


APONTAMENTOS PARA UMA POLÍTICA DOS CORPOS NA ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA

Daniela Lima Barros¹

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Universidade de Lisboa (ULISBOA)

 <https://orcid.org/0000-0001-5207-6531>

E-mail: daniela_lima@id.uff.br

RESUMO:

Neste artigo, trata-se de reunir apontamentos para a formulação de uma política dos corpos na arqueologia foucaultiana. A visão sedimentada pela recepção hegemônica da obra de Foucault pretende que tanto o tratamento do corpo quanto a inflexão política em seu pensamento só adviriam na década de 1970. Em sentido contrário, buscamos extrair de dois momentos do percurso arqueológico de Foucault nos anos 1960 elementos de sua reflexão filosófica centrada na noção de corpo que dão ensejo e subsídios ao desenvolvimento de implicações políticas. Para tanto, recorremos à obra *O nascimento da clínica*, de 1963, e à conferência radiofônica *O corpo utópico*, de 1966, exemplos paradigmáticos da investigação arqueológica que têm no corpo seu eixo de articulação central. No primeiro, encontramos uma reconstrução do processo de constituição de corpos por meio do olhar médico, que culmina com a reflexão sobre as implicações sociais da construção desse saber – o que Foucault chama de “espacialização terciária” –; na segunda, a utopia emerge como força de auto-transcendência e vetor de transformação do corpo, a partir do corpo e rumo a outros corpos, o que evidencia o potencial político desse conceito.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault; Arqueologia; Corpo; Utopia; Clínica; Política.

NOTES TO A POLITICS OF BODIES IN FOUCAULDIAN ARCHAEOLOGY

ABSTRACT:

In this paper, we try to gather some notes to formulate a politic of the bodies in Foucauldian archaeology. The consolidated view in the hegemonic reception of Foucault's works intends that both the treatment of the body, and the political inflection in his thought would only emerge in the 1970s. On the contrary, we will seek to extract from two moments of Foucault's archaeological path in the 1960s elements of his philosophical reflection centred around the notion of the body that give rise to and subsidize the development of political implications. To do so, we mobilise *The birth of the clinic*, from 1963, and the conference *The utopic body*, from 1966, paradigmatic moments of the archaeological investigation that have in the body their central axis of articulation. In the first work, we find a reconstruction of the process of constitution of bodies through the medical gaze that culminates with the reflection on the social implications of the construction of this knowledge – what Foucault calls “tertiary spatialization” –; in the second one, utopia emerges as self-transcendent force and vector of transformation of the body, from the body and towards other bodies, which highlights the political potential of this concept.

KEYWORDS: Anthropophagy; Cosmology; Cosmopolitics; Immunology; Ontology; Perspectivism.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói – RJ, Brasil e na Universidade de Lisboa (ULISBOA), Lisboa, Portugal.

Introdução

Na recepção da obra de Michel Foucault, cristalizou-se a impressão de que o corpo, enquanto operador conceitual e objeto de reflexão, só emergiria no início da década de 1970, no que se convencionou classificar como período genealógico; após, portanto, o dito período arqueológico, que – ainda segundo essa divisão didática – corresponderia aos escritos da década de 1960². O mesmo é dito sobre a dimensão política do pensamento foucaultiano: tudo se passa como se fosse preciso aguardar a suposta inflexão em torno do poder e da disciplina para que preocupações políticas viessem à tona, o que teria ocorrido apenas na virada entre as duas referidas décadas.

Com efeito, o próprio Didier Eribon, biógrafo de Foucault, contribui para essa leitura, fornecendo – para além do recorte temporal – uma precisão geográfica segundo a qual teria sido quando de seu trabalho na Universidade de Vincennes que Foucault teria, enfim, se voltado à política:

Em Vincennes, ele [Foucault] dá cursos sobre Nietzsche e em sua aula no Collège de France, em dezembro de 1970, aproxima-se mais das preocupações da *Arqueologia do saber* que das elaborações posteriores sobre o poder. Seus artigos ou conferências desse período continuam surpreendentemente marcados por preocupações teóricas e por seu estilo anterior [arqueológico]. [...] Foucault ficou dois anos em Vincennes. Dois anos movimentados que serão essenciais em sua vida, em sua carreira, em sua obra. Pois é ali que ele realmente volta à política, reencontra a história [...]. (Eribon, 1999, p. 194-195).

Esta interpretação tem sido matizada já há bastante tempo, pelo menos desde a publicação do célebre livro de Gilles Deleuze sobre Foucault (Deleuze, 1991); com efeito, trata-se de indagar se não haveria, antes, “uma passagem entre Foucault-saber e Foucault-poder, visto que o poder esteve sempre presente nas obras de Foucault – ainda que não nomeado” e pensar, assim, que “a Genealogia seria o exercício de virar a tapeçaria do saber e perceber em quais tramas de poder ele fora constituído” (Lima, 2019, p. 109).

Por sua vez, aquela primeira interpretação – a que apaga os rastros do corpo na arqueologia – apenas recentemente vem recebendo atenção mais detida. Nesse sentido, Mathieu Potte-Bonneville fornece a pista para sua revisão:

Uma interpretação frequentemente recebida supõe que Foucault não teria feito intervir a referência ao corpo senão no início dos anos 1970, sob o duplo impulso de uma leitura atenta da genealogia nietzschiana e do impasse no qual uma arqueologia muito exclusivamente discursiva se engajaria, incapaz tanto de fornecer uma fundação aos enunciados e de explicar a passagem de uma *episteme* à outra. [...] mas não podemos nos esquecer que as pesquisas desenvolvidas nos anos 1960, longe de ignorar o corpo, já haviam feito dele um de seus objetos centrais através de *O nascimento da clínica*. (Potte-Bonneville, 2012, p. 77, tradução nossa)

Assim, nos propomos, aqui, à junção dessas duas tarefas reconstrutivas, com o objetivo de apontar alguns elementos para a formulação de uma *política dos corpos* na arqueologia foucaultiana. Iniciaremos nosso itinerário, portanto, com uma reconstrução da emergência do

² Fazemos referência, aqui, à célebre divisão da obra de Foucault em três períodos, correspondentes às três décadas de sua carreira após a obtenção de seu doutorado: a arqueologia (década de 1960), a genealogia (década de 1970) e a ética (década de 1980). A despeito de ser frequentemente apresentada como provisória e heurística por comentadores consagrados – como, por exemplo, Salma Muchail (2004) –, essa divisão é comumente aplicada de maneira irrefletida, como se indicasse verdadeiras rupturas no percurso do filósofo. Seria importante se interrogar sobre a pertinência dessa interpretação, tarefa que se faz ainda mais premente face à publicação, nos últimos anos, de muitos textos de Foucault datados da década de 1950, o que tem produzido tensões, inclusive, na maneira como esse período vinha sendo caracterizado – enquanto “protoarqueologia” (Nalli, 2009).

olhar clínico sobre o corpo em *O nascimento da clínica*; em seguida, examinaremos o tratamento peculiar conferido ao corpo por Foucault na conferência radiofônica *O corpo utópico* – que chama a atenção da fortuna crítica por seu caráter marcadamente fenomenológico –, com vistas a vislumbrar uma apreciação mais “positiva” ou “favorável” das potencialidades do corpo; por fim, conjugaremos essas leituras para apontar o corpo como figura, ator e *locus* privilegiado de uma “experiência de transformação” e de liberdade, à qual Christian Laval atribui papel central na concepção de política que atravessaria a obra de Foucault.

1/ O corpo desde a perspectiva do olhar clínico

Segundo Foucault, *O nascimento da clínica* “trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar” (Foucault, 1977, p. VII). O livro desvela, por meio da análise do “novo espírito médico”, “uma reorganização epistemológica da doença, em que os limites do visível e do invisível seguem novo plano” (Foucault, 1977, p. 225-226). No mesmo sentido, Arianna Sforzini destaca o caráter histórico-historicizante dessa reorganização, afirmando que o livro desenha “uma linha dupla de historicidade: historicidade das linhas que estruturam o campo da visibilidade e a divisão visível/invisível na medicina, por um lado; historicidade do corpo ele mesmo, objeto desse olhar” (Sforzini, 2014, p. 10, tradução nossa).

Foucault tem por horizonte a crítica à ilusão essencialista na reconstrução do edifício epistêmico médico, que pretende situá-lo “fora-de-solo”, como uma articulação de postulados de validade universal, puramente teóricos e desprovidos de influências contextuais; em outras palavras, como se o conhecimento médico tratasse de essências imutáveis, fixas ao longo do tempo e indiferentes à sua espacialização. O ponto de fuga em relação ao qual se desenrola essa encenação histórico-discursiva das reconfigurações do olhar por meio do exame médico e clínico da doença não é outro senão o *corpo*. Nesse sentido, o discurso médico trata da “presença da doença no corpo”, o que implica dizer que seus tropos foram, historicamente, distribuídos “no espaço em que se cruzam os corpos e os olhares” (Foucault, 1977, p. IX): o saber médico se constitui enquanto discurso, cuja potência maior diz respeito à formação de modos de dirigir o olhar *para o corpo*, *locus* – é dizer, espaço – por excelência da manifestação da doença.

