



PODER E CORPO EM FOUCAULT: QUAL CORPO?

*Angela Couto Machado Fonseca**

Resumo

O presente texto busca analisar as possíveis leituras de corpo em Michel Foucault e com isso compreender as relações de poder que os investem. O fio condutor não é a leitura do poder, mas seus efeitos, enquanto poder produtivo, na produção dos corpos. A partir daí identificamos duas diferentes formas de construtivismo presentes em Foucault. Conclui-se que o corpo em Foucault é desmaterializado, porque escapa da condição de objeto e da noção de materialidade da tradição filosófica moderna, e, assim, não é coisa disposta ao poder, mas uma instância que conjuntamente realiza o poder ao materializá-lo no aparecer de uma forma específica.

Palavras-chave

Poder produtivo. Corpo. Construtivismo.

POWER AND BODY IN FOUCAULT: WHICH BODY?

Abstract

This paper seeks to analyze the readings of the body in Michel Foucault and thus understand the power relations that invest the body. The thread is not the reading of power, but its effects, while productive power, for the production of bodies. From there we identified two different forms of constructivism present in Foucault. It concludes that the body in Foucault is dematerialized, because it runs away from its condition as an object and the notion of materiality in the modern philosophical tradition, and, thus, it is not such a thing open to power, but an instance that jointly realizes power in materializing it as it appears in a specific form.

Keywords

Productive power. Body. Constructivism.

As heterotopias] inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruínam de antemão a sintaxe. (FOUCAULT, 1992, 8)

Partimos daquilo que é mais conhecido: Foucault não fornece um estatuto para o corpo. Diferente de Nietzsche, este autor não volta a sua atenção

* Pós-doutoranda da CAPES (edital PNPD) na UFPR. Área de filosofia do direito. Pesquisadora de Pós-doutorado pela CAPES. Doutora em Filosofia do Direito/UFPR com estágio Doutoral (“bolsa sanduíche”) na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris (proc./CAPES BEX 9810/12-9). Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UFPR, Bacharel em Direito/UFPR e Bacharel em Filosofia/UFPR.

para os processos corporais. Pelo contrário, seu olhar se ocupa em analisar, colher e descrever os discursos que falam e as práticas que atuam sobre o corpo. Nesse sentido, é um desvio em relação a Nietzsche. Um desvio que não pretende dizer o corpo, mas tomar de assalto as formas de enunciação e as técnicas de poder que afetam e desenham o corpo. Desvio que já opera no espaço aberto pelo desvio anterior operado pela filosofia da vontade, que rejeita uma razão soberana e vê no corpo uma centralidade, um ponto de inflexão rico e complexo para o olhar¹. Assim, seu pensamento também vai se ocupar do corpo, aceitar que é ali, neste espaço preciso do corpo, o ponto de encontro de um debate filosófico, o ponto que analisado revela estratégias de produção de sentido e construção de subjetividade. Mas Foucault não encontra as produções de sentido nos processos e nas potências interpretativas iminentes ao corpo e sim nos processos e mecanismos que tomam e atuam sobre o corpo.

Esses aspectos bastante conhecidos do trabalho de Foucault merecem atenção na medida em que se não indicam uma proposição sobre o corpo, exatamente essa recusa na demarcação do corpo em sua filosofia que rejeita qualquer posição fundacionista (ORTEGA, 2014) pode fornecer alguns sinais para investigar a leitura deste objeto no pensamento foucaultiano.

O primeiro ponto que nos parece relevante trata de seu deslocamento em relação a Nietzsche no que se refere ao corpo. Não para pensar Foucault sob o prisma do pensamento nietzscheano, mas para buscar compreender qual a possível leitura de corpo em Foucault. Se a análise do corpo tem um papel central na sua obra, esta importância não é acompanhada de uma clareza sobre este mesmo objeto. Somada a essa ausência de transparência sobre o corpo, também a bibliografia ocupada em discutir o trabalho de Foucault conta com uma contribuição tímida sobre qual seria a dimensão do corpo em seu pensamento.

