no indivíduo – o que possibilita falar em uma racionalidade neoliberal e do empresário de si mesmo<sup>9</sup>, por exemplo (DARDOT; LAVAL, 2016); e, com racionalidade, antes de se pensar em uma teoria política, se quer falar de uma tecnologia capaz de envolver as pessoas dentro da lógica de compreensão que a sustenta (FOUCAULT, 2017). Ao analisar o liberalismo, por exemplo, se percebe que ele

(...) não é uma teoria política para Foucault, mas o modo – concretamente uma “tecnologia” – através da qual se produziu a configuração atual da relação entre governantes e governados. Uma configuração que permite cair o governo (suas funções de tutela e de promoção de trocas) na arriscada, inóspita, *soziale Umwelt* da cooperação de mercado e de conflito de interesses (CHIGNOLA, 2020, p. 97).

Tem-se, pois, a constatação de que existem tecnologias de assujeitamento. O projeto foucaultiano, inclusive, segundo o próprio Foucault, foi, justamente, o de traçar uma história dos diferentes modos através dos quais, na cultura ocidental, alguém se torna sujeito (CHIGNOLA, 2020). Tal projeto oferece ferramentas para que se faça um diagnóstico das práticas que assujeitam os indivíduos no presente, cujo efeito, na sociedade capitalista, é, dentre tantos, o de transformar a potência laboral em força produtiva a serviço do capital, como dito anteriormente. Contudo, Foucault não se restringe a uma análise do sistema fabril, colocando em cena, também, a família, a prisão, a escola etc. como estruturas produtoras de

---

<sup>9</sup> Destaca, Chignola (2020, p. 50-1), que “o indivíduo como empreendedor de si e um ambiente social em condições de autorregular suas próprias relações, enquanto mantido livre das ingerências, são o referente das tecnologias governamentais. Esta liberdade – exatamente como o indivíduo capaz de suportá-la – não está dada, mas é o produto de relações ‘governadas’ possíveis, graças a um poder que não dispõe delas, senão que cresce *dentro* delas, reproduzindo suas condições de possibilidade”.

subjetividades, as quais também tomam como parâmetro a racionalidade dominante.

Isso acontece, pois o francês estabelece uma crítica às concepções liberais e marxistas acerca do poder, as quais predominavam nos anos 70 (OKSALA, 2008). Ambas as tradições compreendiam o poder através de uma perspectiva economicista, conferindo a ele um caráter jurídico e concreto, de modo que ele possa ser possuído e repassado, em contraposição ao que afirma Foucault: o poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce em todos os níveis, entre todas as pessoas e em todos os lugares<sup>10</sup> (OKSALA, 2008).

## **2 Trabalho como essência humana: entre Marx e Foucault**

Pois bem, diante disso, percebe-se que o objetivo de Foucault não é outra coisa senão expandir e complexificar a analítica dos processos sociais de produção de indivíduos. Isto é, se já Marx tinha a preocupação de constatar que as “leis naturais do capital” não tinham nada de naturais, Foucault se preocupará em mostrar que o nosso modo de comportamento cotidiano, o qual acreditamos ser natural, também não é nada natural e, inclusive, está a favor do capital (NEGRI, 2016). A intenção, portanto, é mostrar como esse sistema é capaz de penetrar profundamente em nossa existência, de modo que ela em si já se torna um produto (NEGRI, 2016), perpassando pelos limites da sexualidade, da família e assim por diante (CHOMSKY; FOUCAULT, 2006). Dessa forma, a verdade não está encoberta por um véu ideológico; existem, isso sim, efeitos de verdade produzidos por essas tecnologias (CHIGNOLA, 2020) – tal ponto será melhor desenvolvido posteriormente neste artigo.

Com isso, Foucault quer dizer que o *trabalho* como atividade disciplinada e efetivamente produtiva não faz parte de um comportamento natural da espécie humana, uma vez que são, entre outras coisas, as descontinuidades, os prazeres, as festas, o repouso, os instantes que marcam a vida selvagem do ser humano (CHIGNOLA, 2020), sendo através dos mecanismos subjetivadores que esse comportamento é introjetado pelo indivíduo. Ao que parece, contudo, essa

---

<sup>10</sup> Foucault atribuiu o fracasso da União Soviética a não transformação das relações de poder, tendo como objetivo somente a posse do poder estatal como foi exposto acima em uma nota de rodapé. Sobre isso, ver *A verdade e as formas jurídicas* bem como *The Chomsky and Foucault debate on human nature*.

constatação não vai de encontro à de Marx, pois, como já foi anteriormente explicitado, o alemão se refere àquela prática singular que foi conservada pela espécie humana ao longo da história; não fala, portanto, em uma essência imutável, mas algo que se pode facilmente constatar na prática. Portanto, ela pode ser entendida como um comportamento natural, pelo menos até o período em que ele se encontrava.

