

# MICHEL FOUCAULT: CRÍTICO DO MATERIALISMO OU MATERIALISTA RADICAL

Pablo Severiano Benevides<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir da pergunta que dá título a este artigo, pretendemos posicionar o pensamento de Michel Foucault em relação ao materialismo através de uma análise que contemple as três fases de seu pensamento, a saber, a arqueologia, a genealogia e a ética. Mediante esta análise, concluímos não só pela filiação do pensamento de Michel Foucault no campo mais amplo e plural dos materialismos, mas também pela radicalidade que o filósofo assume em relação ao materialismo em todas as fases de seu pensamento. Do ponto de vista da arqueologia, argumentamos que a tomada do discurso não em seu caráter representativo, significativo ou teleológico, mas na concretude e singularidade de seu aparecimento, reforça de forma significativa o materialismo; em relação à genealogia, mostramos como a microfísica do poder, ao voltar-se contra os efeitos de hegemonia que produzem a abstração dos Grandes Conceitos e das Grandes Coisas, revelam a materialidade de um jogo de forças sujeito pelas formas oficiais do saber e do poder; por fim, do ponto de vista da ética, esclarecemos que o âmbito da análise da relação de si consigo não consiste no domínio da interioridade, refúgio último do imaterialismo, mas justamente no âmbito da produção de subjetividade determinada por uma relação com a exterioridade, a alteridade e o fora. Dessa forma, consideramos a noção de Materialismo Radical pertinente para compreendermos, de forma mais rigorosa, tanto certas características próprias ao pensamento de Michel Foucault, quanto sua indubitável filiação ao materialismo.

**Palavras-chave:** Michel Foucault, Materialismo, Arqueologia, Genealogia, Ética.

## MICHEL FOUCAULT: CRITIC OF MATERIALISM OR RADICAL MATERIALIST

**Abstract:** Starting from the question that gives the title to this article, we intend to position Michel Foucault's thought in relation to materialism through an analysis that contemplates the three phases of his thought, namely, archaeology, genealogy and ethics. Through this analysis, we conclude not only from the affiliation of Michel Foucault's thought from the broader and plural field of two materialisms, but also from the radicality that the philosopher assumes in relation to materialism in all phases of his thought. From the point of view of archaeology, we argue that taking the discourse not in its representative, significant or teleological character, but rather in the concreteness and singularity of its appearance, significantly reinforces the materialism; in relation to genealogy, we show how the microphysics of power, turned against the effects of hegemony that produce the abstraction of the Great Concepts and the Great Things, reveal the materiality of a game of forces subject to the official forms of knowledge and power; finally, from the point of view of ethics, we clarify that the scope of the analysis of the relationship between self and self does not consist of the domain of interiority, the ultimate refuge of immaterialism, but precisely not the scope of the production of subjectivity determined by a relationship with the exteriority, the alterity e and the "out". In this way, we consider the notion of Radical Materialism relevant to understand, in a more rigorous way, both certain characteristics of Michel Foucault's thought, as well as its undoubted affiliation to materialism.

**Keywords:** Michel Foucault; Materialism; Archaeology; Genealogy; Ethics.

---

<sup>1</sup> Pablo Severiano Benevides é Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e do Departamento de Fundamentos da Educação – Setor de Estudos: Psicologia da Educação – da Universidade Federal do Ceará (UFC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8168-7315>. E-mail: [pabloseverianobenevides@hotmail.com](mailto:pabloseverianobenevides@hotmail.com).

## Introdução

Posicionar o pensamento de um filósofo como Michel Foucault no denso pântano em que se situa uma série de problemáticas características do *materialismo* pode parecer, para uns, uma tarefa curiosamente fácil. Afinal, muitos de nós escutamos, quase que sob a forma de um eco, a palavra *dialético* uma vez que se lê ou se ouve a palavra *materialismo*. E, talvez, esse deva ser justamente nosso ponto de partida: posicionar o pensamento de Michel Foucault frente ao *materialismo dialético* (e, assim, conceber deferência ao eco que ainda ressoa com frequência); e, em seguida, posicioná-lo frente ao *materialismo*, na tentativa de desvencilhar a palavra dita do eco não-dito que, por vezes, age de forma sub-reptícia. Se a primeira tarefa nos custará poucas linhas é porque, como se verá logo à frente, ela responde pouco aos objetivos desse trabalho; e, com isso, já anunciamos que nossos esforços em situar o pensamento de Michel Foucault frente ao materialismo – tarefa principal deste trabalho – terá por efeito, assim apostamos, certa ampliação no que diz respeito às múltiplas formas de compreensão acerca do materialismo.

A primeira tarefa nos impõe, de antemão, um diálogo explícito entre os marxismos, os neomarxismos, o pensamento marxiano e suas inúmeras críticas a Michel Foucault. Tomemos, para isto, um elemento central: a crítica à noção foucaultiana de *poder*. Segundo Fine (1993), o abandono da noção de luta de classes como noção fundante e codificadora do exercício do poder nas sociedades capitalistas levaria Foucault a uma espécie de “concepção sobrenatural do poder” (Fine, 1993, p. 24). Isso se daria por um certo caráter ao mesmo onipresente e não localizável do poder, diferentemente do que nos indica a noção *Aparelhos de Estado*: instância material, específica e concreta, a partir da qual o poder se reproduziria para a totalidade da vida social (Althusser, 1985). Assim, Foucault, segundo Poulantzas (1979), “dilui e dispersa o poder” – o que resultaria em um grave problema político, uma vez que essa diluição implicaria em um escape do poder aos próprios sujeitos, de modo que não somente *o poder* restaria etéreo e fetichizado, mas *o sujeito* resultaria enfraquecido e dissolvível, uma vez que não lhe seria mais atribuído o status de fonte do poder ou ponto de resistência da história (Anderson, 1988).

Em linhas gerais, este é, ainda, o sentido da crítica de Zizek (1996) a Foucault: por não localizar o poder em um grupo, em uma estrutura, em uma territorialidade ou mesmo em um sistema; por considerá-lo zigiguezagueante, anárquico e frequentemente descrito por suas reviravoltas e contragolpes; por, enfim, se recusar a operar uma

circunscrição ou localização do poder em termos de *hegemonia*, Foucault findaria por menosprezar a força dos grandes sistemas de dominação que se impõem no capitalismo. Isto, no limite, comprometeria até mesmo uma crítica foucaultiana ao capitalismo e ao neoliberalismo e findaria por posicionar o pensamento de Foucault, mesmo a contragosto próprio e daqueles que nele se inspiram, no contexto das formas de pensamento que reforçam o neoliberalismo. E isso ocorreria, justamente, por não indicarem as hegemonias concretas, os grupos específicos e as instâncias materiais de onde, efetivamente, o poder do capital surge e alça alto grau de propagação.