Ainda que se reconheça, e o próprio Foucault tenha em diversas ocasiões explicitado seu débito para com Nietzsche e a influência deste último em seu percurso, a proximidade entre esses autores — que a um só tempo não pode reduzir os caminhos foucaultianos a um mero desdobramento do pensamento de Nietzsche —, também não autoriza em relação à análise e o papel específico do corpo em suas obras deixar de perceber entre eles diferenças pontuais decisivas.

Tais diferenças se espelham na bibliografia acerca desses autores. Enquanto comentadores de Nietzsche se esforçam por discutir suas reflexões sobre o corpo, não é o mesmo que ocorre nas análises da obra de Foucault. Os

¹ Exatamente essa rejeição de uma razão capaz de encontrar o fundamento sólidos dos acontecimentos e das coisas justifica a empreitada genealógica de Foucault. Sua genealogia do poder se exercita como uma genealogia da subjetividade e percebe no corpo a centralidade dessas relações.

comentários sobre o pensamento de Foucault se reservam em grande medida a explorar o poder que incide no corpo. Mesmo que o termo corpo possa ser encontrado nas mais variadas obras, em especial as que tratam de anátomo-política e sua última fase, não se pode dizer que Foucault tenha efetivamente postulado um lugar para debater uma noção de corpo, e isso possivelmente para evitar estabelecer qualquer conotação de naturalidade ou existência do corpo independente de sua constituição pelo saber-poder. Mas justamente essa rejeição de pensar os processos corporais afastam Foucault de Nietzsche num dos aspectos mais fundamentais da obra deste último. Segundo Stefano Berni:

Foucault non ha seguito fino in fondo il pensiero di Nietzsche soprattutto per quanto concerne la concezione del corpo, non soltanto tradendolo così filosoficamente sull'aspetto forse più rilevante della sua opera, ma rischiando con questo di aprire delle contraddizioni fondamentali difficilmente risolvibili e che ci riguardano da vicino come uomini del presente (BERNI, 2005, 188)².

Aquilo que Foucault não teria levado às últimas consequências seria a importância específica concedida por Nietzsche aos instintos, à economia pulsional do corpo e sua noção de vontade de potência. Embora Foucault tenha reconhecido a fundamental importância da genealogia no texto *Nietzsche a genealogia e a história*, e a tenha utilizado como metodologia já no *Vigiar e Punir*, o ponto de toque da genealogia nietzscheana entre conhecimento, verdade e instinto acabou sendo deixado de lado por Foucault. Os aspectos da genealogia tomados por Foucault se referem em especial aos problemas de crença num momento originário, situando a verdade não como um ponto real e fixo mas como construída historicamente por relações de força e poder em constante combate³. A genealogia foucaultiana percorre os caminhos dos jogos de verdade constituídos em suas condições de interpretações que se fizeram valer por imposição e pelo apagamento dos rastros desses jogos e dessas violências.

² Tradução livre: “Foucault não seguiu até o fim o pensamento de Nietzsche sobretudo no que concerne a concepção de corpo, não apenas traindo-o assim filosoficamente sobre o aspecto talvez mais relevante de sua obra, mas arriscando com isso de abrir contradições fundamentais dificilmente resolvíveis e que nos concernem como homens do presente” (BERNI, 2005, 188).

³ Ao explicar a genealogia e como ela refuta a pesquisa de origem, Foucault nos diz que: “Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1979, 17/18). Ainda: “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 1979, 21).

Mas em Nietzsche existe um fio que procura conectar a produção do conhecimento (e as verdades a partir daí estabelecidas) aos instintos. Conhecimento que em Nietzsche é analisado como resultado do jogo e embate dos instintos presentes na dimensão corpórea. Conhecimento como uma produção ligada aos movimentos de forças e instintos que depois se volta sobre eles e ao corpo para domesticá-los. Para Nietzsche, o conhecimento se configura a partir das relações de força presentes no corpo para apoderar-se e controlar o corpo. Para operar como antinatureza. Trata da dimensão da Vontade de potência como interpretação e assimilação.