Entretanto, é possível fazer uma comparação em que o teor dessas constatações se mostra fundamentalmente divergente. A interpretação marxiana possui um teor mais interpretativo acerca da prática laboral, partindo do pressuposto hegeliano de que essa é uma atividade potencialmente emancipadora, libertadora. Marx, assim, entenderá que existira um momento histórico em que fora possível falar de um *trabalho livre* – que não estava envolvido por relações de poder – e cuja face negativa não estava presente. Desse modo, a estrutura do capital – cujo pressuposto para a própria manutenção é a alienação do *trabalho*, fazendo emergir sua face negativa – fez com que o trabalho deixasse de ser uma atividade livre e emancipadora, tornando-a uma atividade aprisionadora e degradante. Nisso, inclusive, reside, para Marx, a necessidade de revolucionar o sistema de produção capitalista para que o *trabalho* se torne, novamente, uma atividade positiva e o ser humano possa se emancipar em uma sociedade liberta. Ou seja, o poder, dentro da análise marxiana, não mais estaria presente nessa sociedade, assim como não esteve em determinado período histórico anterior ao capitalismo.

Foucault, por outro lado, compreende que nada está fora do poder, não sendo possível, portanto, falar em uma sociedade livre destas relações – o que pode ocorrer, na verdade, é uma transformação das formas das relações de poder. Foucault, por isso, não entende o *trabalho* como sendo uma parte integrante da natureza humana, pois justamente o corpo está *sempre* envolvido em relações de poder que o modulam, não existindo, pois, um comportamento, efetivamente, natural. Assim, não se pode afirmar que essa atividade é simplesmente transmutada pelo sistema capitalista afim de torná-la rentável (SIMONCINI, 2020). Nesse sentido, Foucault (2013, p. 122) dirá o seguinte:

O que eu gostaria de mostrar é que de fato o trabalho não é absolutamente a essência concreta do homem, ou a existência do homem em sua forma concreta. Para que os homens sejam efetivamente colocados no trabalho, ligados ao trabalho, é preciso uma operação, ou uma série de operações complexas pelas quais os homens se encontrem efetivamente, não de uma

maneira analítica mas sintética, ligados ao aparelho de produção para o qual trabalham. É preciso a operação ou a síntese operada por um poder político para que a essência do homem possa aparecer como sendo a do trabalho.

Portanto, o *trabalho* se dá na medida em que existe um motivo para tal, motivo esse que podemos entender como uma demanda. Considerando que isso se dá através de um sistema humano razoavelmente complexo de relações, constata-se, de fato, que o indivíduo que produz está ligado a um aparelho de produção. Desse modo, é possível pensar, também, como já foi dito, que o capitalismo penetra o ser humano de maneira muito mais profunda do que se poderia imaginar, haja vista que esse sistema está baseado em todo um conjunto de técnicas de poder, técnicas políticas, determinações econômicas e formas de poder-saber que envolvem, inclusive, as relações de produção, de modo que se possa constatar que o *trabalho* seja parte integrante de um comportamento natural do ser humano – isto é, que esse discurso assuma um *status* de verdade.

Diante disso, se faz importante discorrer sobre dois pontos para que essa questão fique mais clara: I) a compreensão de Foucault sobre as formulações sobre a natureza humana em geral; II) a base histórica capaz de sustentar essa afirmação de Foucault. A compreensão predominante sobre a sexualidade nos anos 60 e 70 – e isso explica o primeiro ponto – era a de que existiria uma sexualidade natural e saudável compartilhada por todos os seres humanos, simplesmente pelo fato de serem eles humanos, cujo problema residia na repressão que essa sexualidade sofria das proibições e convenções culturais da moralidade burguesa e da estrutura do capital (OKSALA, 2008).