O golpe mais incisivo, todavia, parece vir com Habermas (2002), uma vez que o problema posto a Foucault aparece, a um só tempo, como *político* e *epistêmico*. Segundo o filósofo alemão, Foucault ataria o mais forte e nocivo nó entre *relativismo* e *ceticismo*. Por não propor uma alternativa ao poder, por não considerar que há um fora do poder e, como consequência, por não qualificar eticamente as formas de exercícios do poder como mais ou menos inclinadas à democracia, à civilidade e aos valores que devem ser universalmente buscados pela humanidade, Habermas (2002) considera que Foucault é um dos principais responsáveis pela desestabilização dos valores importantes à vida subjetiva, intersubjetiva e social. Indo além, alega que Foucault põe em cheque a própria noção de *verdade* ao proceder em sua analítica do poder – isso porque, mais do que uma analítica do poder, Foucault realiza uma genealogia que combate “os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento do discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Foucault, 2010, p.10). Ora, se “as genealogias são, muito exatamente, anticiências” (idem) e se as ciências constituem a forma de operar, em nossa sociedade, a mais importante distinção entre o verdadeiro e o falso de modo a orientar nossas decisões, como não considerar – pensará Habermas (2002) – que estamos, com Foucault, diante de um dos mais astutos e graves ataques ao mais valioso e imprescindível de todos os conceitos que a filosofia (teórica e política) emprestou ao Ocidente, a saber, o conceito de *verdade*?

Em linhas gerais, temos, aqui, um provisório e incompleto – porém esclarecedor – desenho da direção que as questões postas pelo *materialismo histórico-dialético* impõem a Foucault. Elas encontram seu corpo concreto no *funcionamento* de uma série de discursos, pensamentos e princípios filosóficos que, oriundos, em grande medida, do pensamento marxista, combatem certos aspectos do pensamento foucaultiano, como: a) a desconsideração da noção de luta de classes; b) a subestimação da formação de grandes sistemas de hegemonia; c) a relativização de conceitos éticos; d) o apagamento do sujeito

como agência capaz de operar o poder e produzir formas de resistências; e, por fim, o que talvez sirva de fundamento, e) um ceticismo acerca da noção de verdade – e, com ela, das noções de fato, de conhecimento, de desenvolvimento, de progresso, de ciência, dentre outras.

Nosso intuito, todavia, não é exatamente responder – pelo menos de forma direta – a esse tipo de interpelação a Foucault: nem para aceitá-la e nem para refutá-la. Mesmo porque, apesar de termos entendimento firmado sobre cada uma dessas posições, fındaríamos por incorrer em um debate para cujos encaminhamentos seriam necessários uma materialidade significativa de referenciais analíticos que desviariam este trabalho de sua função guardiã e primeira. Esta, repetindo, consiste em posicionar o pensamento de Michel Foucault frente às questões postas pelo *materialismo*; e, agora, podemos tornar ainda mais específico nosso objetivo: trata-se de, a partir de uma análise do pensamento de Michel Foucault que compreenda o momento arqueológico, o momento genealógico e o momento ético, responder à questão: seria Foucault um crítico ao materialismo ou um materialista radical? Deleuze (2009) já nos advertia que as disjunções exclusivas – que operam sob a forma do “ou, ou” e formam oposições binárias – reduzem o pensamento às escanzelas formas da identidade, da representação, da analogia e da negação. Entretanto, trata-se de uma disjunção estratégica, e não ontológica, que tem por função abrir um pouco mais a janela, já de algum modo entreaberta, daqueles que compreendem Michel Foucault como sendo um pensador materialista. E, indicando de forma nítida, já no início deste trabalho, o sentido da direção por onde iremos percorrer, somamos nosso entendimento àquele apresentado por Balibar (1992) – a saber, o de que não somente Marx e Foucault comungam do materialismo histórico como solo analítico comum, mas que Foucault seria materialista em dimensões nas quais Marx deixaria de sê-lo, o que nos leva a afirmar que, longe de ser um crítico ao materialismo, Foucault talvez seja um dos mais radicais pensadores materialistas. É precisamente isto que argumentaremos no que se segue.

### **A arqueologia materialista de Foucault**

Não é, curiosamente, do ponto de vista da *genealogia* que encontramos majoritariamente, em nossa revisão bibliográfica, a filiação do pensamento de Michel Foucault ao materialismo – diferentemente, isso ocorre com muito mais frequência no contexto da *arqueologia*. Antes de adentrarmos nas sutilezas das argumentações, podemos

nos adiantar na afirmação de que o núcleo argumentativo dessas análises se refere ao fato de Foucault não considerar o discurso, o saber ou o campo geral dos enunciados como superestrutura, como esfera de reprodução, como derivada, representante ou reflexo de uma outra coisa. Por essa via, Pêcheux (1988) se refere a um “processo materialista do conhecimento” (p.196) nas obras arqueológicas de Foucault, Veyne (2004) situa o pensamento de Foucault como uma forma de “materialismo polêmico”, Monge (2017) compreende-o sob o signo de um “materialismo da conjuntura”, Jourdan (2019) e Gimbo (2018) fazem referência à existência de um “materialismo semântico” em Foucault e, por fim, embora pudéssemos citar inúmeras outras referências, temos que o próprio Foucault (1996), em sua aula inaugural no Collège de France, ocorrida em 2 de dezembro de 1970 e intitulada *A Ordem do Discurso*, faz referência à forma de fazer filosofia que pretende executar a partir de então, uma *filosofia do acontecimento*, como algo que deveria avançar no sentido de um *materialismo do incorporal*.

Certamente, o acontecimento não é nem substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é ato ou propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal. (FOUCAULT, 1996, p. 54).