Nesse sentido, em Nietzsche, pela noção de vontade de potência e suas conexões com o conhecimento (como um dos produtos dessa vontade), o poder e o conhecimento não são apenas mecanismos externos que investem os corpos. Há uma rica dinâmica tanto das forças quanto do conhecimento desde o interior do corpo, sustentando a condição de permanência do corpo como uma unidade-plural, mas também dinâmica que se desenrola no exterior do corpo, quando essa mesma vontade e os conhecimentos a seu serviço atuam na intenção de domesticar os processos corporais.

Já para Foucault, embora o conhecimento seja, pela leitura genealógica, dispositivos que inventam e emolduram o corpo, ele não liga o conhecimento aos instintos. Nessa formulação foucaultiana o corpo é desativado de sua condição agente e passa a *ser locus* sobre o qual incidem as técnicas de poder. A dimensão de externalidade do poder em relação ao corpo, que se move e atua sobre os corpos resulta desta leitura. Já aquela dimensão nietzscheana de potência, das forças que emanam do corpo e se voltam para sobre ele incidir, perde terreno. Ainda Segundo Berni:

Tuttavia, concependo le relazioni di forza, non più all'interno dell'individuo ma tra individui, Foucault delinea un concetto di potere (*pouvoir*) assai diverso dall'idea di potenza-forza (*Macht*) nietzscheana. Foucault segue il discorso nietzscheano ma con uno spostamento semantico e contestuale decisivo. Mentre Nietzsche conduce un ragionamento sulla forza e sulla potenza intesa come principio agente nel e sul corpo, Foucault interpreta la forza come funzione tra individui socialmente e politicamente annodati. Il potere `e una specie di forza 'reattiva', che ha una provenienza e un'origine al di fuori del corpo. Egli non riconosce le forze 'attive' (BERNI, 2005, 200)⁴.

⁴ Tradução livre: "Todavia, concebendo as relações de força não mais ao interno do indivíduo, mas entre indivíduos, Foucault delinea um conceito de poder (*Pouvoir*) bastante diverso da ideia de potência-força (*Macht*) nietzscheana. Foucault segue o discurso nietzscheano mas com um deslocamento semântico e constestual decisivo. Enquanto Nietzsche conduz um raciocínio sobre a força e sobre a potência entendida como princípio agente no corpo e sobre o corpo, Foucault interpreta a força como uma função entre indivíduos social e politicamente ligados. O poder é uma espécie de força 'reativa' que tem uma proveniência e uma origem fora do corpo. Ele não reconhece as forças 'ativas'" (BERNI, 2005, 200).

Ao considerar o poder como aquilo que atua sobre o corpo, que ‘informa’ este corpo e constitui historicamente suas formas de subjetividade (que portanto não são originárias), o poder nesta ótica é colocado como extrínseco ao corpo.

Nisso Foucault não elabora qualquer filosofia vitalista, não busca nenhuma realidade originária do corpo que possa ser descortinada e exista previamente ou independentemente dos discursos e práticas que o investem. É nesse contexto que ele remete para a dimensão da história as reiteradas formulações de diferentes estruturas de saber e inscreve também na história as variadas práticas de poder que não são analisadas como expressões de potências dos indivíduos, mas buscadas em seus mecanismos de validade, suas facetas e suas regras. Alcançar o corpo exige voltar-se para fora do corpo e analisar tanto as regras do saber quanto as técnicas de poder que desenham o corpo como seus efeitos.