O exame foucaultiano da relação entre “corpo” e “olhar” virá ressaltar a indisponibilidade de um ponto de vista transcendental, desde lugar nenhum, a partir do qual seria possível descobrir “a verdade” sobre o tratamento objetivo dos termos da operação – “corpo” e “olhar”, respectivamente. A esse respeito, Sforzini complementa:

Propor-se a descrever a emergência histórica da clínica é se instalar de saída em uma anti-fenomenologia da percepção médica. “O espaço onde se cruzam os corpos e os olhares” não depende de nenhuma configuração originária, da qual seria necessário somente encontrar a fecundidade, inesgotável mas esquecida. [...] A clínica é, antes, a invenção de um olhar armado de uma linguagem histórica, é a emergência de uma dobra determinada que permite dizer o que se vê. (Sforzini, 2014, p. 12, tradução nossa)

Com efeito, o esforço que serve de ponto de partida para Foucault em *O nascimento da clínica* consiste precisamente em reconstruir a emergência histórica dessa constatação discursiva do corpo enquanto local de aparição da doença, em desnaturalizá-la:

Para nossos olhos já gastos, o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e repartição da doença: espaço cujas linhas, volumes, superfícies e caminhos são fixados, segundo uma geografia agora familiar, pelo atlas anatômico. Esta ordem do corpo sólido e visível é, entretanto, apenas uma das maneiras da medicina especializar a doença. Nem a primeira, sem dúvida, nem a mais fundamental. (Foucault, 1977, p. 1)

Frédéric Gros aprofunda essa análise metodológica do projeto de Foucault, discernindo um lado “negativo” e um lado “afirmativo”. O primeiro diz respeito a “destruir a tese de uma clínica como nexos originário e princípio inalterado da medicina”, ilusão que “pretende conferir ao olhar clínico [...] o sentido de um retorno: para além dos sistemas especulativos abstratos de uma razão perdida, das quimeras ativas da imaginação ardente, a medicina teria encontrado, enfim, [...] a virtude pura de uma atenção ao sofrimento” (Gros, 2001, p. 49-50, tradução nossa). O segundo consiste em “fazer a história de um olhar, que não o pense como originário (ocultado e depois encontrado): antes, *constituído* na história e por ela” (Gros, 2001, p. 51, tradução nossa). Gros enxerga a empreitada foucaultiana como se erguendo contra a essencialização a-histórica do *discurso científico* sobre o corpo, contra as reivindicações de pureza e de origem, e em prol da compreensão histórica da constituição de uma episteme, e que, por sua vez, participa na constituição desta.

Para Foucault, trata-se, portanto, de explicitar que o saber clínico tem como vetor o “espaço da manifestação sensível”, a partir do qual emerge não “a pureza não modificável das essências” (Foucault, 1977, p. 137), mas, antes, apenas e tão-somente sentidos advindos do exterior dessa narrativa sobre um corpo dado, que são definidos segundo as possibilidades históricas dos discursos sobre a doença³. Stuart Elden argumenta que o “olhar médico abstrativo” implica “a reorganização do espaço clínico, e o reconhecimento do espaço tridimensional do órgão em vez das duas dimensões do tecido, com a situação da doença no corpo vista como essencial, ao invés de uma inconveniência”; conseqüentemente, ainda que “a observação do médico seja importante, isso é obscurecido pelo corpo vivo” (Elden, 2023, p. 7, tradução nossa).

Nas palavras de Foucault:

A clínica, incessantemente invocada por seu empirismo, a modéstia de sua atenção e o cuidado com que permite que as coisas silenciosamente se apresentem ao olhar, sem perturbá-las com algum discurso, deve sua real importância ao fato de ser uma reorganização em profundidade não só dos conhecimentos médicos, mas da própria possibilidade de um discurso sobre a doença. A *discrição* do discurso clínico (proclamada pelos médicos: recusa da teoria, abandono dos sistemas, não-filosofia) remete às condições não verbais a partir de que ela pode falar: a estrutura comum que recorta e articula o que se vê e o que se diz. (Foucault, 1977, p. XVIII)

Assim, o que emerge na e a partir da clínica não é propriamente a descrição da natureza dos corpos a partir do eixo articulador da doença, não é uma descrição da essência do corpo humano, mas de um *modo de se falar* sobre o corpo. É por esse motivo que Foucault afirma que “[p]erceber o mórbido é uma determinada maneira de perceber o corpo” (Foucault, 1977, p. 221): o recorte da patologia possibilita a constituição de modos de dizer o corpo, de defini-lo; o discurso clínico “guia nosso olhar por um mundo de constante visibilidade” (Foucault, 1977, p. VIII), de

³ É notória a influência de Georges Canguilhem sobre o percurso filosófico de Foucault em geral e sobre *O nascimento da clínica* em particular, livro que foi publicado originalmente no âmbito de uma coleção editorial dirigida por Canguilhem. No entanto, Pierre Macherey aponta que embora ambos partilhem “uma reflexão consagrada ao problema das normas” (Macherey, 2009, p. 98, tradução nossa), centrada “na relação intrínseca da vida com a morte, ou do vivo com o mortal, tal como experimentada a partir da experiência clínica da doença” (Macherey, 2009, p. 99, tradução nossa) e tendo em comum “uma crítica radical da pretensão de objetividade do positivismo biológico” (Macherey, 2009, p. 102, tradução nossa), há uma divergência de abordagem importante entre ambos: enquanto Canguilhem “efetuara essa crítica tendo como fundo a experiência concreta do ser vivo, e fora assim levado a abrir uma perspectiva que poderíamos chamar de fenomenológica sobre o jogo das normas, tomada no ponto em que ele emerge da normatividade essencial da vida” (Macherey, 2009, p. 102, tradução nossa), Foucault recorre a “um ‘nascimento’ histórico, precisamente situado no desenvolvimento de um processo social e político: sendo assim levado a proceder a uma ‘arqueologia’ – o contrário de uma fenomenologia – das normas médicas” (Macherey, 2009, p. 102-103, tradução nossa). Podemos enxergar no processo de reelaboração parcial de *O nascimento da clínica*, em 1972, um esforço de retirada de resquícios que foram lidos como aproximações à fenomenologia, acentuando essa divergência (Gros, 2001, p. 49).

modo que a clínica “não é um instrumento para descobrir uma verdade ainda desconhecida”, mas, antes, “uma determinada maneira de dispor a verdade já adquirida e de apresentá-la para que ela se desvele sistematicamente”, uma “espécie de teatro nosológico de que o aluno desconhece, de início, o desfecho” (Foucault, 1977, p. 66).

Sforzini insiste sobre a capacidade do discurso clínico em “estruturar” o corpo de uma maneira peculiar. Nesse movimento, não se trata de uma descoberta, mas, antes, de uma configuração cuja efetivação não seria possível sem – ou antes – do emprego dos procedimentos metodológicos da clínica. Nas palavras de Sforzini:

Com a clínica emerge o corpo de nossa modernidade científica, um corpo medicamente estruturado. E a doença não será mais uma essência ou uma espécie patológica, nem a singularidade histórica percebida através de séries estatísticas de fenômenos. Como Foucault escreve, a doença apreendida pela clínica “é o corpo ele mesmo se tornado doente”. A doença toma seu volume na espessura opaca dos tecidos e dos órgãos. (Sforzini, 2014, p. 22, tradução nossa)

Ora, essa convergência só se faz possível, como vimos acima *en passant*, por meio da combinação de dois regimes: o *ver* e o *falar*. A intersecção entre a observação e o discurso na e ao longo da história consistiria, segundo Sforzini, na “questão primordial do texto de Foucault”, a saber: a “historicização da percepção, de seus objetos e do discurso que lhes articula” e a consequente abertura de “um novo domínio de pesquisa: o estudo dos transcendentais históricos” por meio do exame histórico do olhar médico e da realização de “um novo método, capaz de destacar as estruturações históricas do saber, sem pressupor jamais verdades eternas” (Sforzini, 2014, p. 12-13, tradução nossa). No mesmo sentido, Gros afirma: “Não há *retorno* a um momento onde o falar e o ver encontrariam sua potência de composição nativa, mas *transformação* de uma relação histórica do ver e do falar” (Gros, 2001, p. 51, tradução nossa).

Com efeito, Foucault aponta como as transformações do discurso médico ao longo da história fazem emergir progressivamente um modelo óptico de conhecimento do corpo e da doença:

As formas da racionalidade médica penetraram na maravilhosa espessura da percepção, oferecendo, como face primeira da verdade, a tessitura das coisas, sua cor, suas manchas, sua dureza, sua aderência. O espaço da experiência parece identificar-se com o domínio do olhar atento, da vigilância empírica aberta apenas à evidência dos conteúdos visíveis. O olho torna-se o depositário e a fonte da clareza; tem o poder de trazer à luz uma verdade que ele só recebe à medida que lhe deu à luz; abrindo-se, abre a verdade de uma primeira abertura (...). (Foucault, 1977, p. XI-XII)

A tarefa da percepção, que Foucault faz remontar a Descartes e a Malebranche, consistiria em “sem despojar a percepção de seu corpo sensível, torná-la transparente para o exercício do espírito” (Foucault, 1977, p. XII). Trata-se de um trabalho em certo sentido paradoxal: embora “a luz, anterior a todo olhar” apareça como “o elemento da idealidade, o indeterminável lugar de origem em que as coisas eram adequadas à sua essência e a forma segundo a qual estas a ela se reuniam através da geometria dos corpos” (Foucault, 1977, p. XII), para que possamos acessar a perfeição da luz em sua idealidade seria preciso, primeiro, penetrar, pela via do olhar, “o núcleo sombrio das coisas”, a resistência intransponível do objeto, uma vez que “em sua presença obscura, mas prévia a todo saber, estão a origem, o domínio e o limite da experiência” (Foucault, 1977, p. XII). Atingir o estado de coincidência com as essências – ou seja, a “verdade” segundo a concepção racionalista à qual Foucault faz referência nesta passagem – só seria possível por meio do desvio pela obscuridade, pela espessura da empiria; o paradoxo se estabelece entre o ideal da

luz e a “permanência da verdade no núcleo sombrio das coisas” e se desfaz tão logo compreendamos que é precisamente essa permanência da obscuridade que atribui ao olhar a “tarefa infinita de percorrê-la integralmente e dominá-la”, segundo o “poder soberano do olhar empírico que transforma sua noite em dia” (Foucault, 1977, p. XII).

Não se trata, na constituição histórica do discurso clínico, de recusar verdade ao corpo, ou de pressupor que ela está alhures, lá onde ele não se encontra; trata-se, antes, para Foucault, de reposicionar o obstáculo da materialidade do corpo como condição passiva de possibilidade do exercício do olhar sobre o próprio corpo, na busca pela “verdade” que se encontra nele, ainda que obscurecida. Por sua vez, do exercício perceptivo do olhar sobre o corpo emerge a tarefa do *discurso*, de *dizer* a verdade que se vê e percebe. Com respeito a esse processo de extração de verdade, Sforzini situa aí a ruptura da “relação de transparência signo-sintoma”, a partir da qual emerge a tarefa de “literalmente *extrair* do corpo a verdade da doença”: “é preciso delimitar os volumes, conduzi-los à superfície por meio de um olhar que não apenas vê, mas também toca e escuta [...]” segundo a estrutura da “*invisível visibilidade*”, de modo que o corpo “se torna *corpo-envelope* de uma verdade dissimulada em sua massa e suas dobras, que o saber médico deve desenvolver, até o ponto do desvelamento total que permite o esclarecimento da morte” (Sforzini, 2014, p. 22-23, tradução nossa).