Para Foucault, em contrapartida, não existiria uma sexualidade reprimida a ser libertada, uma vez que a própria concepção de sexualidade já seria um produto das relações de poder constituídas nessa sociedade determinada. Desse modo, tanto com relação à sexualidade quanto com relação ao *trabalho*, não se trata de uma natureza que é compartilhada por todos os seres humanos e, dentro de determinado contexto, é reprimida de modo que sua verdade é encoberta, mas sim de um complexo contexto existente em determinado período que possibilita a coerência de determinados discursos<sup>11</sup>. Dito de outro modo, “não é possível separar a verdade

---

<sup>11</sup> Com relação a isso, e talvez um ponto bastante importante para Foucault desenvolver seu pensamento, de modo que se afasta da hermenêutica e propõe uma analítica interpretativa (DREYFUS; RABINOW, 1995), é o que destaca sobre o caráter da interpretação a partir de Nietzsche, Freud e Marx: “É sobretudo em Nietzsche e Freud, e em menor parte em Marx, onde se perfila esta

dos processos da sua produção (...) Que, portanto, não há verdade(s) independente(s) das relações de poder que a(s) sustentam (...)” (EWALD, 1993, p. 21):

His major claim was that power was not essentially repressive, but it was productive. It does not operate by repressing and prohibiting the true and authentic expressions of a natural sexuality. Instead it produces, through cultural normative practices and scientific discourses, the ways in which we experience and conceive our sexuality. Power relations are ‘the internal conditions’ of our sexuality (OKSALA, 2008, p. 70-1).

Em suma, Foucault tratará de fazer uma crítica epistemológica<sup>12</sup>, uma vez que seu trabalho visa mapear as condições históricas e culturais que possibilitam a emergência de determinados discursos. Significa dizer, então, que existe um contexto que fornece, dentre diversas condições, um regime de veridicação no qual se faz mais ou menos plausível afirmar que o *trabalho* é a expressão da essência humana. Nesse sentido, Roberto Machado (2012, p. 291-292 versão ePub) dirá o seguinte sobre a arqueologia foucaultiana:

Isso significa dizer que a arqueologia analisa os discursos como práticas que obedecem a regras de formação: dos objetos, dos modos de enunciação, dos conceitos e dos temas e teorias, como procurei mostrar. Analisar as regras de formação dos discursos é estabelecer o tipo de

---

experiência tão importante a meu juízo para a hermenêutica moderna, de que quanto mais se avança na interpretação, quanto mais há uma aproximação de uma região perigosa em absoluto, onde não só a interpretação vai encontrar o início de seu retrocesso, mas que vai ainda desaparecer como interpretação e pode chegar a significar inclusive a desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre aproximada do ponto absoluto da interpretação, significaria ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura (FOUCAULT, 1997, p. 21).

<sup>12</sup> Roberto Machado, ao explicar a arqueologia foucaultiana, afirma que ela formula quatro regras acerca dos níveis dos discursos, sendo uma delas a do nível dos temas e teorias – “estratégias”: “No nível dos temas e teorias, isto é, das “estratégias”. Foucault dá como exemplo o tema de uma língua originária, para a gramática do século XVIII; o tema da evolução das espécies, para a história natural; a teoria do parentesco das línguas indo-européias e de um idioma arcaico, para a filologia do século XIX; a teoria da circulação das riquezas a partir da produção agrícola, para a análise das riquezas dos fisiocratas. Como a presença de uma estratégia determinada não individualiza um discurso, o objetivo será definir um sistema de relações entre diversas estratégias que seja capaz de dar conta de sua formação. ‘Uma formação discursiva será individualizada se é possível definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenvolvem; em outros termos, se é possível mostrar como todas derivam (apesar de sua diversidade às vezes extrema e sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações’” (MACHADO, 2012, p. 306). Rabinow e Dreyfus (1995, p. 65), por sua vez, afirmam o seguinte sobre essa questão: “Foucault está certamente correto quando argumenta que os enunciados, tais como ‘as espécies evoluem’, só têm sentido numa formação discursiva que especifica as condições de verdade. Porém não se pode concluir desta dependência contextual que os atos discursivos sérios devem sua seriedade apenas a esta rede de práticas discursivas”. Isso ilustra, portanto, o que se quer dizer com um sistema de relações, cuja estrutura permite que a afirmação de Marx seja levada a sério e carregue consigo um *status* de verdade, além de estar fundamentada na biologia, o que pode ser explicado pelo fato de Marx e Darwin terem sido contemporâneos. Foucault, então, não trata de analisar a veracidade ou falsidade das afirmações, pois isso pertence a outra dimensão de análise, mas sim de diagnosticar as condições que possibilitaram a emergência de determinados discursos como sendo verdadeiros, uma vez que, se as condições fossem diferentes, talvez seu *status* de verdade não se configurasse.

positividade que os caracteriza. E essa positividade é a positividade de um saber e não a de uma ciência. Quando a arqueologia descreve uma “formação discursiva”, determinando em seus quatro níveis suas regras de formação, aquilo que está sendo definido é um saber.