O próprio Foucault deixa bem claro essas dimensões externas ao corpo como o fio de seu questionamento e visibilidade. Sua busca não quer simplesmente repor as formas usuais de a história abordar o corpo, mas indicar que “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 1987, 28). Com isso Foucault não apenas requer atenção para esta dimensão do poder que vem a atuar sobre o corpo para produzir suas formas de manifestação, como este é também seu modo de negar um saber ‘neutro’ sobre o corpo desvinculado do poder⁵. Se o corpo é posto a dar ‘respostas’ e ‘funcionar’ a partir da incidência de poder que sobre ele recai, também o saber aí está envolvido. O saber pode ser constituído e também constitui (no sentido de apoiar e fundamentar) os poderes que se dirigem ao corpo, o que “quer dizer que pode haver um ‘saber’ do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de as vencer: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar de tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 1987, 28).

Essas tecnologias políticas do corpo são colocadas especialmente como o que deve ser analisado para tratar da crucial questão da subjetividade e verdade, mas também servem para sinalizar como o corpo é considerado por Foucault. Sem os discursos que pretendem enunciar o corpo e sem as normas e

⁵ Sobre essa idealizada separação entre saber e poder Foucault nos diz que: “seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses [...] Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, 29/30).

práticas que o regulam, não parece haver lugar para o corpo. Já que são estes os campos por meio dos quais ele realiza a sua existência, saber e poder passam a operadores interpretativos e fabricantes do corpo, portanto é para eles e suas condições de operação que se dirige o olhar.

Ao que parece, na filosofia foucaultiana o corpo não se constitui como uma entidade concreta passível de observação que o desvincule dos contextos por meio dos quais ele figura e age. Tais contextos de saber e poder são os esquemas a partir dos quais o corpo é possível, não como ‘este corpo que me pertence’ ou ‘este corpo que se move, age e fala’, partindo dele próprio tais princípios. O corpo não recebe o estatuto de um ‘próprio’, mas daquilo que é atuante pelas injunções que o colocam a falar, agir e se mover das maneiras específicas que o faz. A passagem que Foucault usa no *Vigiar e punir* para expor a ‘figura ideal do soldado’ ilustra bem isto:

O soldado é antes de tudo alguém que se reconhece de longe; que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho; seu corpo é o brasão de sua força e de sua valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos o ofício das armas — essencialmente lutando — as manobras como a marcha, as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica corporal da honra (FOUCAULT, 1987, 125).

Embora esse trecho esteja ocupado em expor o poder disciplinar e as formas de adestramento e docilização dos corpos, ele também serve para mostrar a condição do corpo não como uma realidade material dada, mas como efeito material, como produto da técnica. Em diversos momentos Foucault se refere à materialidade do poder; nisto não é o corpo constituído de uma originária materialidade e composição, mas ‘investido’ pelo poder que nele se põe em prática e tem seus efeitos materiais justamente moldando no detalhe as performances do corpo como o trabalho, os gestos e a postura, por exemplo. Também sobre isso Foucault vai dizer que:

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, metucioso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio (FOUCAULT, 1979, 146)⁶.

⁶ Nessa mesma entrevista *Poder-corpo* incluída na *Microfísica do poder*, Foucault irá tratar da colocação do corpo como o que aparece no processo político da modernidade e nega que nas sociedades burguesas e capitalistas o corpo tenha sido esquecido, já que esta mesma sociedade apostou num investimento constante sobre o mesmo. Ao responder no que seu pensamento diferia das interpretações atuais, diz que: “Acho que eu me distingo tanto da perspectiva mar-

Se a preocupação de Foucault, em especial em seus textos dos anos 70, estava em buscar as relações entre saber, poder e corpo, é preciso compreender que tanto saber quanto poder parecem externos ao corpo e chegam ao corpo exatamente quando este resulta daqueles. O corpo é esquadrihado pelas experiências do saber-poder. Isso em parte pode ser percebido quando o poder é pensado como conjunto de práticas que devem ser analisadas em suas formas e regras de funcionamento. São as relações sociais e institucionais nos seus critérios e engrenagens de operação a gerarem, por força da verdade que se crê veicularem, as manifestações de poder que produzem os sujeitos e seus corpos.