O discurso, portanto, na atitude arqueológica que Foucault anuncia desde sua *Arqueologia do Saber*, em 1969, mas que também já aparece em *As Palavras e as Coisas*, de 1966, não se define por convenções, acordos, estruturas, regras ou elementos performativos que aparecem como *consequência*. O discurso não é, pois, elemento imaterial que produziria consequências materiais. O discurso é, ele mesmo, uma agonística, e as questões “quem fala?”, “onde fala?”, “quando fala” e “para quem fala?”, dentre outras, seriam próprias a uma arqueologia como analítica do discurso, uma vez que indicariam as condições materiais de aparecimento do discurso. Já em 1970, ano considerado chave para o deslocamento da arqueologia para a genealogia como formas de pensamento – que, antes de serem mutuamente excludentes, possuem uma importante conexão e afinidade entre si –, Foucault (1996) afirmava que suas preocupações não se voltariam ao conteúdo do discurso, à sua resultante, ao que o discurso diz, mas sim aos processos a partir dos quais se torna possível a tomada da palavra, a apropriação dos lugares de produção do discurso e de seus modos de propagação e, enfim, aos zumbidos,

burburinhos e cochichos de pouca glória, esquecidos ou excluídos pelos grandes sistemas e unidades discursivas – as disciplinas – que tomam corpo nas Narrativas Oficiais e são postas para funcionar nas instituições organizadas de nossa sociedade.

Ora, mas essa forma de pensar ainda não pressupõe uma cisão entre as condições para que o discurso apareça e o próprio discurso em si? Não estaria sustentada somente na diferença entre os modos de *luta pelo discurso* e os *conteúdos discursivos* que, inevitavelmente, refletiriam essas lutas? Não restaria, em tudo isto, portanto, uma espécie de restauração da oposição entre uma *infraestrutura material* e uma *superestrutura discursiva*? O caminho rumo ao entendimento de que Foucault adota um *materialismo radical* – na arqueologia, na genealogia e na ética – deve responder a questões dessa natureza. Assim, encontraremos um encaminhamento satisfatório a esses questionamentos somente quando entendermos o caráter insubstituível, não-interpretável e não-representativo do discurso – o que está expresso na *Arqueologia do Saber*, particularmente na *análise do campo discursivo* tal como expressa por Foucault (1997a):

A análise do pensamento é sempre *alegórica* em relação ao discurso que utiliza. Sua questão, infalivelmente, é: o que se dizia no que estava dito? A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar os seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas conexões com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação [este enunciado] exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (p.31 e 32).

Portanto, o materialismo radical de Foucault, quando referente à arqueologia, está sustentado no entendimento de que há uma *singularidade* em todo enunciado efetivo. É esta singularidade do enunciado efetivo, do enunciado posto, ou – se preferirmos o jogo dos substantivos e participios – do enunciado *enunciado*, que define o caráter material do enunciado, portanto do discurso, e afasta da arqueologia a prática da interpretação, da exegese e da teleologia. Em *Nietzsche, Freud e Marx*, Foucault (2008a) situa o problema da interpretação como fundante do pensamento moderno e compreende os autores acima referidos como sendo aqueles que, justamente, por motivos distintos, produzem um curto-circuito na transparência da interpretação. A interpretação não cessa de afirmar, segundo Foucault (2008a) que: a) há discurso onde não há discurso e b) o discurso não diz o que diz. É, pois, no espaço de um *não-dito* – seja por sua ausência material seja por sua

latência – que a prática da interpretação *dubla* os discursos efetivos: substitui palavras, desvela longos significados não manifestos, encontra uma posição no curso evolutivo das ideias, suspeita do que o enunciado enuncia, desrespeita, despreza e desliza para outros caminhos a materialidade efetiva e singular da palavra dita. Para a prática da interpretação, tal como compreende Foucault (2008a), o discurso valeria menos pelo que ele *diz* e mais pelo que ele *quer dizer*.

É este, ainda, o sentido expresso pela crítica de Foucault (2009a) em *O que é um autor*, crítica que se expressa na recusa a um fundamento imaterial – compreendida enquanto unidade subjetiva – na figura do autor, do gênio e do “sentido obra” e no jogo especulativo e duvidoso das “influências”. A exterioridade do discurso não tem rosto: “o que é primeiro é um *diz-se*, murmúrio anônimo no qual as posições são apontadas para sujeitos possíveis” (Deleuze, 1988, p.64). Isto implica, pois, um deslocamento na prática da interpretação para a busca das *vizinhanças enunciativas* – os enunciados que se repetem quando outros enunciados são postos, o mapeamento do jogo de atrações e repulsões do campo magnético discursivo, a perseguição às formações discursivas e ao jogo de regularidades e transversalidades que compõem o discurso, as palavras que passam a aparecer fazendo com que outras desapareçam em um espaço discursivo sempre finito:

Seria preciso, então, tratar os fatos de discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro das intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas sim pela diferença que o articula com os outros enunciados reais (Foucault, 2006, p.14).

Por fim, a radicalização do que podemos chamar de *materialismo arqueológico* aparece com nitidez em *O Nascimento da Clínica*, ocasião em que Foucault (2006) propõe uma arqueologia do olhar inseparável de uma arqueologia da relação entre o dizível e o visível. Ao analisar a diferença no uso da palavra “dor” nos laudos médicos em um intervalo de menos de 100 anos, na passagem do século XVIII para o século XIX, Foucault (2006) percebe o quanto esta palavra vai deixando de designar um objeto visível e material – passível de ser “extraído” tal como um tumor – e passa, vagarosamente, a designar um estado subjetivo, impreciso e privado. Desta transmutação da sintaxe clínica são retiradas considerações de estatuto filosófico da maior importância: trata-se, no decurso da obra, de traçar o campo da materialidade por um certo cruzamento entre o

dizível e o visível. Um “objeto” é o que aparece como o cruzamento entre as condições de dizer e as condições de ver – e “dizer” é nosso modo particular de abrir os olhos. Primado do enunciado sobre o visível? Sim. Recusa ao materialismo? De forma alguma.

Para ele [Foucault] o primado dos enunciados jamais impedirá a irreducibilidade histórica do visível, pelo contrário. O enunciado só tem primado porque o visível tem suas próprias leis e uma autonomia que o põe em relação com o dominante, com a autonomia do enunciado (Deleuze, 1988, p.59).