Nas palavras de Foucault:

[...] o olhar que percorre um corpo que sofre só atinge a verdade que ele procura passando pelo dogmático do *nome*, em que se recolhe uma dupla verdade; uma, oculta, mas já presente, da doença; outra, claramente dedutível, do fim e dos meios. Não é, portanto, o próprio olhar que tem poder de análise e de síntese; mas a verdade de um saber discursivo que vem se acrescentar de fora e como uma recompensa ao olhar vigilante do estudante. Neste método clínico em que a espessura do percebido oculta apenas a imperiosa e lacônica verdade que nomeia, trata-se não de um *exame*, mas de uma decifração. (Foucault, 1977, p. 67)

O modelo clínico, mais do que um “novo olhar” sobre um velho objeto – supostamente “livre de teorias e de quimeras”, o que possibilitaria “abordar o objeto de sua experiência nele mesmo e na pureza de um olhar não prevenido” (Foucault, 1977, p. 225) – traz à tona a necessidade de um novo modo de *falar* sobre o corpo e a doença. Gros indica nesse movimento uma maneira de desatar o nó que ligaria o discurso clínico a uma experiência originária, destacando a ênfase na historicidade, de uma “experiência fundamental” concebida como “reserva histórica de evidências”, permitindo a Foucault contestar “o ato de fundação de uma medicina liberta de seus preconceitos, de seus obscurantismos, como abertura de um plano neutro de objetividades” com vistas a um suposto retorno às coisas mesmas; em sentido contrário, o “espaço que permite a visada do olhar sobre um volume corpóreo não é um espaço purificado, é um espaço *constituído* historicamente” (Gros, 2001, p. 54, tradução nossa).

A relação entre “ver” e “falar”, entre “olhar” e “discurso” é precisamente aquilo que distingue a racionalidade clínica do modelo médico-hospitalar. Dois paradigmas discursivos emergem a partir desses dois modelos: “No hospital, o doente é *sujeito* de sua doença, o que significa que ele constitui um *caso*; na clínica, onde se trata de *exemplo*, o doente é o acidente de sua doença, o objeto transitório de que ela se apropriou” (Foucault, 1977, p. 66).

A inovação da clínica, portanto, consiste na postulação de uma função incontornável para o discurso, enquanto complemento *necessário* para o exercício do olhar, da observação. No limite, o que surge na clínica é um novo modelo de *verdade*, que logra, finalmente, a superação do interdito aristotélico de se fazer ciência sobre o individual: “O *objeto* do discurso também pode ser um *sujeito*, sem que as figuras da objetividade sejam por isso alteradas” (Foucault, 1977, p. XIII).

Com o advento da clínica, faz-se possível uma nova forma de *experiência*, que depende de uma combinação entre olhar e discurso diferente das que se conhecia até então. Nas palavras de Foucault:

Nesta pulsação regular da palavra e do olhar, a doença pouco a pouco pronuncia sua verdade; verdade que ela dá a ver e a ouvir, e cujo texto, que no entanto só tem um *sentido*, não pode ser restituído, em sua totalidade indubitável, a não ser por dois *sentidos*: o que olha e o que escuta. É por isso que o questionário sem exame, ou o exame sem a interrogação estavam consagrados a uma tarefa infinita: a nenhum deles cabe preencher as lacunas que dependem apenas do outro. (Foucault, 1977, p. 127)

Se a clínica oferece um novo *dizer sobre o corpo* e, conseqüentemente, uma nova forma de “verdade” do e no corpo, estamos às voltas, no fim das contas, com uma nova *definição* de corpo ou, dito diretamente: um novo corpo, um corpo novo. Trata-se, nas palavras de Sforzini, de conceber o corpo não mais como obstáculo e mecanismo de ocultação da doença, mas, ao contrário, como veículo discursivo de sua atestação: “como um *corpo eloquente*”. Para tanto, supõe-se “uma perfeita coincidência do visível e do dizível, uma pura, falante e significativa transparência da doença ao olhar aplicado”, livre da ilusão de “uma essência oculta da doença, da qual o corpo seria a máscara”, abrindo-se caminho para um “o olhar clínico, que conhece a gramática natural, [e] lê diretamente no corpo o livro da doença” (Sforzini, 2014, p. 20, tradução nossa).

Conseqüentemente, trata-se de desnaturalizar e de historicizar a própria noção de corpo: não se trata de um objeto ideal, cuja essência imutável permaneceria imune às variações histórico-empíricas, mas de uma construção cujos contornos decisivos dependem das relações em que se encontra enredado e emaranhado com e na *linguagem*. A experiência clínica aparece, sob esta ótica, como uma “abertura, que é a primeira na história ocidental, do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, este acontecimento capital da relação do homem consigo mesmo, e da linguagem com as coisas” (Foucault, 1977, p. XIII).

Gros descreve com maestria a tarefa arqueológica face ao “objeto” da experiência clínica:

A “experiência clínica” recém aparecida, contra a tentação mitológica da história da medicina e decifrando uma reativação de sua origem, não deverá encontrar *nela mesma* (por uma repetição) as condições de sua emergência. Sua condição histórica efetiva se resolve na emergência de uma “estrutura, onde se articulam o espaço, a linguagem e a morte”. [...] Tudo se passa como se Foucault, para evitar o risco de uma história mítica da medicina (reativação de uma origem clínica) e as facilidades positivas de uma narrativa anedótica e factual do saber médico, introduzisse uma *mobilidade transcendental*. Ela lhe permite caracterizar uma “experiência médica” de outra maneira que como nó empírico a entrelaçar a imanência dos fatos. (Gros, 2001, p. 52, tradução nossa)

Para além das variações epistêmicas geradas no interior da própria disciplina médica – da patologia, da anatomia, da fisiologia – é preciso chamar a atenção para a inclusão de um elemento historicamente excluído do espaço discursivo esquadrihado pela medicina, como antecipado acima: a morte. A esse respeito, Foucault escreve:

Durante séculos, a medicina procurou o modo de articulação que poderia definir as relações da doença com a vida. Só a intervenção de um terceiro termo pôde dar a seu encontro, sua coexistência e suas interferências uma forma que fosse fundada, ao mesmo tempo, em possibilidade conceitual e na plenitude percebida: este terceiro termo é a morte. A partir dela, a doença toma corpo em um espaço que coincide com o do organismo; ela segue suas linhas e a recorta; se organiza segundo sua geometria geral; se inclina também para suas singularidades. A partir do momento em que a morte foi tomada em um organismo

técnico e conceitual, a doença pôde ser, ao mesmo tempo, especializada e individualizada. Espaço e indivíduo, duas estruturas associadas que derivam necessariamente de uma percepção portadora de morte. (Foucault, 1977, p. 181)

Para Foucault, a inscrição da morte no discurso médico, no século XVIII, “está ligada a um esclarecimento das formas da finitude, de que a morte é, sem dúvida, a mais ameaçadora, mas também a mais plena” (Foucault, 1977, p. 228). Com efeito, Gros qualifica como necessário o movimento de inserção da morte como fator de estruturação do discurso clínico, como “abertura de sua própria supressão” sem o qual “a medicina clínica não poderia articular um discurso verdadeiro sobre o indivíduo vivo”: “é a indivisão total da estrutura e da experiência, - a estrutura para não pensar uma experiência como *resultado* de factuais inertes, a experiência para afastar a sombra transparente de uma estrutura formal pura” (Gros, 2001, p. 53, tradução nossa).

Na síntese de Foucault:

Pensada com relação à natureza, a doença era o negativo indeterminável cujas causas, formas e manifestações só se ofereciam de viés e sobre um fundo sempre recuado; percebida com relação à morte, a doença se torna exaustivamente legível, aberta sem resíduos à dissecação soberana da linguagem e do olhar. Foi quando a morte se integrou epistemologicamente à experiência médica que a doença pôde se desprender da contranatureza e *tomar corpo no corpo vivo* dos indivíduos. (Foucault, 1977, p. 226-227)

A morte aparece, portanto, como chave de emancipação da verdade da doença, que se desprende e liberta da primazia de seu inverso – a saúde e, no limite, a vida – e adentra o discurso científico. Indissociável da vinculação e manifestação necessária nos corpos, a doença parecia não poder fazer valer de pleno direito a pretensão à universalidade que aparecia como exigência do discurso científico. Segundo Sforzini, “a vida dissimula, ao passo que a morte restitui em sua transparência o vínculo de verdade da doença”, tornando-se “paradoxalmente, o instrumento que permite um saber positivo da vida e do corpo”, a partir do princípio de que a “verdade da vida se torna plenamente inteligível no momento da morte” (Sforzini, 2014, p. 23, tradução nossa).

Apenas a partir de “uma relação obstinada com a morte”, a medicina em geral e a patologia em especial podem se afirmar enquanto “ciência do indivíduo”, a partir da imposição “ao universal [de] sua face singular”, num movimento que liga “paradoxalmente a universalidade da linguagem à forma precária e insubstituível do indivíduo” (Foucault, 1977, p. 227)⁴. Vista desde a clínica, a morte exige a inserção do individual e do sensível na construção de um discurso científico e no esforço de conhecer a verdade da doença. Em suma, a reflexão clínica sobre a morte “permite ver, em um espaço articulado pela linguagem, a profusão dos corpos” (Foucault, 1977, p. 227). Duas ordens de consequência se podem extrair desse advento: de um lado, transformações no discurso científico; de outro, transformações nos próprios corpos e na maneira de lidar com eles.

No que diz respeito à ciência, a inversão do “jogo da finitude” pela via da inscrição da morte como elemento constitutivo e pleno de realidade abre a “possibilidade do indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento”, contexto no qual “a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem”, numa “relação que liga o homem moderno a uma finitude originária”

⁴ As análises de Sforzini fazem eco ao caminho argumentativo que reconstruímos aqui. Em sua síntese: “Ora, o corpo revelado pela clínica é evidentemente aquele do indivíduo. A linguagem médica da modernidade se esforça, esta vez, não mais para se esquivar, mas para dizer, fazer ver a especificidade de uma patologia, que é também aquela de um corpo individual. Mas o desvelamento exaustivo para o indivíduo de sua própria verdade poderá se efetuar quando ele for reduzido ao estado de cadáver. É a síntese da verdade e da morte que torna possível uma ciência do indivíduo, que Aristóteles havia decretado impossível” (Sforzini, 2014, p. 23, tradução nossa).