Sobre essa colocação do poder não como forças intrínsecas ao corpo que atuam internamente, mas como poder produtivo, Dreyfus e Rabinow dizem que:

Uma diferença importante entre Nietzsche e Foucault é que sempre que Nietzsche parece fundar a moralidade e as práticas sociais em táticas de atores individuais, Foucault afasta totalmente o caráter psicológico da abordagem e considera toda motivação psicológica não como a fonte, mas como o resultado de estratégias sem estrategistas (DREYFUS; RABINOW, 1995, 121).

Que homem ou isso que os autores chamam de atores individuais não impliquem, no pensamento de Nietzsche, qualquer noção de sujeito fixo e naturalmente existente, merece outro debate. A mesma percepção de Foucault do sujeito como um artifício ou ficção constituído e não constituinte já estava em Nietzsche. Mas Foucault carrega sua rejeição também na desconsideração de qualquer psicologia que não seja efeito e se desprende com isso da fisiopsicologia nietzschiana⁷. Nesse sentido, não apenas as motivações dos agentes,

xista quanto da para-marxista. Quanto à primeira, eu não sou dos que tentam delimitar os efeitos do poder ao nível da ideologia. Eu me pergunto se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar" (FOUCAULT, 1979, 148). Se nesta resposta aparece a negação de uma subjetividade que não seja resultante das operações sobre o corpo que objetivam e subjetivam o homem, também aparece além desta rejeição a do corpo como matéria que possa ter uma forma sem o esquema (tecnologias políticas do corpo) que o produz e in-forma de uma certa maneira.

⁷ Axel Honneth nota este desprendimento de Foucault em relação a fisiopsicologia, muito embora não se dirija a esta noção em Nietzsche. Para Honneth o trabalho de Foucault no que concerne a disciplina orientou-se pela história física da construção dos movimentos e gestos dos corpos e deixou de lado a história psicológica e afetiva do controle disciplinar (HONNETH, 1993).

mas também seus corpos, como atuam, suas posturas, seus gestos e o que deles é inteligível decorre de produção⁸.

Com isso um outro aspecto bastante relevante do pensamento sobre o corpo de Foucault aparece. Trata-se de sua percepção construtivista de corpo. As facetas do corpo são tornadas possíveis pelas proposições que acerca dele o saber explicita, assim como o modo de ser do corpo, seu funcionamento no tempo e espaço resulta de uma educação efetuada por técnicas de poder.

A tese construtivista confirma que em Foucault não aparece qualquer dimensão de um corpo natural e sim, o corpo como resultado e ponto de encontro de regimes de discursos, poderes produtivos e relações jurídicas. Sua arqueologia e em especial sua genealogia delineiam essa concepção 'construtivista' de corpo⁹, como ressalta Francisco Ortega:

The body is described as infinitely pliable in the hands of power. The object of discipline is the creation of 'docile bodies', which are offered as 'natural bodies' to analysis and manipulation. The individual and his soul are produced by disciplinary operations on the body, which is itself socially constructed (ORTEGA, 2014, posição 371 de 5976)¹⁰.

A posição construtivista de Foucault demarca não apenas sua recusa numa abordagem psicológica, como medida de afastar-se do sujeito da consciência, como também coloca o corpo em relação com as tecnologias de sua

⁸ Mas ao destituir do corpo condições próprias de potência e afirmar que toda atuação de poder encontrar resistência, Foucault reabre a questão sobre a condição ativa e remete para o plano da ética, das técnicas de si, a discussão sobre resistência e subjetividade.