Em linhas gerais, o que está em jogo é a assunção de que a linha de definição entre o visto e o alucinado, entre a linguagem conotativa e a denotativa, entre os eventos públicos e os eventos privados, entre a realidade mesma e o discurso sobre a realidade é função de complexas mutações históricas e formação de dispositivos. E, aqui, recusa-se duas posições: a) aquelas que admitem a inexistência desta linha divisória e b) aquelas que admitem que é possível traçá-la de uma vez por todas, seja por decreto epistemológico, ontológico ou metafísico. O materialismo arqueológico, pois, não incide tanto na realidade ou no discurso sobre a realidade – no lado A ou no lado B – como na *linha divisória que cria as oposições irreducíveis: infraestrutura x superestrutura; discurso x realidade; ideia x acontecimento; concreto x abstrato*. O materialismo radical, no que diz respeito ao *âmbito arqueológico*, dá um passo aquém às formas consolidadas do ver, do dizer e do *dividir* – ele, portanto, não poderia fazer isso sem mostrar, ao mesmo tempo, a força e a fragilidade destas linhas cujas palavras que usamos para abarcá-las e abraçá-las não cessam de fal(h)ar.

### **A genealogia materialista de Foucault**

No curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado no Collège de France em 1976, Foucault (2010) nos dá uma breve, porém importante, distinção entre *arqueologia e genealogia*: “a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir das discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (p.11). A genealogia, apresentada aqui como *tática*, consiste em desprender, pôr em visibilidade e lançar no espaço discursivo saberes, teorias, vanguardas, narrativas, pontos de vistas, linhas de análises que foram eclipsados pelo poder de exclusão que os saberes oficiais, especialmente as ciências, imprimem contra todo esse zumbido discursivo posto à margem.

Pois bem, eu acho que foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos destes últimos quinze anos a sua força essencial. Tanto num caso como no outro, de fato, nesse saber da erudição como nesses saberes desqualificados, nessas duas formas de saberes, sujeitados ou sepultados, de que se tratava? Tratava-se do saber histórico das lutas. [...] Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. (Foucault, 2010, p.9).

A análise genealógica é, pois, em primeiro lugar, uma análise necessariamente *insurgente* – e, portanto, implica em diagnóstico prévio, por vezes mais implícito ou mais explícito, sobre quais dispositivos de poder concentram certas forças responsáveis pela exclusão de tantas outras. Daí a atenção a uma série de temas, de cenas e de materialidades muitas vezes deixadas de lado pelas metanarrativas pouco atenta às sutilezas do poder e aos objetos de estudos pouco glorificados por certa Ciência e por certa História: o modo como se deu o surgimento das prisões, da guilhotina e das pequenas vigilâncias (Foucault 1997b); a forma como se articulavam os laudos psiquiátricos e o poder de fazer rir e fazer morrer que evocavam (Foucault, 2012); as práticas de confissão enquanto produtoras de uma prática jurídica e posteriormente científica (Foucault, 2009b); as técnicas do exame, do inquirido e de reconstrução do flagrante de delito; e, ainda, o modo como a construção progressiva de uma forma de fazer direito, correlativa de um modo de investigação nas ciências naturais e humanas, foi responsável pelo enriquecimento das monarquias europeias (Foucault, 2011a); as práticas de ascese e direção de consciência (como a *parresia*, a *paraskeuê*, a *máthesis*, a *áskesis*, etc.) enquanto fundadoras de uma filosofia agora redefinida e compreendida como forma do cuidado de si (Foucault, 2011b).

As genealogias, versem sobre os temas, problemas e objetos que versarem, não cessarão de buscar um ponto de vista contra-hegemônico que resgata, ressuscita e restaura, com vistas a uma nova e necessária batalha, antigos saberes outrora vencidos, mas agora a postos, prontos para fazer resistência aos consensos discursivos que deslizam de forma muito fácil. Temos aí, inevitavelmente, semelhanças com o anarquismo epistemológico de Feyerabend (2003) em seu clássico *Contra o Método*.

Especialistas e leigos, profissionais e diletantes, fanáticos pela verdade e mentirosos – todos estão convidados a participar do debate e dar sua contribuição para o enriquecimento de nossa cultura. A tarefa do cientista, contudo, não é mais “buscar a verdade” ou “louvar a deus” ou “sistematizar as observações” ou “aperfeiçoar as predições”. Esses não passam de efeitos colaterais de uma atividade para a qual sua atenção está agora principalmente

dirigida que é “*tornar forte a posição mais fraca*”, como diziam os sofistas, e, *desse modo, sustentar o movimento do todo* (Feyerabend, 2003, p. 44 e 45).

Embora importantes semelhanças saltem aos olhos, especialmente no que diz respeito a uma atitude frente ao saber que visa *impedir as posições mais fracas de desaparecerem*, queremos, aqui, fazer uma distinção fundamental: diferentemente do anarquismo epistemológico de Feyerabend (2003), com Foucault o desassujeitamento dos saberes, a tática de combate às hegemonias discursivas e, portanto, a própria ação da genealogia não será totalizante e universalizante. Não existem *todos* e, muito menos, *o todo*, cujo movimento deve ser sustentado. Existe parte contra parte – e, nesse sentido, o correlativo da atitude *agonística* própria à genealogia é, justamente, o seu caráter radicalmente *materialista*. Para as genealogias, ao contrário, o “todo” é justamente um efeito das formas de dominação que visam “totalizar” as relações de poder com vistas a diminuir o quão possível for as formas de resistência; e, com isso, sufocarem as tensões em uma harmonia sempre unilateral. Aí se encontra, pois, redefinida uma analítica do poder como microfísica que é, a um só tempo, uma análise positiva e antipositivista dos mecanismos de poder e uma crítica constante às perspectivas que enxergam o poder de muito longe, sempre pelos seus faustos e mediante os grandes conceitos consagrados da ciência política.

De uma maneira geral, os mecanismos de poder nunca foram muito estudados na história. Estudaram-se as pessoas que detiveram o poder. Era a história anedótica dos reis, dos generais. Ao que se opôs uma história das instituições, ou seja, do que se considera como superestrutura em relação à economia. Ora, o poder em suas estratégias, ao mesmo tempo gerais e sutis, nunca foi muito estudado. (Foucault, 1988, p.141).