(Foucault, 1977, p. 227). Para Foucault, isso significa que a medicina moderna clínica “está próxima da disposição antropológica” (Foucault, 1977, p. 227) que fundamenta as ciências humanas:

[...] a medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se ela anuncia sem trégua ao homem o limite que ela traz em si, fala-lhe também deste mundo técnico, que é a forma armada, positiva e plena da finitude. (Foucault, 1977, p. 228)

O fundamento possível do conhecimento do ser humano por si mesmo – da antropologia – consiste nesse duplo-laço da e com a morte: de um lado, reconhecê-la enquanto fundamento originário e constitutivo de nossa experiência de mundo; de outro lado, conceber a finitude da morte não apenas como limite negativo, mas como potência positiva de constituição de saberes, técnicas e experiências. Sforzini enxerga neste movimento “uma interpretação inédita do nascimento das ciências humanas, desde a consideração dessa experiência médica”, por meio da revelação “da possibilidade de um conhecimento positivo do ser humano sobre si mesmo, desde sua finitude”: “O saber sobre o indivíduo se forma assim que ele considera como fonte de verdade o vazio de sua negatividade, a limitação opaca de seu corpo, a possibilidade aberta de seu desaparecimento” (Sforzini, 2014, p. 24, tradução nossa). Somente a partir da negatividade da finitude, encarnada na figura da morte, será possível construir um discurso epistêmico afirmativo a respeito do ser humano tomado em sua individualidade.

Ora, é precisamente nessa “positividade” que devemos situar a segunda ordem de consequências acima anunciada, aquela que diz respeito às transformações do corpo – ou à “profusão dos corpos” – e às maneiras de lidar com o corpo. Pois tão logo reconhecida a sua existência, esses corpos são submetidos ao olhar clínico, orientado pelo horizonte da doença, e a mecanismos de controle social, os quais Foucault reúne sob a nomenclatura de “espacialização terciária”. Acompanhemos a explicação do filósofo:

Chamar-se-á espacialização terciária o conjunto dos gestos pelos quais a doença, em uma sociedade, é envolvida, medicamente investida, isolada, repartida em regiões privilegiadas e fechadas, ou distribuída pelos meios de cura, organizados para serem favoráveis. [...] um sistema de opções que diz respeito à maneira como um grupo, para se manter e se proteger, pratica exclusões, estabelece as formas de assistência, reage ao medo da morte, recalca ou alivia a miséria, intervém nas doenças ou as abandona ao seu curso natural. Mais do que as outras formas de espacialização, ela é, porém, o lugar de dialéticas diversas: instituições heterogêneas, decalagens cronológicas, lutas políticas, reivindicações e utopias, pressões econômicas, afrontamentos sociais. (Foucault, 1977, p. 16)

Talvez esta seja a chave mestra da reconstrução histórica por parte de Foucault: a explicitação da dinâmica segundo a qual o novo discurso clínico sobre a doença permite, por meio de mecanismos linguísticos de espacialização da doença, a constituição de novos corpos e, ato contínuo, logo os enclausura e condena a espaços e mecanismos de controle. Para Foucault, se o positivismo clínico tem o potencial de oferecer “um novo recorte das coisas e o princípio de sua articulação em uma linguagem” (Foucault, 1977, p. XVII) científica capaz de conferir estatuto positivo ao indivíduo e ao corpo face à doença, ao mesmo tempo se enredou em contradições que contribuíram para a constituição desse sistema social de espacialização, excludente e opressor, em sua versão histórica moderna. Nesse sentido, o *discurso* sobre os corpos que emerge com a clínica dá ensejo a uma *política* dos corpos que reproduz violência.

Por esta razão, é preciso tomar o advento da clínica – e da medicina positivista moderna – para além do solo epistêmico. No interior deste, as críticas contemporâneas – sobretudo de

extração fenomenológica – não fazem senão expor a dinâmica segundo a qual “vê-se aparecer, ao mesmo tempo oculta [pelo positivismo] mas indispensável para que ele nasça, uma série de figuras que serão em seguida liberadas e paradoxalmente utilizadas contra ele” (Foucault, 1977, p. 229), dentre as quais Foucault destaca:

[...] os poderes significantes do percebido e sua correlação com a linguagem nas formas originárias da experiência, a organização da objetividade a partir dos valores do signo, a estrutura secretamente linguística do dado, o caráter constitutivo da espacialidade corporal, a importância da finitude na relação do homem com a verdade e no fundamento desta relação, tudo isto já se encontra na gênese do positivismo, mas esquecido em seu proveito. (Foucault, 1977, p. 229)

Limitada à dimensão epistemológica, a crítica fenomenológica ao positivismo “nada mais fez do que redescobrir, pouco a pouco, o que o torna possível”, ainda que se tenha desenvolvido “acreditando ter escapado a ele” (Foucault, 1977, p. 229)⁵. Isso porque a limitação da análise ao domínio epistêmico reduz a dinâmica clínica, entre médico e paciente, “a um confronto simples, sem conceito, entre um olhar e um rosto, entre um golpe de vista e um corpo mudo, espécie de contato anterior a todo discurso e livre dos embaraços da linguagem, pelo qual dois indivíduos vivos estão ‘enjaulados’ em uma situação comum mas não recíproca” (Foucault, 1977, p. XIII). Na síntese de Sforzini:

O nascimento da clínica situa Foucault em oposição de dois discursos maiores sobre o corpo, dos quais ele era contemporâneo: o positivismo científico reducionista (o corpo-objeto), e a fenomenologia do corpo vivido (o corpo-sujeito). O corpo não é nem o objeto absoluto da ciência positivista, que a medicina teria podido conhecer antes se ela tivesse sabido se desfazer dos preconceitos metafísicos, religiosos, sociais de seu tempo; nem o corpo próprio que a fenomenologia daria à sua potência significativa nativa. A fenomenologia tem, é claro, razão de sustentar que o corpo é uma outra coisa que um dado objetivo, uma positividade oferecida a um olhar científico, e que ele desdobra, antes de se fechar sobre suas determinações, as condições de existência. Essas condições, no entanto, não falam de nossa presença originária do mundo, mas de nosso pertencimento à história. (Sforzini, 2014, p. 25, tradução nossa)

Seria preciso, então, conjugar o criticismo das condições teóricas de possibilidade da emergência de um discurso científico sobre o corpo, em ligação com a finitude positiva da morte, com uma crítica à espacialização social que ele engendra e justifica. É preciso combinar, em outras palavras, a possibilidade de falar sobre – e constituir – os corpos com *outra* possibilidade de deixá-los agir, com outro “sistema de opções” de organização social. Para explorar esse horizonte crítico, tomemos um exemplo alternativo de discurso sobre o corpo, contido precisamente no rol das “dialéticas diversas”: a utopia.

⁵ A relação entre Foucault e a fenomenologia é longa e complexa. Mesmo em *O nascimento da clínica*, Philippe Sabot a qualifica como ambivalente: “Foucault parece seguir [Maurice] Merleau-Ponty até o ponto onde este encontra o ser e funda sobre esse ser o conjunto das estruturas da existência e da experiência. Mas neste ponto, precisamente, ele se separa daquele, historicizando esse recurso ontológico, [...] fazendo-o depender, por sua vez, de uma mudança nas ‘disposições fundamentais do saber’” (Sabot, 2013, p. 328, tradução nossa). Em suma, para Foucault, “a experiência originária do corpo vivido remete às pré-condições epistêmicas da experiência médica ela mesma, que colocam essa experiência do corpo de certo modo fora dela mesma, ou ao menos a desempossam dos prestígios ontológicos do originário”, num gesto de “historicização do transcendental” (Sabot, 2013, p. 329, tradução nossa).

2/ O corpo no horizonte da utopia

A conferência radiofônica *O corpo utópico*, pronunciada por Foucault em 1966, traz uma sugestiva reflexão em torno do estatuto do corpo, marcada por um estilo e uma abordagem sensivelmente distinta daquela encontrada em outros textos foucaultianos do dito período arqueológico, notadamente *O nascimento da clínica*. Philippe Sabot chega a sugerir que a conferência assume “contornos de uma verdadeira meditação fenomenológica sobre o corpo próprio como fundamento de uma relação originária com o espaço vivido” (Sabot, 2012, p. 28, tradução nossa). De fato, *O corpo utópico* oferece uma reflexão em estilo que evoca uma ruminância introspectiva, um solilóquio em torno de projeções imaginativas do próprio corpo, que tem como ponto de fuga uma reformulação da categoria de “utopia”. Sabot enfatiza o pendor fenomenológico do texto foucaultiano, em estreita conexão com o objetivo central da conferência, ciente do contraste que essa inflexão representa relativamente aos trabalhos de Foucault daquela época:

[...] [*O corpo utópico*] tem por objeto a relação entre o corpo, “meu” corpo, e a utopia, e conduz ao que poderíamos chamar de uma fenomenologia da utopia: não uma análise histórica e cultural dos tratamentos utópicos, ou pela utopia, do corpo, mas antes uma elucidação do sentido da utopia a partir do corpo. Trata-se de saber tanto como a utopia pode nascer do corpo (para contrariar ou apagar sua objetividade pesada), como a maneira pela qual o corpo ele mesmo constitui um lar utópico, a partir do qual e em direção ao qual se desdobra o desejo utópico. O próprio sentido de utopia se encontra, portanto, modificado: ele escapa tanto à lógica literária da *fabula* quanto à lógica social das localizações/contra-localizações, ou talvez reúna essas duas lógicas na dimensão do corpo – onde se entrecruzam novamente o espaço e a linguagem. (Sabot, 2012, p. 28-29, tradução nossa)

Com vistas ao que expusemos na seção anterior, o contraste com *O nascimento da clínica* fica evidente: enquanto neste livro tratava-se de constituir a noção de “corpo” segundo suas sucessivas espacializações historicizadas, das quais a relação – a um só tempo constitutiva e constituinte – com o espaço social representaria o ápice, na intervenção radiofônica é o corpo, concebido a partir da perspectiva da primeira pessoa (“meu corpo”, “corpo próprio”) – o que apenas reforça o caráter meditativo e a proximidade com a tradição fenomenológica. Que esta última tenha sido alvo de críticas em *O nascimento da clínica* – e em outros textos de Foucault da década de 1960 – e pareça dar o tom do argumento de *O corpo utópico*, eis uma diferença que pode sugerir potenciais distintos para ambos os textos. Com efeito, Mathieu Potte-Bonneville vê nessa intervenção de Foucault “um aceno a outro modo de pesquisar as ‘condições de possibilidade da experiência médica’”, que toma como ponto de partida a “constatação segundo a qual a apreensão estritamente objetiva do corpo é impotente para fundar a si mesma” – constatação a qual se depreende do percurso analisado na seção anterior – e explora a possibilidade de ancorar essa apreensão “na experiência originária do corpo vivido” (Potte-Bonneville, 2012, p. 77-78, tradução nossa).