Para ilustrar o que se quer dizer – e agora entramos no segundo ponto – serve de exemplo a reinterpretação que se fez acerca do *trabalho* ao longo da história, qual seja essa atividade como sendo considerada degradante e aprisionadora para o pensamento predominante<sup>13</sup> na filosofia política grega e nos tempos medievais, enquanto que, no século XIX, na Modernidade, com a economia política, o *trabalho* torna-se construtivo e libertador, tendo Hegel como um de seus principais porta-vozes.

É possível, deste modo, explicar tal mudança de perspectiva através da transformação do contexto social que fornecia as bases para a formulação de tais discursos: na Grécia Antiga, a compreensão pejorativa sobre o *trabalho* era, em geral, usada para legitimar a escravidão, haja vista que o sistema de produção necessitava de escravos para manter seu funcionamento, ao passo que, na Modernidade, o capitalismo necessita de trabalhadores para perdurar (SCHÄFER, 2012). Percebe-se, portanto, que, de fato, Foucault e Marx estão diametralmente distantes neste aspecto.

De todo modo, não se deve ler distantes como sinônimo de contrários, pois uma forma de entender esse aspecto, é a de que são, sob certa ótica, duas filosofias com objetivos divergentes, o que torna difícil fazer uma comparação entre elas. Veja-se que Marx possui um projeto político de transformação social revolucionária, enquanto Foucault visa traçar uma história das diversas formas pelas quais as pessoas se tornaram sujeitos ao longo da história. Tais projetos desencadeiam enfoques diferentes, quais sejam o de criticar o capitalismo como sistema de opressão que degrada o ser humano e o planeta como um todo em Marx, colocando a necessidade de uma revolução, e o de criticar a própria constituição do conhecimento como possibilidade de se dizer qualquer coisa em Foucault.

Em suma, Marx faz uma crítica ontológica (DUAYER *et al*, 2015), ao passo que Foucault faz uma crítica epistemológica. Isto é, Marx, como já se disse, faz uma crítica de um sistema específico e, para tanto, é necessário partir de pressupostos

---

<sup>13</sup> Predominante, pois, enquanto pensadores como Aristóteles e Platão compreendiam o *trabalho* como algo ruim, Hesídeo e Homero, por exemplo, consideravam, respectivamente, o *trabalho* como sendo fonte do que é indispensável para a felicidade e como a característica definidora da condição humana (SCHÄFER, 2012).

fundamentais; do contrário, a atitude crítica adotada por Marx se torna inviável. Sendo assim, há questões que o alemão não tem o interesse de colocar, pois tentar respondê-las demandaria um outro projeto de vida completamente diferente. Em se tratando de Foucault, é possível perceber o mesmo: seus questionamentos não têm como objetivo destituir a validade do projeto político de Marx, por exemplo, mas sim responder a outras questões necessárias para consolidar seu projeto de vida – posteriormente esse ponto será tratado com um pouco mais de profundidade. Com relação às constatações feitas acima, observe-se, por exemplo, o que diz Mario Duayer (*et al*, 2015, p. 121):

A prática transformadora, ao contrário, tem de ter por pressuposto a apreensão de algum tipo de objetividade da dinâmica histórica para que possa se validar. Por isso, é importante reafirmar a possibilidade de um conhecimento objetivo e verdadeiro. E verdadeiro, é preciso sublinhar, não se confunde com absoluto.

Com relação a Foucault (2013, p. 18), observe-se este trecho de *A verdade e as formas jurídicas*:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer novas formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos do conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história.

É aqui, então, que entra a problemática do véu ideológico e do efeito de verdade anteriormente mencionados. Ocorre que, sob a perspectiva marxiana, a verdade acerca do *trabalho* está envolvida por um véu ideológico construído pelo capital, evidenciando-se no caráter fetichista da mercadoria (MARX, 2017). Nesse caso, essa verdade é algo que está lá para ser descoberto.