⁹ Em relação à leitura 'construtivista' de corpo em Michel Foucault, Judith Butler no texto *Foucault and the paradox of bodily inscriptions*, começa apontando que: "the position that the body is constructed is one that is surely, if not immediately, associated with Michel Foucault". Tradução livre: "a posição de que o corpo é construído é uma que é certamente, se não imediatamente, associada a Michel Foucault" (BUTLER, 1989, 601). Neste texto esta constatação inicial serve para questionar se Foucault, mesmo em sua leitura de um corpo construído, não estaria supondo um corpo pré-existente que se oferece à construção. Isso porque, Segundo Butler, a referência a um poder que 'investe' os corpos suporia um corpo previamente existente a este investimento. Já Francisco Ortega combate com esta leitura uma vez que encontra nas formulações genealógicas da década de 1970 de Foucault uma compreensão construtivista de corpo em sua rejeição de qualquer posição fundacionista. Para Ortega as análises construtivistas sobre o corpo de Foucault situam-se como umas das precursoras de outras leituras mais ou menos radicais na afirmação do corpo como construído: "Foucault formulates his constructionist approach to the body in the 1970s, in connection with what is known as the genealogy of power, and it is through this notion that it has inspired more or less radical forms of constructionism". Tradução livre: "Foucault formula sua abordagem construtivista de corpo nos anos 70, em conexão com o que se conhece como genealogia do poder e é através dessa noção que formas mais ou menos radicais de construtivismo foram inspiradas" (ORTEGA, 2014, posição 361 de 5976).

¹⁰ Tradução livre: "O corpo é descrito como infinitamente maleável nas mãos do poder. O objeto de disciplina é a criação de "corpos dóceis", que são oferecidos como "corpos naturais" para a análise e manipulação. O indivíduo e sua alma são produzidos por operações disciplinares sobre o corpo, que é a própria construção social" (ORTEGA, 2014, posição 371 de 5976).

produção. Colocar em questão o homem não implica para o autor uma empreitada de busca de qualquer fundamento originário, mas trata sim de compreender sua condição de criado e, portanto, de investigar as mecânicas dos processos produtivos. A genealogia do sujeito da década de 1970 anda lado a lado com a análise das técnicas de poder sobre o corpo e o próprio Foucault identifica na *História da sexualidade I* duas estradas das tecnologias políticas sobre o corpo: aquela centrada no *corpo máquina* desenvolvida a partir do século XVII e outra, por volta da metade do século XVIII, centrada no *corpo-espécie* (FOUCAULT, 1988).

Se a genealogia se volta para as relações entre subjetividade e verdade e para tal empreitada percebe o corpo como objeto fundamental dessa relação, isso quer dizer que o investimento sobre o corpo, as técnicas de sua produção remetem à própria elaboração e aparição do sujeito. Mas isso não significa que a noção de corpo em Foucault seja pacífica.

E essa ambiguidade da noção de corpo não toca apenas a passagem do corpo visto em 'detalhe' para o corpo-espécie ligado à população. Antes desta ambiguidade, que só pode ser resolvida pela análise da biopolítica, temos uma outra que precisa ser considerada. Isso quer dizer que o corpo-máquina, o corpo individual das disciplinas precisa ser compreendido, antes que possamos pensar se o corpo no plano da biopolítica das populações permanece na mesma leitura interpretativa ou não.

Ao perceber que Foucault, diferente de Nietzsche, não trata da economia pulsional imanente ao corpo, o poder seria aquilo de externo que sobre ele incide. Depois, ao tratar das tecnologias do corpo como as configurações que o investem, tais tecnologias são colocadas como produtoras do corpo.

Ainda que ambas proposições pareçam coincidir quanto a uma rejeição de qualquer ontologia do corpo, no primeiro caso, por negar um relevo próprio ao corpo das potências e dos instintos, e no segundo caso, por estabelecer o privilégio do incorpóreo e das tecnologias produtivas; estas proposições assumem diferentes posições construtivistas sobre o corpo.

Supor a externalidade do poder em relação ao corpo e tratar de um poder que investe o corpo, remete também a um corpo previamente existente sobre o qual tal poder possa se aplicar. Como aponta Judith Butler: "At times it appears that for Foucault the body has a materiality that is ontologically distinct from the power relations that take that body as a site of investments" (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134)¹¹.

¹¹ Tradução livre: "Às vezes parece que para Foucault o corpo tem uma materialidade que é ontologicamente distinta das relações de poder que tomam o corpo como um local mínimo de investimentos" (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134).