O corpo utópico foi uma conferência radiofônica proferida por Foucault em 21 de dezembro de 1966, no escopo da emissão “*Culture Française*”, apresentada por Robert Vallette na rádio France Culture. Ela compõe um díptico, quando tomada em conjunto com outra conferência radiofônica, *As heterotopias*, proferida no mesmo programa, no dia 7 do referido mês. Philippe Sabot chama a atenção para a peculiaridade dessas intervenções: ao contrário do que costumava ser o caso com Foucault, as duas intervenções não estavam ligadas nem a uma obra publicada recentemente por Foucault – no caso, *As palavras e as coisas*, publicada no mesmo ano de 1966 –, nem a debates políticos candentes no momento, no contexto dos quais o filósofo era

frequentemente convocado a intervir. *As heterotopias* e *O corpo utópico* estão longe de “fornecer explicações sobre o trabalho da arqueologia do saber ocidental, em curso na mesma época”: elas “nos levam a outro lugar, a outro terreno, oferecendo a possibilidade de tratar da questão maior do espaço de maneira outra que em torno da relação com a linguagem e com o saber” (Sabot, 2012, p. 17-18, tradução nossa).

As duas conferências radiofônicas de dezembro de 1966 tiveram, ainda, fortunas críticas diferentes. Enquanto *As heterotopias* suscitaram recepção e debates intensos quando de sua difusão, sobretudo em torno do *Cercle d'études architecturales* – mas também em outros contextos intelectuais –, *O corpo utópico* não produziu o mesmo impacto: passou a tal ponto despercebida que ficou ausente, inclusive, da compilação dos *Ditos e escritos* (Sabot, 2012, p. 19).

Na conferência, Foucault se indaga sobre a relação entre, de um lado, o corpo – sobretudo seu corpo *próprio* – e, de outro lado, o conceito de utopia. Num primeiro momento, essa relação se anuncia como uma oposição direta; nas palavras de Foucault: “Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo” (Foucault, 2013, p. 7). Trata-se, na primeira abordagem do problema, de lidar com a “fenomenalidade primeira” do corpo, que “bloqueia toda dialética entre o aqui e o alhures” (Sabot, 2012, p. 29, tradução nossa).

Adicionalmente, há um conflito que diz respeito à definição do *locus* corpóreo: embora Foucault faça referência ao corpo como “lugar absoluto”, Sforzini o caracteriza como “o contrário absoluto desse lugar sem lugar da utopia” (Sforzini, 2014, p. 120, tradução nossa). Talvez essa oposição seja desfeita quando compreendemos, com Sabot, que a espacialização corporal consiste, em primeiro lugar, no “espaço de assinalação objetiva do Eu [Moi], um lugar sem profundidade ao qual o ‘eu’ [‘je’] não posso senão me identificar, não tendo escolha senão estar lá onde está meu corpo” (Sabot, 2012, p. 29, tradução nossa); ou seja: o que haveria de “absoluto” no corpo seria uma espécie de indexação incontornável, quando – e apenas – o tomamos no interior de um olhar objetivo, exteriorizante, do próprio corpo. Não se trata de reduzir “absolutamente” o corpo a essa designação, mas de compreender que, sob a perspectiva objetivante, a ancoragem corporal assume valor “absoluto”, aparecendo “como presença incontornável e insuportável” (Sabot, 2012, p. 29, tradução nossa).

Com efeito, Foucault apresenta o *topos* corporal como o lugar do qual “não posso mais escapar”, que “estará sempre comigo onde eu estiver” e que está “aqui, irreparavelmente, jamais em outro lugar”; em suma, como “*topia* implacável” (Foucault, 2013, p. 7). De saída, o caráter inescapável e onipresente do corpo próprio – relativamente à experiência em primeira pessoa, ou seja, à experiência de existir enquanto humano – não se apresenta como barreira que impossibilita a ação, uma vez que esta efetivamente se realiza e se sobrepõe ao corpo⁶, mas, antes, como uma espécie de obstáculo inoportuno, *a despeito do qual* – ou, como vimos acima, *contra o qual* – se age, se vive⁷; na fórmula sintética de Foucault: “Meu corpo é o lugar sem recurso ao qual estou condenado” (Foucault, 2013, p. 8).

A utopia, por conseguinte, é pensada por Foucault como um mecanismo ou vetor de escape, de libertação do aprisionamento do ou da condenação ao corpo próprio. Trata-se, portanto, de uma forma de remover o obstáculo que em um primeiro momento se anunciara como incontornável e inescapável; trata-se, enfim, de construir um corpo *outro*, mas que ainda seja *meu, próprio*:

⁶ “Não que ele me paralise – pois, afinal, posso não apenas mover-me e remover-me, como posso também ‘movê-lo’, removê-lo, muda-lo de localização – apenas isto: não posso deslocar-me sem ele; não posso deixá-lo lá onde ele está para ir-me a outro lugar” (Foucault, 2013, p. 7).

⁷ “[...] é nesta desprezível concha da minha cabeça, nesta gaiola de que não gosto, que será preciso mostrar-me e caminhar; é através desta grade que será preciso falar, olhar, ser olhado; sob esta pele, deteriorar” (Foucault, 2013, p. 7-8).

A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado; pode bem ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorporal. (Foucault, 2013, p. 8)

Portanto, o vetor primeiro de libertação do aprisionamento corporal aponta para uma transmutação do corpo que, a despeito de ultrapassar os limites estreitos e contingentes de meu corpo empírico, ainda assim conduz a uma existência *corporificada*. Evidentemente, não se pode dizer que se trate de um corpo propriamente “humano”, mas, de todo modo, a caracterização inicial de utopia por parte de Foucault parece se ancorar em outro(s) corpo(s) possível(is); caberia, assim, questionar o potencial dessa projeção utópica: afinal, não se trataria apenas de imaginar *outro aprisionamento (im)possível*, do qual tampouco poderíamos nos livrar, no sentido de que continuaríamos confinados a um corpo, mas a um corpo *outro*.

Talvez precisamente por isso, Foucault passa a examinar outro vetor da utopia, desta vez concebida “para apagar os corpos” (Foucault, 2013, p. 8), este dividido em dois aspectos: de um lado, a utopia do país dos mortos – as múmias, as máscaras mortuárias da Antiguidade helênica e as inserções pictóricas e escultóricas em túmulos medievais –; de outro lado, e mais radicalmente, a utopia da *alma*. Ao contrário do primeiro vetor utópico, aqui lidamos com o “corpo negado e transfigurado”, com “o grande corpo utópico que persiste através do tempo” (Foucault, 2013, p. 8), que se torna “sólido como uma coisa, eterno como um deus” (Foucault, 2013, p. 9). Nesse movimento, o “grande mito da alma” emerge como “a mais possante dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo” (Foucault, 2013, p. 9). Nas palavras de Foucault:

A alma funciona no meu corpo de maneira maravilhosa. Nele se aloja, certamente, mas sabe bem dele escapar: escapa para ver as coisas através das janelas dos meus olhos, escapa para sonhar quando durmo, para sobreviver quando morro. Minha alma é bela, é pura, é branca; e, se meu corpo lamacento – de todo modo não muito limpo – vier a sujá-la, haverá sempre uma virtude, haverá sempre uma potência, haverá mil gestos sagrados que a restabelecerão na sua pureza primeira. Minha alma durará muito tempo e mais que muito tempo, quando meu corpo vier a apodrecer. Viva minha alma! É meu corpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvel, tépido, viçoso; é meu corpo liso, castrado, arredondado como uma bolha de sabão. (Foucault, 2013, p. 9)

Essa passagem se mostra bastante eloquente para pensarmos a possibilidade não apenas da transmutação do corpo próprio em corpo-outro, mas também – e sobretudo – a transfiguração que lhe ultrapassa. Pois a alma, mais do que a imagem imperecível do corpo utópico projetada sobre figuras mortuárias, traz a possibilidade de uma existência sem corpo, ou para além do corpo. Mais do que um “corpo sem corpo”, nos vemos às voltas com o vislumbre de simplesmente “ser sem corpo”, de ser *incorpóreo*. Embora Foucault atribua ao conjunto de todas as utopias listadas – “A alma, os túmulos, os gênios e as fadas” (Foucault, 2013, p. 9) – a potência de fazer desaparecer o corpo próprio, a alma parece exibir um potencial suplementar, generalizando o apagamento do corpo *tout court*. O mito da alma, portanto, representaria o ápice desse movimento utópico contra o corpo.

No entanto, é preciso admitir, como faz Foucault, que essas tentativas de apagamento não se dão sem resistência, afinal “meu corpo não se deixa reduzir tão facilmente”, apresentando ele mesmo “suas fontes próprias de fantástico”, “lugares sem lugar e lugares mais profundos” (Foucault, 2013, p. 10). A interioridade da consciência – da “cabeça”, no termo de Foucault –, parece oferecer um vetor análogo à utopia, uma vez que “essas coisas que entram dentro da minha cabeça permanecem no exterior, pois vejo-as diante de mim e eu, por minha vez, devo me adiantar

para alcança-las” (Foucault, 2013, p. 10), de modo que a “janela” do interior para o exterior parece borrar as fronteiras entre dentro e fora, entre aqui e ali, tensionando a função de aprisionamento do corpo.