Foucault, em contrapartida, dirá que essa verdade não é mais que um efeito, um produto das diversas práticas, técnicas etc. que envolvem determinado tecido social. Sendo assim, não há nada a ser descoberto, pois a verdade é um produto, um efeito que nos envolve e existe enquanto permitirmos que ele perdure. A verdade é um produto, pois ela é fruto do discurso, e a questão principal, para Foucault, é demonstrar que os discursos se formam através de ideias gerias que *parecem* adequadas (VEYNE, 2011) e circulam no contexto social em que o indivíduo pensante se encontra; mas o problema é que nada proveniente do ser humano é

adequado, universal e puramente racional, visto que – e isso é algo muito caro a Foucault<sup>14</sup> – conhecer é um ato de violência, de modo que enquadra um objeto extremamente complexo em uma moldura simplória (VEYNE, 2011). Veja-se, por exemplo, esta fala de Foucault em resposta a Roberto Machado:

No fundo, a grande oposição entre o retórico e o filósofo – o desprezo que o filósofo, o homem da verdade, o homem do saber, sempre teve por aquele que não passava de orador, o retórico, o homem de discurso, de opinião, aquele que procura efeitos, aquele que procura conseguir vitória – esta ruptura entre filosofia e retórica parece caracterizar o que se passou no tempo de Platão. E o problema é de reintroduzir a retórica, o orador, a luta do discurso no interior do campo da análise, não para fazer como os linguistas, uma análise sistemática de procedimentos retóricos, mas para estudar o discurso, mesmo o discurso de verdade, como procedimentos retóricos, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias. Para retorizar a filosofia (FOUCAULT, 2013).

Essa é uma questão que, no entanto, terá que ser reservada para outro momento, pois sua extensão não é comportada pelo presente artigo. Em suma, a questão, sob os olhos de Foucault, é não tratar esse tema através de um sujeito do conhecimento que descobre uma verdade, a exemplo do que buscava Marx: demonstrar que há um véu ideológico sustentado pelo capital, que impede o ser humano de perceber a face positiva e libertadora do trabalho. É preciso, antes de tudo, perceber que essa constatação só é possível através de todo o contexto em que o próprio Marx estava inserido, de modo que esse contexto tem como pressuposto a valorização da atividade laboral, em contraposição àquilo que a antiguidade grega concebia como sendo essa prática. Nesse sentido, o próprio Foucault (2017, p. 31) fala em *Vigiar e Punir* que:

Essas relações de “poder-saber” não devem ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em redação (sic) ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito do conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o

---

<sup>14</sup> Essa concepção provém de Nietzsche, como se vê em *A verdade e as formas jurídicas*: “Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força” (FOUCAULT, 2013, p. 33). E continua: “O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento em verdade. Devido a isso, o conhecimento é sempre um desconhecimento” (FOUCAULT, 2013, p. 33).



poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento.

Assim sendo, a prática filosófica, para Foucault, não mais se trata da elaboração de teorias que visem desvelar um significado profundo e escondido, mas sim de buscar diagnosticar as bases históricas que possibilitam os discursos que são produzidos na sociedade (DREYFUS; RABINOW, 1995). A própria analítica interpretativa de Foucault, como chamam Dreyfus e Rabinow, considera a si mesma como fruto desse contexto que a envolve, não sendo, portanto, isenta (DREYFUS; RABINOW, 1995). Contudo, isso não é um impasse, mas uma vantagem, pois, se compartilhamos dessas práticas culturais que fazem de nós aquilo que somos, é sinal de que compartilhamos “um solo comum a partir do qual podemos proceder, compreender e agir” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 138).

De todo modo, é importante constatar que, dentro da leitura que vem sendo feita nesta pesquisa, não é preciso interpretar estes projetos como sendo opostos, mas sim pertencentes a dimensões *diferentes* e, servindo, portanto, para finalidades *diferentes*. Isso, porque é inegável que, para promover um projeto político de prática transformadora é necessária uma base sólida de axiomas que o sustentem (DUAYER *et al*, 2015) – e parece forçoso dizer que Foucault não compreendia essa questão, pois, inclusive, foi filiado ao Partido Comunista durante anos (VALEIRÃO, 2017). Ao que parece, Foucault fazia uma separação entre um *aqui-agora* que exige uma tomada de posição e o contexto histórico e cultural como um todo.

Isso significa dizer, basicamente, que Foucault assume que os discursos compreendidos como verdadeiros mudam ao longo da história, mas não que não se possa falar em uma verdade dentro do contexto em que nos encontramos (o que tornaria impossível falar qualquer coisa sobre qualquer coisa). Sendo assim, Foucault faz, de fato, uma crítica às noções fundamentais do pensamento marxiano, mas por consequência e não com a intenção de tirar sua legitimidade como proposta de ação prática – ainda que Foucault proponha, de fato, práticas diferentes de ação política, não parece que seu objetivo é se colocar contra Marx ou algo do gênero, mas sim contribuir com o projeto de transformação social iniciado pelo pensamento marxiano.