Se o poder tomado como externo ao corpo o investe e com isso é possível interpretar que Foucault teria concedido ao corpo uma qualquer dimensão material — ainda que destituída de funcionamento próprio e natural —, a construção seria sobre esta materialidade e, portanto, estaria limitada a operar em termos históricos e culturais. Quer dizer que a operação de construção é destacada da materialidade do corpo e, assim, a construção ocorreria histórica e culturalmente sobre a materialidade existente. O corpo, neste caso, ele mesmo, estaria excluído da construção, seria o ponto de referência a partir do qual a construção opera¹². Em termos resumidos, essa forma específica de construtivismo suporia uma realidade material irreduzível do corpo entendendo que a construção ocorreria sobre esta materialidade e a partir desta materialidade.

Outra é a situação da construção considerada em termos mais radicais e que não supõe uma materialidade irreduzível do corpo. Neste caso o corpo é situado como efeito do poder, o alvo de Foucault não seria o corpo, mas isso que é incorpóreo, quer dizer, o conjunto de técnicas que assujeitam o corpo (CUTRO, 2004). O corpo, assim, é desmaterializado, ele é considerado não como uma materialidade prévia sobre a qual os significados devem referir e as práticas investir, mas, de modo diverso, o próprio corpo somente se realiza na sua conjunção com os signos que o sinalizam e o colocam em visibilidade. Neste caso, podemos lembrar que no texto *Nietzsche, a genealogia e a história* Foucault nos diz que “rien en l’homme — pas même son corps — n’est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1015)¹³.

Sobre essas duas diferentes leituras construtivistas, Francisco Ortega as distingue apontando uma como construtivismo epistemológico e a outra como a versão forte de construtivismo (ORTEGA, 2014). No construtivismo epistemológico, que Ortega entende como uma posição agnóstica, o corpo é colocado como objeto epistêmico e nessa condição é tratado pelos contextos particulares nos quais se insere e por meio dos quais seus significados são constituídos. Tais contextos remetem às análises históricas, sociológicas, antropológicas e culturais como ambientação construtiva da ideia que se faz sobre o corpo. Não existe nenhum acesso natural ao corpo, mas apenas sua visibilidade pela via destas análises.

¹² Sobre essa leitura do corpo como uma existência irreduzível sobre a qual trabalham os processos construtivos, Judith Butler, no livro *Bodies that Matter*, questiona se exatamente esta interpretação não estaria amarrando a ideia de construção a um mínimo sobre o qual ela atue, como se a noção mesma de construção fosse incompatível com a rejeição de uma materialidade primeira e dada. Seu questionamento se expande para investigar o quanto as teorias construtivistas supõem uma ‘cenografia’ e uma ‘topologia’ para a construção (BUTLER, 2011).

¹³ Tradução livre: “Nada no homem – nem mesmo seu corpo – é fixo suficiente para servir de base ao conhecimento de si e dos outros” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1015).

O problema dessa forma de construtivismo estaria em não demarcar adequadamente a diferença entre as dimensões epistemológica e ontológica do objeto epistêmico. Para tratar disso Ortega retoma Ian Hacking que alega existir nas considerações sobre a construção de algo, uma confusão entre a coisa e a ideia da coisa (HACKING, 2001)¹⁴.

Thus, an important distinction to be made in discussions about the body as constructed is that between epistemological postulates and ontological [...] in other words, between our access to a certain reality and the mode of existence of that reality itself. According to epistemological constructionism, there is no 'natural' access to the body, no knowledge of the body independently of historically relative discursive and social practices. This is an agnostic position, which refuses to make universal claims about human corporeality (ORTEGA, 2014, posição 400 de 5976)¹⁵.