A utopia, que parecia se construir absolutamente *contra* o corpo, parece revelar algo que já sempre esteve *no* corpo, desestabilizando tanto a suposta necessidade de apagá-lo e ultrapassá-lo quanto nossas tentativas de defini-lo e compreendê-lo. Com efeito, Sforzini confere a essa “resistência” do corpo ao apagamento utópico o valor de explicitar que “a realidade do corpo (...) esconde *também* virtualidades utópicas”, sendo “espaço dos lugares impenetráveis, das profundidades escondidas” (Sforzini, 2014, p. 121, tradução nossa). Nesse sentido, Foucault escreve:

Corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado, corpo utópico. Corpo absolutamente visível, em um sentido: sei muito bem o que é ser olhado por alguém da cabeça aos pés, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreso quando percebo isso, sei o que é estar nu; no entanto, este mesmo corpo que é tão visível, é afastado, captado por uma espécie de invisibilidade da qual jamais posso desvencilhá-lo. (Foucault, 2013, p. 10)

O exame das utopias, que parecia partir de um corpo denso e objetivado, desvela, à guisa de resistência à sua superação, seu inverso igualmente constitutivo: o corpo próprio é, “ao mesmo tempo indissociavelmente visível e invisível”, um “fantasma que só aparece na miragem dos espelhos e, ainda assim, de maneira fragmentária” (Foucault, 2013, p. 11), sem que para isso seja necessário submetê-lo à prova da utopia. A resistência do corpo próprio demonstra que não é necessário recorrer às utopias para compreender o movimento de transcender os limites desse corpo; ou, ainda, que não é necessário negar o corpo próprio para construir as utopias, uma vez que estas se encontram sempre já no próprio corpo. Nas palavras de Foucault: “para que eu seja utopia, basta que eu seja um *corpo*” (Foucault, 2013, p. 11). Adicionalmente:

Todas aquelas utopias pelas quais eu esquivava meu corpo encontravam muito simplesmente seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, encontravam seu lugar de origem no meu próprio corpo. Enganara-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apaga-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele. (Foucault, 2013, p. 11)

O corpo, portanto, que num primeiro momento aparecera como o alvo das utopias, no sentido de ser aquilo contra que as utopias são erigidas, reemerge, após o exame sugerido por Foucault, como “o ator principal de todas as utopias”, como “um grande ator utópico” (Foucault, 2013, p. 12). Isso porque o que encontramos nas utopias é, por um lado, o sonho de um corpo *outro* – ou seja, uma vontade de transformação do corpo próprio – e, por outro lado, o potencial inscrito no meu próprio corpo de autotranscendência, de não ser idêntico a si mesmo, de modificar-se, de revelar-se complexo, a um só tempo visível e invisível, opaco e translúcido, fechamento e abertura, aprisionamento e liberdade. Sabot sintetiza da seguinte maneira essa relação:

[...] essas utopias fabulosas e metafísicas que visam conjurar a realidade escandalosa do corpo procedem elas mesmas desse corpo: elas esclarecem retroativamente sua constituição interna, e se inscrevem na relação equívoca, “fantástica” que ele mantém com sua própria fenomenalidade, irreduzível a seu aparecer objetivo. De certa maneira, Foucault mostra aqui como a utopia “ganha” o corpo, ou como o corpo “se utopiza” ao se encarnar, ao se tornar “meu” corpo – não apenas, portanto, esse aspecto fechado do qual sonha se escapar, mas esse corpo enigmático e vivo que se sabe ser o seu sem, contudo,

ter a possibilidade de apreender todas as suas dimensões. (Sabot, 2012, p. 31, tradução nossa)

Talvez a meditação sobre a(s) utopia(s) tenha por consequência não a negação, a aniquilação do corpo, mas a identificação *no* corpo daquilo que se buscava para além dele: a transformação, a alteridade, a capacidade de ser de outro modo. Talvez não se trate – talvez nunca tenha se tratado – de “adquirir outro corpo”, mas antes de “fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis”, com “a potência surda do sagrado ou a vivacidade do desejo” que o “instalam em outro espaço” e fazem com que o corpo entre “em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo”, transformando-se em “fragmento de espaço imaginário” (Foucault, 2013, p. 12). Para Foucault, ao situarmos as utopias não como vetores de apagamento e de aniquilação do corpo, mas como forças que têm precisamente neste corpo seu ator principal, o que evidenciamos é a potência latente inscrita de saída em nosso próprio corpo de inserir-se em espaços outros, de servir de suporte para outros modos de ação e interação com e no mundo.

Empiricamente, podemos nos servir de dispositivos como tatuagens ou máscaras para que o nosso corpo seja “arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro” (Foucault, 2013, p. 12), mas é fato que esse deslocamento só é possível por estar inscrito na capacidade de trânsito do próprio corpo: no limite, é possível dizer que não necessitamos desses artifícios – assim como não necessitamos das fadas, dos gênios, dos mortos e da alma – para projetarmos nossos corpos para além de seus limites e estados aparentes; no limite, bastaria reconhecer que “o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas” (Foucault, 2013, p. 14), ou seja, que o corpo não é senão o produto de suas próprias projeções utópicas.

Com efeito, podemos reformular radicalmente a situação de partida, de modo a compreendermos o corpo não como aprisionamento situacional, mas precisamente como seu oposto, como efetivamente faz Foucault:

Meu corpo está, de fato, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois é em torno dele que as coisas estão dispostas [...]. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. (Foucault, 2013, p. 14)

A meditação proposta por Foucault em *O corpo utópico* parece culminar na transformação do próprio lugar da utopia, que se torna não mais “a utopia profunda e soberana” de um corpo sem corpo ou de um apagamento do corpo, mas “uma simples possibilidade expressiva de ‘meu’ corpo” (Sabot, 2012, p. 33, tradução nossa). Nesse sentido, o que Foucault descobre com a análise da utopia é o movimento de auto-transcendência, de auto-superação ou, dito de maneira mais direta, de *transformação* do corpo por ele próprio, inscrito em sua própria constituição.

Caberia nos questionarmos, então, sobre o potencial que esse tratamento utópico do corpo libera para pensarmos a produção de *outros* corpos, resistentes à objetivação reificante não apenas do olhar médico – como vimos na primeira seção deste texto, em torno de *O nascimento da clínica* –, mas também – e quiçá sobretudo – aos limites que lhes são impostos pela “especialização terciária”, pelos mecanismos de controle social. Em outras palavras, a hipótese que parece se anunciar aponta para a possibilidade de examinarmos o corpo-utópico como uma proposta, no interior da arqueologia foucaultiana, para pensarmos uma outra *política dos corpos*.

3/ O corpo como vetor de transformação

A reconstrução desses dois momentos de reflexão sobre o corpo no interior da arqueologia foucaultiana nos serve de motor para pensarmos suas consequências e implicações para uma política dos corpos de inspiração arqueológica. No que diz respeito ao primeiro plano, é importante relembrarmos – como o faz Sforzini – que o dito período arqueológico foucaultiano não é tomado como fonte principal quando se pretende pensar o estatuto do(s) corpo(s) na obra do filósofo, a despeito da presença do que ela própria chama – ecoando Potte-Bonneville – de uma “profusão dos corpos da verdade” nesse período da obra de Foucault. Segundo a comentadora italiana:

A importância do corpo não é evidente quando evocamos o trabalho teórico de Foucault realizado nos anos 1960. Tem-se o hábito de fazer de sua convocação o testemunho da passagem de uma arqueologia das ciências humanas a uma genealogia dos poderes: Foucault teria começado a levar em conta o corpo analisando o poder. E contudo, sua presença é incontornável no questionamento crítico das ciências humanas. (Sforzini, 2014, p. 10, tradução nossa)

Assim, o primeiro passo para desdobrarmos as implicações do tratamento do corpo na arqueologia consiste precisamente em compreender em que horizonte o corpo emerge na reflexão arqueológica e como, com que características ele aparece nessa investigação. Potte-Bonneville chega a qualificar o programa arqueológico como uma “história política dos corpos”, cujo horizonte consiste em “reconduzir a constituição [dos corpos] da natureza à história, e para sublinhar o quanto a definição de sua identidade e de suas relações recíprocas [...] é atravessada por diversas formas de dominação” (Potte-Bonneville, 2012, p. 72, tradução nossa).

Compreender a inscrição histórica dos corpos como mediada pela constituição – igualmente histórica – dos discursos de verdade implica conceber corpos sempre construídos, situados, mediados e atravessados por esses processos espaço-temporais de manifestação linguístico-discursiva. Consequentemente, o corpo se deixa apreender apenas em função da espacialização histórica dos discursos, e nunca isoladamente, em si mesmo, separado de qualquer horizonte historicizante e das manifestações contingentes da imanência.

O solo imanente se apresenta como resistência em um sentido específico, aquele de frear a verve de apreender em conceitos a totalidade das possibilidades virtuais do real. Atento a essa impossibilidade, Foucault desenvolve na arqueologia uma ontologia discursiva – nos termos propostos por Sforzini – a partir da qual exhibe a pluralidade de corpos constituídos pelos discursos ao longo das épocas. Por isso, não seria adequado – talvez nem possível – falarmos em uma arqueologia do corpo; devemos, antes, nos referir a uma arqueologia *dos corpos*:

Corpos plurais, corpos individualizados. Corpos rasgados, corpos utópicos. Submissos ou resistentes. Não há um conceito ou uma verdade do corpo, mas uma panóplia, um mosaico dos corpos atravessados pela história ou fazendo história. A realidade dos corpos é aquela de uma materialidade proteiforme mas singularizante, de uma historicidade anônima mas inventiva, sempre lutando contra a dominação do abstrato e do universal. O corpo é o que perpetuamente transborda o sujeito em suas capacidades de síntese ordenada. Ele é o disparate da alma, sua evasão. (Sforzini, 2014, p. 9, tradução nossa)

Se, em *O nascimento da clínica*, o que Foucault chama de “espacialização terciária” – a distribuição social e institucional do olhar e do discurso sobre os corpos – parece desempenhar um papel central em sua análise historiográfica, a conferência *O corpo utópico* aponta para a possibilidade de concebermos o corpo como *locus* e motor de transformações não apenas de modos

de vida, como também de mundo(s). Essa possibilidade é explorada e desenvolvida de modo exemplar por Christian Laval, que nela enxerga “um fio vermelho, ou mesmo um esquema fundamental do pensamento de Foucault [...], o foco mais ativo de seu pensamento: a filosofia da alteridade, ou melhor, a filosofia da experiência de alteração” (Laval, 2019, p. 103).