## Conclusão

Através desta pesquisa, constatou-se que, se em um primeiro momento Marx e Foucault parecem ser pensadores divergentes, é possível percebê-los como convergindo através da análise que aqui foi feita. Ambos têm como objetivo promover uma crítica ao capitalismo, mas através de metodologias e objetivos diferentes. Enquanto Marx faz uma crítica ontológica, a de Foucault é epistemológica – ainda que o francês acabe adentrando na forma pelas quais os sujeitos se constituem, como o fez Marx. Percebeu-se, ainda, que dentro da questão referente ao *trabalho* um de seus pontos de maior aproximação é aquele relativo à fabricação dos corpos no sistema capitalista através das diversas instâncias utilizadas para adestrar os indivíduos à normatividade necessária para a manutenção do sistema.

Como foi dito anteriormente, é através de um pano de fundo marxiano que Foucault promove sua análise sobre o poder, sendo ela, em muitos aspectos, semelhante à de Marx. É possível, ainda, entender o projeto foucaultiano acerca do poder como uma expansão e complexificação do pensamento marxiano sobre essa temática. Assim sendo, colocar tais pensadores em contraposição, de modo que se anulem ao invés de se complementarem, parece ser um tanto quanto reducionista e infrutífero, dada a argumentação que aqui foi desenvolvida.

Em se tratando, agora, da questão referente à natureza humana, foi possível perceber, também, que não são necessariamente visões contrárias, haja vista que buscam responder a questões *diferentes*. O resultado disso é a formulação de propostas de pensamento *diferentes* e servem, em alguma medida pelo menos, para finalidades *diferentes* também. Frente a isso, fazer uma comparação entre esses dois projetos aparenta ser, ao fim e ao cabo, inviável, tendo em vista tratarem de dimensões significativamente *diferentes* no âmbito filosófico. Ademais, mostrou-se possível compreender o projeto de Foucault como uma continuação do projeto marxiano em um sentido crítico, pelo fato de que ambos têm como objetivo mostrar que os comportamentos que tomamos como naturais são, na verdade, construções sociais; Foucault, então, além de questionar as instituições que formam os indivíduos, também questiona o *status* de verdade que conferimos aos discursos que circulam, adentrando em outra dimensão crítica.

De todo modo, essa é uma temática sob a qual ainda há muito o que ser desenvolvido e, no presente texto, não se pode chegar a abordar uma parcela significativa desta questão, dada sua grande abrangência e complexidade. Sendo assim, é interessante que continuem a ser desenvolvidas pesquisas nesse sentido. Isso, porque ainda poderiam ser levantadas outras questões interessantes como “qual o sentido em que Marx e Foucault utilizam a palavra trabalho? Esse sentido é o mesmo?” *Trabalho* como conhecemos atualmente carrega um peso diferente da *utilização de utensílios para a construção de algo* por exemplo, e a resposta obtida pode alterar as conclusões sobre o tema.

## Referências

- AMARAL, Augusto. *Política da Criminologia*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.
- CHIGNOLA, Sandro. *Foucault além de Foucault: uma política da filosofia*. Porto Alegre: Criação Humana, 2020.
- CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. *The Chomsky-Foucault debate on human nature*. Nova Iorque: The New Press, 2006.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EWALD, François. *Foucault: a norma e o direito*. Belo Horizonte: Vega, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Versão ePub.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2021.

NEGRI, Antonio. *Como e quando eu li Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DUAYER, Mario. Crítica ontológica em Marx. NETTO, José Paulo (Org.). *Curso livre Marx-Engels: a criação destruidora*. São Paulo: Boitempo, 2015.

OKSALA, Johanna. *How to read Foucault*. Nova Iorque: W. W. Norton, 2008.

SCHÄFER, Márcio Egídio. *O conceito de trabalho na filosofia de Hegel e alguns aspectos de sua recepção em Marx*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SIMONCINI, Alessandro. Interpretando o capital: Benjamin, Foucault em confronto com Marx. *Revista Limiar*, v. 7, n. 14, p. 370-391, 2020.

VALEIRÃO, Kelin. *Foucault y el marxismo*. *Revista Cuestiones de Filosofia*, v. 20, no 1, p. 42-54, Janeiro-Junho, 2017.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

*Recebido em: 15/10/2021.  
Aprovado em: 20/10/2021.  
Publicado em: 27/12/2021.*