Não podemos, igualmente, permanecer neste nível de argumentação pleno de brechas, tal qual um queijo suíço, e não responder a questões tais como: qual o nível de especificidade e, ao mesmo tempo, de generalidade que a genealogia materialista de Foucault pode alcançar? Não restaria ela presa aos saberes locais, particulares e específicos de modo a pouco dizer e a dizer para poucos – não se constituindo, pois, como tática que efetivamente imponha resistência às formas hegemônicas dos dispositivos de poder, tal como propõe? E, mais: a genealogia não estaria fadada a sobreviver a ermo e a esmo, sem projeto e sem alvo, como uma flecha que vai perdendo sua força por não saber exatamente a sua direção?

Em *Vigiar e Punir*, Foucault (1997b) situa seu empreendimento analítico como uma “microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo

de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade específica” (p.26). O que está em jogo, pois, no debate entre Foucault e Althusser sobre a noção de *Aparelhos de Estado* não é, de forma alguma, o materialismo, mas sim a questão acerca da localização, da multiplicidade, da origem e das formas de propagação do poder. Foucault tão somente indica que os chamados “Aparelhos de Estado” antes se *apropriam* de dispositivos e formas de poder produzidas pelas múltiplas instituições sociais do que propriamente os *inventam*; e que, portanto, o Estado não é uma *entidade que reproduz poder*, mas é algo em si mesmo *vazio* (Foucault, 2008b). O Estado, portanto, funciona como uma espécie de imã, polo atrator ou instância que busca sobrecodificar, de forma sempre falha, dispositivos de poder de poder fabricados na multiplicidade do tecido social. A singularidade com que Foucault discerne os diferentes dispositivos de poder utilizados pelo Estado se oporia à homogeneidade com que Althusser (1985) pensaria o poder do Estado funcionando em espaços outros – de um lado, Foucault e os *múltiplos dispositivos de poder*, de outro, Althusser e a *reprodução do poder pelos Aparelhos de Estado*. Esta clássica disputa no campo da análise do poder tem, de forma equívoca, funcionado como forma de excluir o pensamento de Foucault do campo dos materialismos quando deveria, ao contrário, pesar em favor do entendimento de que sua forma de pensar é ainda mais radicalmente materialista, e isto porque encontra com mais dificuldade o *mesmo, o uno, a lógica ou a função abstrata e geral do poder* que permitiria pensá-lo em termos de reprodução. Ao contrário, o materialismo estaria tão mais levado a termo e seria tão mais coerente consigo mesmo quanto menos rompesse o fio condutor dos acontecimentos, instrumentos e domínios efetivos (o que se encontra na multiplicidade dos dispositivos de poder) para encontrar a forma da unidade a ser reproduzida.

Talvez uma das obras mais materialistas de todos os tempos, *Vigiar e Punir* propõe uma genealogia das ciências humanas e da própria alma moderna do ponto de vista de instrumentos como a guilhotina, o panóptico e os cronômetros; de técnicas como a sanção normalizadora, a vigilância hierárquica e o exame; de poderes que recaem sob o signo de *disciplinares* mediante a associação entre um poder de escrita, um poder de comparação de conjunto e um poder de observação; por fim, do ponto de vista que explica o surgimento glorioso dos magnos princípios iluministas pelas miudezas sem glória de um poder que se esconde: “as disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas [...] As Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”. (Foucault, 1997b, p. 183). Entramos, aqui, no âmago no

*materialismo radical genealógico* que deve ser, a um só tempo, uma crítica às análises que explicam as transformações sociais em termos idealistas – expressas na teleologia de uma “mudança na sensibilidade coletiva, um progresso do humanismo, um desenvolvimento das ciências humanas” (idem, p.23) – e uma análise da formação dos saberes do ponto de vista da lógica de produção de nossa sociedade. É, pois, para se referir a uma lógica de produção material das sociedades modernas que Foucault (1997b) fala em *disciplina*.

A disciplina faz “funcionar” um poder relacional que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados. Graças às técnicas de vigilância, a “física” do poder e o domínio sobre o corpo se efetuam segundo as leis da ótica e da mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus [...] Poder que é em aparência ainda menos “corporal” por ser mais sabiamente “físico” (p.148).

Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2012) já havia dito de forma clara: “o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta” (p. 19). Neste curso ministrado no Collège de France entre 1973 e 1974, Foucault (2012), levando a sério a crítica a ele feita por Derrida (2002) em *A Escritura e a Diferença*, faz a revisão de série de temas expressos em sua obra *História da Loucura* em termos de experiências originais, percepção da loucura, núcleo de representações, fantasmas, imagens tradicionais etc. Agora, Foucault (2012) se interessa não pela *loucura* como objeto de estudo, mas pela *psiquiatria* como condição de possibilidade material para o aparecimento deste objeto – e, indo além, busca não uma história das mudanças discursivas da Psiquiatria, mas uma história das *cenas psiquiátricas*:

O que eu queria fazer este ano é, no fundo, uma história dessas cenas psiquiátricas [...]. Parece-me que se se quiser fazer uma verdadeira história da psiquiatria, em todo caso da cena psiquiátrica, tem-se de situá-la antes nessa série de cenas (por cena, não entender um episódio teatral, mas um ritual, uma estratégia, uma batalha): cenas de cerimônia de soberania, dos rituais de serviço, dos procedimentos judiciais, das práticas médicas, e não dando como ponto essencial e ponto de partida a análise da instituição. Sejam bastante antiinstitucionalistas. O que me proponho este ano é mostrar a microfísica do poder, antes mesmo da análise da instituição. (p. 40 e 41).

As cenas psiquiátricas, o corpo do psiquiatra e do psiquiatrizado e os dispositivos de poder da psiquiatria (as “manobras psiquiátricas”) que perpassam as instituições e não se confundem com elas constituem, para Foucault (2012), o domínio de análise de uma

forma de saber que tenta, ao máximo, camuflar o caráter ubuesco de um saber que “faz rir e faz matar” (p. 35).