Laval conjuga, então, a meditação foucaultiana sobre a utopia para lança-la contra a divisão espacial dos olhares objetivantes – e, podemos acrescentar, *normativos* – que constituem, aprisionam e ditam as possibilidades dos corpos. Em sua leitura, o traço mais marcante da utopia não é a desestabilização da identidade transcendental do eu, mas – a despeito da importância que a reflexão fenomenológica assumiu no processo de sua explicitação – a capacidade de localizarmos, sempre já na própria constituição do corpo próprio, a chave para uma atuação transformadora não apenas voltada reflexivamente ao corpo, mas também – talvez sobretudo – ao espaço político.

Nas palavras de Laval:

A utopia é a vontade de uma vida outra e de outro mundo, e essa vontade se apresenta como capacidade crítica e prática da liberdade. A experiência utópica é, portanto, uma experiência de transformação, uma experiência alteradora, uma experiência de liberdade dentro da ordem existente. [...] Passar por esse tipo de experiência alteradora, seja sozinho seja com outros, permanece para Foucault não apenas uma questão de prática, mas uma grande inteligibilidade da história. (Laval, 2019, p. 103)

O que a leitura de Laval aporta para a compreensão do lugar e do funcionamento da utopia no pensamento foucaultiano é, acima de tudo, a explicitação de seu duplo alcance: por um lado, enquanto “experiência de liberdade”, a utopia aponta tanto para o exercício da capacidade ativa de se projetar no mundo articulando diferença e alteridade, redefinindo “experiência” como aquilo que se refere “ao que ultrapassa o limite, sob o risco da dissolução do que somos e do que fizemos de nós” (Laval, 2019, p. 109); por outro lado, a utopia se revela motor da crítica, na medida em que o sentido de “experiência” por ela trazido aparece “como característica da época da morte de Deus”, que “nos faz encontrar em nós mesmos o reino do limite e da transgressão” e que “é a marca de uma época, aquela do fim das grandes doutrinas da história e do sujeito, do fim da dialética e da totalidade” (Laval, 2019, p. 110-111). Neste último sentido, a utopia pode ser entendida como chave para pensar criticamente a história, o que nos permite pensá-la como operador-chave no interior do projeto arqueológico⁸.

A experiência utópica, portanto, serve de modelo para compreendermos os movimentos e as oscilações da própria história. Ao conceber a utopia como “o lugar das diferenças” (Laval, 2019, p. 118), Foucault a caracteriza como “deslocamento para um espaço outro” (Laval, 2019, p. 117), como “um espaço que exige [...] um deslocamento real ou metafórico” (Laval, 2019, p. 114); a experiência utópica, enfim, “requer vontade de transformação e a decisão de se deslocar” (Laval, 2019, p. 122). Para que se eleve a categoria histórica – e, assim, constitua propriamente uma forma de experiência –, é preciso inscrevê-la na linguagem, no discurso⁹, para que, ato contínuo, ela possa servir de chave organizadora da distribuição espacial, como explica Sabot:

⁸ Fazemos referência, aqui, ao movimento foucaultiano de superar tanto uma visão puramente “negativa” da história quanto uma visão puramente “positiva” desta. Frédéric Gros insiste nesse ponto: “Será preciso tornar caduca toda história dos saberes se atentando ao que é excluído das *duas temporalidades*: a história negativa das ignorâncias infelizes ou das ocultações concertadas; a história positiva da emergência absoluta de verdades, sustentada pela ‘restituição de uma verdade de sempre’. Aqui e ali a história, em sua dimensão cortante do evento, da facticidade irreduzível, se encontra transbordada e reduzida: ela é elemento do negativo, ou repetição pura de uma verdade que a precede indefinidamente. Seria preciso inventar antes ‘uma história muito mais verdadeira, muito mais complexa’” (Gros, 2001, p. 51, tradução nossa). A utopia serve, para Foucault, como noção articuladora dessa história complexa da emergência do saber.

⁹ Com respeito a esse movimento, as palavras de Sabot são esclarecedoras: “A irrealidade fundamental das utopias se encontra de algum modo compensado por sua inscrição na ordem do discurso, que lhes assegura certa realidade; uma realidade ‘fabulosa’, justamente. A utopia não existe (em alguma parte, em um lugar determinado e real), é preciso, então, inventá-la – e fornecê-la

De certa maneira, o espaço se autonomiza com relação à linguagem e se junta à dimensão prática da experiência vivida, individual e social: a questão não é mais aquela dos diferentes modos de ser da linguagem [...], mas aquela dos diferentes modos de ser do espaço circundante, da composição estrutural de diferentes localizações estritamente situadas, portanto de diferentes maneiras de ser no espaço ou de se representar esse espaço vivido, quer seja o espaço social e sua distribuição hierarquizada ou ainda o espaço íntimo do corpo [...]. (Sabot, 2012, p. 23, tradução nossa)

Ora, o espaço, para Foucault, não pode ser concebido senão em sua íntima ligação com o tempo, em especial com a manifestação espaço-temporal dos saberes na história. Assim, quando falamos em experiência, em “campos de experiência”, mobilizamos inapelavelmente “os saberes, os dispositivos e as instituições que delimitam o que é pensável e o que é possível em um determinado momento”: o “campo da experiência” nada mais é do que as “condições históricas transcendentais de nossas experiências pessoais ou coletivas em uma conjuntura dada, condições em que é importante restituir a contingência histórica para mostrar que [...] são precisamente transformáveis” (Laval, 2019, p. 109)¹⁰.

Foucault concebe a história, portanto, como a temporalização dos espaços constituídos pelos saberes; nesse contexto, a utopia – e, por extensão, a experiência utópica – emerge como operador histórico na medida em que se oferece como chave de compreensão precisamente para as transformações dos regimes de espacialização do saber – ou, para usarmos o termo foucaultiano mais conhecido e apropriado: das *epistemes*¹¹. Laval explica assim a articulação entre a experiência utópica e a história:

O saber enquanto algo historicamente descontínuo não é um acúmulo progressivo de conhecimento, ele deve ser visto como estrutura epistêmica resultante de uma ruptura, que é pensada como uma experiência de transformação concomitante do objeto e do sujeito, como a constituição simultânea de um domínio de objetos e do sujeito que pode conhecê-los. Trata-se, portanto, de reconstruir as experiências transgressivas que deram origem a esses campos de experiência que são os saberes, os quais fixaram por um tempo, concomitantemente, os domínios do cognoscível e os sujeitos do conhecimento. “A história da verdade” é uma história dessas “experiências fundamentais” que no Ocidente transformam o homem em outro, experiências como aquela particularmente importante das ciências humanas, que constituem o homem como objeto e sujeito do conhecimento. (Laval, 2019, p. 111-112)

O que a análise da conferência radiofônica *O corpo utópico* nos mostra é que a relação entre história, experiência e utopia encontra no corpo um ponto central de entrecruzamento. E isso por pelo menos três razões: (i) porque o corpo é “a fonte da relação com o mundo” (Sforzini, 2014, p.

como lugar privilegiado a linguagem enquanto tal, portanto narrá-la, colocar em palavras esse lugar inexistente” (Sabot, 2012, p. 22, tradução nossa).

¹⁰ Laval insiste no duplo-aspecto constitutivo da noção de experiência para Foucault: “de um lado, a experiência constituída, aquela que está de algum modo cristalizada nos saberes, nas instituições, nos dispositivos, nas subjetividades, nos territórios e nos espaços; por outro lado, a experiência transgressora, constituinte e dinâmica, que se faz quando confronta o saber, o poder, a norma de uma época, confrontação que é ao mesmo tempo condição da transformação” (Laval, 2019, p. 112).

¹¹ A respeito da noção de *episteme*, César Candiotto destaca que não se trata de um conceito que denota “um sistema, antes faz proliferarem os sistemas, o conjunto de discursos, os jogos de regras, os feixes de relações. [...] um conjunto de relações entre os diferentes domínios empíricos e reflexivos de um determinado campo epistêmico que os torna apreensíveis ao saber. Trata-se de um espaço de dispersão histórico ou algo que configura um espaço de saber determinado” (Candiotto, 2017, p. 172). Para Candiotto, importa apontar o impacto dessa noção para qualificarmos a história em chave arqueológica, sobretudo no que diz respeito a seu caráter descontínuo, uma vez que o “suposto progresso ou a quase-continuidade [da razão] é o efeito de superfície de subsolos nos quais prevalecem os sistemas de regularidades entre os saberes. Após longos períodos, esses sistemas sofrem abalos e rupturas, levando à recomodação de camadas tectônicas que desaguam em um novo espaço de saber no qual é possível descortinar outro sistema de regularidades” (Candiotto, 2017, p. 172).

121, tradução nossa), com o espaço exterior; (ii) porque o corpo é ele mesmo uma forma de espaço – e de espacialização –, “um espaço multidimensional, a um só tempo penetrável e opaco, aberto e fechado, visível e invisível” (Sabot, 2012, p. 31, tradução nossa), sede da “experiência da incorporação do outro mundo e do contramundo” (Laval, 2019, p. 121); (iii) porque, como vimos na seção anterior, o corpo é o eixo estruturante – de “origem” e de “destino”, em certo sentido – da própria experiência utópica.