Se o que está em jogo nesses “estranhos saberes” são formas de gerir o corpo, o tempo, o espaço e o movimento a partir de uma transmutação do poder de punir (Foucault, 1997b), reencontraremos, ainda nos primórdios da década de 70, a genealogia materialista foucaultiana situando a relação entre os mecanismos de produção capitalistas e a forma-prisão que sobrecodifica, em rapidez assombrosa, as formas de punição de nossa sociedade. Essa questão é assim expressa no curso ministrado por Foucault em 1972 no Collège de France:

A introdução da prisão dos princípios gerais que regem a economia e a política do trabalho [fora dela] é antinômico de tudo o que até então foi o funcionamento do sistema penal. O que se vê aparecer, por essas duas formas, é a introdução do *tempo* no sistema do poder capitalista e no sistema penal. (...) Essa maneira como o poder enquadrou o tempo para poder controlá-lo por inteiro possibilitou, historicamente, a existência da forma-salário. Foi preciso essa tomada de poder global sobre o tempo. Assim, o que nos permite analisar de forma integrada o regime punitivo dos delitos e o regime disciplinar do trabalho é a relação do tempo de vida com o poder político: essa repressão do tempo e pelo tempo é a espécie de continuidade entre o relógio de ponto, o cronômetro da linha de montagem e o calendário da prisão (Foucault, 2015, p.66 e 67).

A continuidade e comunicação entre a punição, o encarceramento, o trabalho, o tempo e o salário – como elementos estratégicos da forma de produção capitalista segundo a análise materialista radical de Foucault (2015) – revela o quão próximo a genealogia está não somente de questões e temas do materialismo (uma vez que, como argumentamos, a própria genealogia é materialista), mas, muitas vezes, de questões importantes para o próprio pensamento marxista. No ano seguinte, em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011a) expõe, com singularidade ímpar, a relação entre o aparecimento de certas figuras/cenas de uso jurídico (como a testemunha, o procurador, o flagrante de delito e a confiscação) com o enriquecimento das monarquias europeias e das grandes transformações econômicas no século XII. Sobre o mecanismo da *confiscação*, tal como aparece no Direito Romano em dessintonia com o que se passava nas sociedades feudais e em profunda sintonia com o que viria a ser as sociedades capitalistas modernas, Foucault (2011a) afirma que:

Há, ainda, uma última descoberta, uma última invenção tão diabólica quanto a do procurador e da infração: o Estado, ou melhor, o soberano (já que não se pode falar de Estado nessa época) é não somente a parte lesada, mas a que exige reparação. Quando um indivíduo perde um processo é declarado culpado e deve ainda uma reparação a sua vítima. Mas esta reparação não é

absolutamente a do antigo Direito Feudal ou do antigo Direito Germânico. Não se trata mais de resgatar sua paz, dando satisfação ao seu adversário. Vai-se exigir do culpado não só a reparação de um feito a outro indivíduo, mas também a reparação da ofensa que cometeu contra o soberano, o Estado, a lei. É assim que aparece, com o mecanismo das multas, o grande mecanismo das confiscações. Confiscações dos bens que são, para as monarquias nascentes, um dos grandes meios de enriquecer e alargar suas propriedades. As monarquias ocidentais foram fundadas sobre a apropriação da justiça, que lhes permitia a aplicação desses mecanismos de confiscação. Eis o pano de fundo político desta transformação. (p.67).

Se temos, pois, com Foucault, um *materialismo arqueológico* que incide sobre a linha divisória que instaura oposições binárias – em um primeiro tempo metafísicas e em um segundo momento reinscritas nas ciências humanas e empíricas – para mostrar-lhe a singularidade, a contingência e, assim argumentamos, a materialidade, temos também um *materialismo genealógico* que atinge as narrativas que explicam as grandes coisas pelas grandes coisas. Dizendo de outro modo, aquilo que é mais específico ao *materialismo genealógico* (poderíamos dizer *genealogia materialista* se houvesse qualquer possibilidade de uma genealogia não ser materialista) é uma certa forma de fazer com que a análise de tudo o que alçou estatuto de grandiosidade em nossa história – seja a noção de Estado, seja a Psiquiatria, seja a Justiça Penal, seja a Filosofia das Luzes, seja, em geral a Ciência – passe por uma microfísica do poder. E, ao passar por uma microfísica do poder, que seja, de alguma forma, quebrada em sua grandiosidade, decomposta no desfile de sua unidade e ameaçada na aparente calmária sustentada pelas metanarrativas, pelas grandes teorias e pelos discursos oficiais que estão, a todo instante, sedimentando com as mãos trêmulas – como quem esconde um segredo que nem sabe bem qual é – os Conceitos Obrigatórios que portam as sujeiras desabrigadas que tantos de nós se desobrigou a ver, ainda que, de tão perto, nos diga tanto respeito e nos diga tanto desrespeito.

### **A ética materialista de Foucault**

Este trabalho resultaria amputado caso silenciássemos sobre o deslocamento – metodológico para alguns, temático para outros e, ainda, teórico para tantos – operado no pensamento de Michel Foucault a partir da década de 1980. Afinal, a afirmação de que estamos lidando com uma forma de Materialismo Radical implica, no nosso entendimento, também uma dimensão que tem a ver com a persistência da adoção de certo posicionamento. E, se assim compreendemos, este momento derradeiro do pensamento de Michel Foucault, tão referido como momento das análises sobre a

subjetivação, a estética da existência e o cuidado de si, momento em que alguns enxergam como um certo “retorno ao sujeito” (Cardoso Jr., 2005; Jodelet, 2009; Ramminger e Nardi, 2008) e que, neste trabalho, trataremos como o momento da *ética*, não poderia constituir, justamente, no abandono de Foucault ao pensamento materialista? Se resta esclarecido que as análises de Foucault sobre a psiquiatria, a prisão, as disciplinas, o aparelho judiciário e a governamentalidade neoliberal guardam relações com o materialismo, suas análises acerca das formas de subjetivação, das práticas de direção de consciência, do cuidado de si – tudo isso sob o signo de um “retorno aos gregos” – não o teriam afastado do pensamento materialista? Devemos, pois, responder de forma negativa a esta pergunta.

No curso ministrado em 1982 no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2011b) situa o problema com o qual se debruçará intensamente nos seus últimos anos de vida: trata-se da relação entre o *conhecimento de si* e o *cuidado de si*. Em linhas gerais, no modo como essa relação foi ressignificada por aquilo que chamou ora de *momento cartesiano*, ora de *idade moderna*, ora simplesmente de *filosofia* (para se opor a espiritualidade) e no modo como essa ressignificação alçou uma certa hegemonia no interior da narrativa filosófica, subordinando o conhecimento de si ao cuidado de si – o que consiste, como veremos, em uma inversão de prioridades em relação ao que o próprio discurso platonista situava como *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e a *epiméleia heautoû* (cuidado de si).

Dessa forma, o movimento do pensamento ético de Foucault – e aqui pedimos licença para definir, provisoriamente, *ética* como *a relação de si consigo na medida em que esta relação é não somente mediadora, mas produtora de subjetividade* – se encontra com o pensamento genealógico. Trata-se de redesenhar a narrativa filosófica do ponto de vista contrário à hegemonia imposta pelo momento cartesiano; de trazer à tona a filosofia enquanto um conjunto de práticas em que aquilo que está em jogo é a transformação do sujeito com vistas à obtenção de certas virtudes; e de, estrategicamente, como golpe final, chamar de “filosofia” essa forma de narrativa já sob o comando dos temas ligados ao sujeito do conhecimento e reconhecer uma outra narrativa, sujeitada e esquecida, a que Foucault (2011b) chamou de “espiritualidade”.

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências, tais como as

purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (p.15).

O domínio a que tantos leitores, comentadores e pesquisadores do pensamento de Foucault – o tão referido *Terceiro Foucault* – chamam de *ética* tem a ver, portanto, com um conjunto de *práticas*. *Ética* não se refere tanto à relação com a alteridade, não diz respeito tanto à forma do dever e nem está tão relacionada à oposição entre universal e particular – diferentemente, *ética* diz respeito a um conjunto de práticas com vistas à transformação de si. E isso tem uma implicação fundamental: a *ética* é, antes de tudo, um hiato entre a forma puramente indeterminada de uma subjetividade livre, anárquica ou onipotente e a forma puramente determinada composta por um conjunto de pesos exteriores e interiores (os duros sistemas morais-civilizatórios e a razão prática como porta-voz da lei moral kantiana). A *ética* implica certa margem de liberdade e certo peso de determinação por regras de direção de consciência, e é justamente esse hiato que constitui o espaço do que se chama, com certo cheiro de anacronismo, de *produção de subjetividade*, e que, no contexto estrito do pensamento de Foucault da década de 80, tem a ver com a inseparabilidade entre a *autoconstituição de si* e a *constituição de si através de práticas éticas* (Candiotto, 2013; Galvão, 2014; Gros, 2011).

O que Foucault argumenta entre 1982 e 1984, ao longo dos cursos *A Hermenêutica do Sujeito*, *O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade*, é que o discurso filosófico, durante muito tempo, assumiu a forma geral de um discurso ético, do cuidado de si, da *epiméleia heautoû*. Dessa forma, embora constitua um caminho que trouxe operadores analíticos de grande importância, a *ética*, diferentemente da *arqueologia* e da *genealogia*, não parece constituir, no interior do pensamento foucaultiano, um deslocamento teórico ou metodológico. Talvez seja, portanto, muito mais prudente compreender que temos, a partir de 1980, a abertura de um campo temático e de problematização, mas não a adoção de uma diferente atitude metodológica que contrastaria com a *arqueogenealogia*, a saber, o acoplamento entre a arqueologia e a genealogia (Benevides e Siebra 2020).

Nas obras escritas de Foucault a que, em linhas gerais, correspondem os últimos cursos no Collège de France, a saber, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, temos, ainda, uma ênfase grande lançada sobre as *regras austeras* que compõem os sistemas morais de transformação de si: a *Erótica* (código de ética para o que tange às relações com os rapazes e à sexualidade), a *Econômica* (código de ética referente às relações com

a casa e com a esposa) e a Dietética (código de ética que diz respeito, de forma mais geral, à relação consigo, com o próprio corpo e com os prazeres). Essas regras, portanto, indicam a materialidade da prática de si e a desfiliação da ética de qualquer idealismo, transcendentalismo ou psicologismo (Benevides, 2013).

As considerações feitas sobre a ética não nos furtam, entretanto, de negar o quanto este aparente terceiro momento do pensamento de Michel Foucault abriu as portas para o psicologismo, o subjetivismo e um empirismo pouco atento às materialidades que compõem os dispositivos de poder e os discursos efetivos. Dessa forma, compreendemos que este trabalho tem uma função lateral: combater a fuga do materialismo que tantos trabalhos, de suposta inspiração foucaultiana, adotam quando fazem de um suposto “retorno ao sujeito” um pretexto para romperem o fio condutor da rigorosa análise foucaultiana dos dispositivos concretos e adentrar no reino do qualquercoisismo através da noção de *produção de subjetividade*. Esta noção de *produção de subjetividade* ou de *subjetivação*, tal como podemos extrair do pensamento de Foucault da década de 80, deve, ao contrário, sempre indicar a exterioridade, o fora e, portanto, a materialidade que está em jogo na subjetivação – que é, antes de tudo, uma *prática*:

A obsessão constante de Foucault é o tema do duplo. Mas o duplo nunca é uma projeção do interior; é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é o desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um Eu, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (Deleuze, 1988, p.105).

Temos aqui, por fim, a explicitação do sentido da *ética materialista* foucaultiana: no processo de subjetivação, a produção do duplo atuante na relação de si consigo (no *si mesmo* que aparece como sujeito e no *si mesmo* que aparece como objeto), não há qualquer primado de uma operação interior, psicológica ou imaterial, mas sim de uma exterioridade, de uma alteridade e de uma relação com o fora – com o mundo material. Aqui, portanto, o materialismo atinge o âmbito que, usualmente, lhe é mais difícil penetrar, a saber, o âmbito daquilo que tantos discursos compreendem como sendo da *individualidade*, da *privacidade* ou da *interioridade*.

### **Sobre o materialismo e o materialismo radical: considerações finais**

Os diversos usos do termo *materialismo* na tradição filosófica não devem ser, como já referira Deleuze (2010), um conjunto de boias lançadas a um naufrago que, antes de ajudá-lo, confundem-no em sua tentativa de escape de um afogamento. Entre o *materialismo vitalista* de La Mettrie, o *materialismo nominalista* de Thomas Hobbes, o *materialismo histórico-dialético* de Karl Marx e o *materialismo performativo* – que constitui posição marcante na discussão dos chamados “novos materialismos” e encontra duas de suas principais ancoragens no pensamento de Judith Butler e Beatriz Preciado (que, por sua vez, já propõe um *materialismo tecnológico fisicalista*) – haveria mesmo um traço comum que não fosse, ironicamente, deveras abstrato para confluir diversas posições filosóficas sob o termo *materialismo*?