Nesse sentido, a análise conjugada de *O nascimento da clínica* com *O corpo utópico* revela a centralidade do corpo na arqueologia foucaultiana. Não nos parece indevido, portanto, reafirmarmos a interpretação de Potte-Bonneville segundo a qual o projeto arqueológico de Foucault pode ser compreendido como uma “história política dos corpos”. Talvez possamos, ainda, reformular essa afirmação a partir do enquadramento do corpo enquanto protagonista desse movimento: a arqueologia se deixa ler, então, como *corporificação* da história e da política. Pensamos que essa leitura encontra ressonância no próprio texto de Potte-Bonneville, na medida em que o autor reconhece a maneira pela qual a noção de corpo organiza o percurso arqueológico:

De um lado, no início da análise, Foucault acorda a esses corpos que insistem em se fazer ouvir [...] uma presença a um só tempo imediata e constituinte; ele lhes atribui o poder de abrir uma passagem na teoria, lhes credita com uma potência disruptiva própria a abrir no pensamento o espaço de novas investigações. De outro lado, no fim de um percurso cujo ponto teria sido mostrar o quanto o que acreditamos serem os dados imediatos de nossa presença no mundo diz respeito, na realidade, a uma genealogia conflituosa, o corpo terá se transformado no mero produto de uma conjuntura, efeito cuja consistência precária se dissolve na história. Da impulsão inicial ao quadro final, a referência ao corpo oscila então entre a consideração de uma instância cujas exigências se impõem imperiosamente e a decomposição de uma construção história dotada de uma unidade artificial e transitória [...]. (Potte-Bonneville, 2012, p. 74, tradução nossa)

Na medida em que o procedimento arqueológico tem por objetivo revelar – nas palavras de Gros – uma espécie de “reserva”, de “elemento abaixo das positivities que organiza as formas do saber” (Gros, 2001, p. 56, tradução nossa), ele acaba por recolher, por trás da superfície discursiva que parece sedimentar – naturalizar, essencializar – a “verdade do corpo”, uma dispersão, uma pluralidade de discursos, de verdades, enfim: uma pluralidade de corpos. Face a essa multiplicidade, não se trata de restaurar ou construir uma unidade ideal, totalizante, homogênea, mas, antes, de distribuir “por diversos registros as acepções ordinariamente confundidas na noção geral de corpo”, o que leva Foucault a “distinguir e articular ao menos a questão do corpo próprio, aquela do corpo vivo, aquela, enfim, do corpo material” (Potte-Bonneville, 2012, p. 76-77, tradução nossa).

Como consequência, o corpo não se deixa restringir nem, por um lado, à posição de fundamento transcendental puro da história nem, por outro lado, a objeto constituído discursivamente pela positividade do conhecimento científico; o corpo, ou melhor, *os corpos* permanecem dispersos e disseminados ao longo do caminho, do percurso da investigação arqueológica. Se nossa leitura encontra lastro tanto nos textos de Foucault quanto em sua fortuna crítica, pensamos ser possível apontar no corpo o *locus* privilegiado para a efetivação daquilo que o próprio filósofo tentou designar como *a priori* histórico: “simultaneamente determinado como uma *estrutura formal*, um *não-pensado*, uma *experiência fundamental*, uma *configuração*, uma *disposição* e uma *reserva* inesgotável” (Gros, 2001, p. 57, tradução nossa). Isso porque o corpo, como vimos, emerge a um só tempo “como alicerce e resultado da história, como condição e horizonte da teoria que a apreende” (Potte-Bonneville, 2012, p. 75, tradução nossa), simultaneamente constituindo e sendo constituído pela história, emergindo como seu resultado e sua condição de possibilidade.

Assim entendido, o corpo não se deixa reduzir a qualquer uma das polaridades dessa dicotomia que parece estruturar sua disseminação: nem ao “olhar objetivo que instala o corpo no papel de uma coisa oferecida à observação”, nem ao discurso da “dignidade da experiência do corpo próprio, sua irreduzibilidade a toda apreensão na exterioridade” (Potte-Bonneville, 2012, p. 80, tradução nossa). Nem como fundamento a-histórico, imaterial, transcendental, nem como produto objetivo e cognoscível, a experiência do corpo parece escapar às tentativas unificadoras de apreensão, revelando-se apenas “indiretamente [...] nos reflexos sucessivos de um espelho” e contendo “uma virtualidade utópica” que consiste em estar “constitutivamente fora de si” (Sabot, 2012, p. 31-32, tradução nossa).

Nesse sentido, a experiência do corpo utópico revela uma característica de toda experiência de corpo próprio: a impossibilidade de experimentá-lo diretamente, “uma vez que esse corpo não existe realmente, que não é o corpo empírico, topicamente situado”, mas antes “o corpo tal como me escapa sempre e me coloca fora de mim” (Sabot, 2012, p. 32, tradução nossa). O corpo dispersado e pulverizado que se revela à investigação arqueológica “se furta a toda fixação essencialista” e “contém a capacidade de esboçar, no seio de seu próprio presente e de sua presença, a contingência inesperada das alteridades imprevisíveis”, “o teatro de um jogo vertiginoso entre necessidade e liberdade” (Sforzini, 2014, p. 121-122, tradução nossa).

A experiência do corpo utópico, que nada mais é do que toda experiência de corpo próprio em potencial, é acima de tudo a experiência do *fora*, da *não-identidade* espacial, da *alteridade* e da *abertura para a diferença e para a contingência*. O que a arqueologia foucaultiana revela, tanto na análise do olhar médico para o corpo-objeto quanto na meditação transcendental sobre o corpo-próprio, é fundamentalmente que a experiência do corpo emerge como “aquilo que permite fugir das condições de possibilidade de uma época, o que traz em si pelo menos a virtude de um deslocamento, de uma modificação do quadro e do modo de vida, de uma transformação de si” (Laval, 2019, p. 109).

Trata-se, portanto, de uma experiência que se apresenta como chave para concebermos uma política dos corpos, na medida em que, como escreve Laval:

A experiência do corpo utópico é uma relação crítica a si mesmo, dado que não podemos nos compreender inteiramente, nos ver completamente. A experiência da “utopia profunda e soberana” do nosso corpo, isto é, de si mesmo como outro, é uma crítica de si como domínio, como completude, como identidade fixa. (Laval, 2019, p. 121)

Em que consistiria, então, a política dos corpos cuja presença antecipamos, anunciamos e vislumbramos no interior da arqueologia foucaultiana? Precisamente na recusa da fixação de sentidos e identidades, quer seja pela via da objetivação pelo conhecimento científico, quer pela essencialização fenomenológico-transcendental; na apreensão da experiência do corpo próprio enquanto experiência de alteridade, de transformação e deslocamento constante de si em si; na potencialidade de reconfiguração dos regimes de espacialização do saber em discurso, por meio do exercício imaginativo cujo motor se encontra na imanência do próprio corpo.

Em suma, para retomarmos o *Leitmotiv* das análises de Christian Laval, trata-se de conceber uma política dos corpos que seja articulada em torno desse princípio de auto-transcendência contido na noção mesma de corpo, de reconfigurar a experiência de ter um corpo enquanto experiência de transformação. Esse regime político-arqueológico tem na contingência, na abertura para outros modos de vida e de espacialização social seu ponto central e na consciência da historicidade das *epistemes* a fonte de seu potencial de resistência.

Considerações Finais

Neste artigo, buscamos esboçar apontamentos para a formulação de uma *política dos corpos* a partir da arqueologia foucaultiana. Contrariando a recepção hegemônica da obra de Foucault, que postula um silêncio sobre o corpo e um déficit de reflexão política nesse período, tentamos mostrar como as reflexões sobre o papel do olhar médico na constituição dos corpos e sobre a potência latente da utopia nos permitem não apenas pensar o corpo e a política, como também pensar uma *política dos corpos*.

Em *O nascimento da clínica*, encontramos um esforço de desnaturalização e desessencialização do corpo, insistindo, em sentido contrário, em seu enraizamento histórico e contingente. A reconstrução histórica da constituição do modelo clínico de saber médico desempenha o papel de revelar o *processo de constituição* e emergência de distintos corpos ao longo da história, da qual o olhar médico participa de maneira decisiva. Adicionalmente, a partir da relação entre corpo e doença – e, no limite, entre corpo e morte – Foucault distingue três regimes de repartição desse saber no espaço: relativamente ao corpo individual, relativamente ao corpo-espécie e relativamente ao corpo social. Esta última, dita “especialização terciária”, aponta para a maneira como instituições sociais e suas respectivas normatividades são a um só tempo constituídas por e constituintes de corpos, o que enfatiza a dimensão política da investigação.

Em *O corpo utópico*, por sua vez, Foucault oferece uma meditação que reposiciona a relação entre corpo e utopia: vista, no primeiro momento, em contradição e contraposição ao corpo, a utopia se revela uma força latente na imanência do próprio corpo, do corpo próprio. A utopia deixa de ser concebida como uma forma de escape, portanto, passando a constituir um motor da experiência – imaginativa e empírica – da alteridade e da alteração ou transformação. Se há uma espécie de estranhamento causado pelo teor fenomenológico da conferência – sobretudo tendo em mente a oposição por vezes ferrenha que Foucault demonstrou a esse estilo de reflexão filosófica –, este é prontamente dissipado quando compreendemos o impacto da reformulação da utopia na história e na vida social.

A partir da ocasionalidade da conferência e das reformulações do livro, é possível compreender o projeto arqueológico de Foucault como uma construção dinâmica, sempre em processo e aberto a novos desdobramentos. Esse caráter inacabado reflete um movimento contínuo de revisitação e expansão de suas reflexões, permitindo-nos identificar, nas lacunas e nas disjunções de sua investigação, elementos para pensar uma política dos corpos. Assim, nosso esforço se alinha ao espírito do próprio método foucaultiano, que valoriza as descontinuidades como pontos de partida para novas possibilidades críticas e políticas.

Referências

- CANDIOTTO, Cesar. “O pensamento do mesmo: entre utopias e heterotopias”. *Dois Pontos*, v. 14, n. 1 (2017), pp. 169-179.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ELDEN, Stuart. *The Archaeology of Foucault*. Cambridge: Polity, 2023.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *O copo utópico. As heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- GROS, Frédéric. “Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique*”. In: ARTIÈRES, Philippe; DA SILVA, Emmanuel (Orgs.). *Michel Foucault et la médecine*. Paris: Éditions Kimé, 2001.
- LAVAL, Christian. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. São Paulo: N-1, 2019.
- LIMA, Daniela. “Em pleno Foucault”: Arqueologia e engajamento político. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, V. 2, N. 35 (2019), pp. 102-111.
- MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Paris: La Fabrique, 2009.
- MUCHAIL, Salma. *Foucault, simplement*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- NALLI, Marcos. “Um rastro a desaparecer na praia do pensamento: Foucault e a fenomenologia”. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 15, n. 2 (2009), pp. 108-114.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. “Les corps de Michel Foucault”. *Cahiers Philosophiques*, n. 130 (2012), pp. 72-94.
- SABOT, Philippe. “Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault”. *Materiali Foucaultiani*, V. 1, n. 1 (2012), pp. 17-35.
- SABOT, Philippe. “Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible ?” *Les Études Philosophiques*, n. 3 (2013), pp. 317-332.
- SFORZINI, Arianna. *Michel Foucault: une pensée du corps*. Paris: PUF, 2014.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Daniela Lima Barros. daniela_lima@id.uff.br