Não tomaremos, pois, neste trabalho, a multiplicidade como signo da imprecisão. Diferentemente, a multiplicidade de usos e significados do *materialismo* como posicionamento filosófico, multiplicidade que, em nosso diagnóstico, está longe de ter esvaziado o significado do termo materialismo para tê-lo convertido no que Laclau (1996) considerou como *significante vazio*, indica justamente a força de um conceito. E, portanto, a pertinência em revisitá-lo – tal como propõe este dossiê – no contexto de uma interlocução com a tradição filosófica, com as questões contemporâneas e com as possibilidades de redefini-lo ou de reafirmar definições quando isto for pertinente.

É no contexto desse entendimento que trazemos, aqui, o pensamento de Michel Foucault. A compreensão de que seu pensamento consiste em uma forma de *materialismo radical* foi, justamente, aquilo que buscamos realizar no decorrer de todo este trabalho. Para tanto, traçamos três linhas de explicitação ou, se quisermos, três domínios analíticos, e argumentamos pela pertinência em situar o materialismo radical em cada um deles: na *arqueologia*, uma vez que nos mostra que a contingência das fronteiras discursivas, tantas vezes percebidas como metafísicas ou ontológicas, deriva de uma organização provisória da materialidade dos enunciados; na *genealogia*, na medida em que decompõe a abstração inerente à impressão de grandiosidade ou inevitabilidade que atribuímos a certos conceitos e a certas coisas através de uma microfísica do poder que, devolvendo-as às miudezas e baixeiras, devolve-as também à materialidade; e, por fim, na *ética*, uma vez que situa o âmbito da relação de si consigo, talvez um dos refúgios últimos do imaterialismo, não no domínio da interioridade, mas no da produção de subjetividades – e, portanto, da relação com a alteridade, a exterioridade e o lado de fora.

Tudo isto nos leva a concluir que o *materialismo radical de Michel Foucault* – vetor conceitual que lançamos neste rico jogo discursivo em torno do materialismo – é

mais materialista que o *materialismo vitalista* de La Mettrie, que o *materialismo nominalista* de Thomas Hobbes, que o *materialismo histórico-dialético* de Karl Marx e, ainda, que o *materialismo performativo* de Judith Butler e Beatriz Preciado? A ausência de qualquer coisa semelhante a um *materialistômetro* torna, pois, constrangedor a resposta a qualquer pergunta nesse sentido. Entretanto, sabemos que questões com este teor não cessam de retornar, curiosamente, nas “considerações finais” – local em que, usualmente, ou se bate o martelo com mais força, ou se suaviza a radicalidade dos posicionamentos que o meio de um texto nos dá a impressão de permitir. Nenhuma destas será nossa atitude. Não temos qualquer razão para, aqui, mudarmos a direção que construímos. Afinal, de que nos valeria o empenho em lançar, na ordem do discurso, um vetor que cuidamos para que voe na direção que tecemos com esmero, se, ao final, o desejo de que esse vetor determine com avidez a resultante de um complexo jogo de forças teria por efeito unicamente um desvio de sua direção? Ficamos, pois, com a direção do vetor, com o acréscimo conceitual que fizemos, com este lance que demos no jogo. E, uma vez firmada a persistência de nossa direção, teremos, neste jogo, toda a paciência que for necessária.

### Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ANDERSON, P. **Tras las huellas del materialismo histórico**. Mexico: Siglo XXI, 1988.

BENEVIDES, P. O Dispositivo da Verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault. Tese de Doutorado. Fortaleza, UFC, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.

BENEVIDES, P; SIEBRA, J., 2020. **A Pesquisa Arqueogenealógica: apontamentos para uma analítica do poder, do discurso e da subjetivação**. In: BARROS, J.; MELLO, R.; ANTUNES, D (Orgs.). *Políticas de vulnerabilização social e seus efeitos*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020, 284-301.

BALIBAR, É. **Foucault and Marx: The question of nominalism**. In: *Michel Foucault philosopher*. New York: Routledge, 1992, 38-56.

CANDIOTTO, C. **A genealogia da ética de Michel Foucault**. In: *Educação e Filosofia*, v. 27, n. 53, 2013, 217-234.

CARDOSO JR., H. **Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo**. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.18, n.3, 2005, 343-349.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988

- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2019.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FEYERABEND, P. **Contra o Método**. São Paulo: UNESP, 2003.
- FINE, B. **Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Foucault**. In: TARCUS, H. (Org.) *Disparen contra Foucault*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1993, 109-143.
- FOUCAULT, M. **Sobre a Prisão**. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 129-144.
- FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1997b.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos – Vol. II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, 40-55.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. **O que é um autor?** In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos – Vol. III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a, 264-298.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade (Vol.1): A Vontade de Saber**. São Paulo: Graal, 2009b.
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011a.
- FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.
- FOUCAULT, M. **O Poder Psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FOUCAULT, M. **A Sociedade Punitiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- GALVÃO, B. A. (2014) **A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência**. In: *Intuitio*, v. 7, n.1, 2014, 157-168.
- GIMBO, Fernando. **Para uma análise performativa do discurso: Foucault e o “materialismo do incorporal”**. In: *Sapere aude*, v. 9, n. 17, jan/jul 2018, 255-267.

## MICHEL FOUCAULT: CRÍTICO DO MATERIALISMO OU...

Pablo Severiano Benevides

GROS, F. **Situação do Curso**. In FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JODELET, D. **O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais**. In: *Sociedade e Estado*. 24(3), 2009, 679-712.

JOURDAN, C. **Foucault e a ruptura com a representação**. In: *História, questões e debates*, n. 67, 2019, 43-67.

LACLAU, E. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: Ariel, 1996.

MONGE, J. **Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser**. In: *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 3, 2017, 91-118.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**. Campinas, Editora da UNICAMP, 1988.

POULANTZAS, N. **Estado, Poder, Socialismo**. Madrid: Siglo XXI, 1998.

RAMMINGER, T.; NARDI, H. **Subjetividade e trabalho: algumas contribuições conceituais de Michel Foucault**. In: *Interface*. v. 12, n.25, 2008, 339-346.

VEYNE, P. **Un arqueólogo escéptico**. In: ERIBON, Didier (Org.). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004, 23-87.

ZIZEK, S. **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

102