A outra forma de construtivismo — a versão forte — defende a tese de que não há uma materialidade dada ou irreduzível do corpo pré-existente às operações de construção. Tal linha construtivista estabelece uma ontologia negativa (ORTEGA, 2014) e tem a vantagem de enfrentar a confusão entre coisa e ideia, já que não atende a este dualismo entre fatos e proposições. Para esta

¹⁴ Nas palavras de Hacking: "The distinction between objects and idea is vague but should by now be easy enough, even if there are many subdistinctions of some subtlety. Yet this basic distinction conceals a very difficult issue. The trouble is that ideas often interact with states, conditions, behavior, actions, and individuals. Recall Philippe Aries well-known *Centuries of Childhood*. In the wake of that book, childhood has been called a social construct. Some people mean that the idea of childhood (and all that implies) has been constructed. Others mean that a certain state of person, or even a period in the life of human being, an actual span of time, has been constructed. Some thinkers may even mean that children, as they exist today, are constructed. States, conditions, stages of development, and children themselves are worldly objects, not ideas". Tradução livre: "A distinção entre objetos e ideia é vaga, mas já deveria estar fácil o suficiente, mesmo se houver muitas subdistinções de alguma sutileza. No entanto, esta distinção básica esconde uma questão muito difícil. O problema é que as ideias muitas vezes interagem com os estados, as condições, os comportamentos, as ações e os indivíduos. Lembre-se do bem conhecido *Séculos de Infância de Philippe Áries*. Na esteira desse livro, a infância tem sido chamada de uma construção social. Algumas pessoas querem dizer que a ideia de infância (e tudo o que implica) foi construída. Para outros significa que um determinado estado de uma pessoa ou mesmo de um período na vida de um ser humano, um período de tempo real, foi construído. Alguns pensadores podem mesmo significar que as crianças, como eles existem hoje, são construídas. Estados, condições, estágios de desenvolvimento, e as próprias crianças são objetos mundanos, e não ideias (HACKING, 2001, 102).

¹⁵ Tradução livre: "Assim, uma distinção importante a ser feita em discussões sobre o corpo como construído é entre postulados epistemológicos e ontológicos [...] em outras palavras, entre o nosso acesso a uma determinada realidade e o modo de existência da própria realidade. De acordo com o construtivismo epistemológico, não há acesso "natural" para o corpo, não há nenhum conhecimento do corpo de forma independente das práticas discursivas e sociais historicamente a ele relativos. Esta é uma posição agnóstica, que se recusa a fazer afirmações universais sobre corporeidade humana" (ORTEGA, 2014, posição 400 de 5976).

corrente¹⁶, não há materialidade desvinculada dos processos construtivos, que são a exata condição pela qual a materialidade se faz perceber.

In contrast, the strong version of constructionism does conflate epistemological and ontological matters. It postulates a negative ontology, according to which the body and materiality do not exist as such, but are social constructions and discursive effects (ORTEGA, 2014, posição 406 de 5976)¹⁷.

Mas tais diferentes maneiras contemporâneas de postular a construção servem para referir as correntes pós-foucaultianas, e, além disso, a obra de Foucault não constitui um todo capaz de se encaixar perfeitamente a nenhuma destas vertentes. Como vimos, o modo como o corpo aparece nas análises de Foucault anteriores à apresentação da biopolítica em 1976, ora se ajusta melhor como *locus* sobre o qual o poder atua, ora é desmaterializado por trás das tecnologias que o produzem. Também Butler e Ortega sinalizam essa variação na leitura de Foucault sobre o corpo.

Se Butler, como foi dito, entende que a continuada referência de Foucault a um poder que investe o corpo subentende um corpo prévio a ser investido, esta mesma autora também percebe que especificamente *no Vigiar e punir* figura um outro entendimento:

In *Discipline and Punish*, we have a different configuration of the relation between materiality and investment. There the soul is taken as an instrument of power through which the body is cultivated and formed. In a sense, it acts as a power-laden schema that produces and actualizes the body itself (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134)¹⁸.

Já Ortega é direto ao dizer que se fossemos pensar o construtivismo de Foucault segundo as versões apresentadas, ele:

Might have been agnostic, although sometimes oscillating towards negative ontology, as when he asserted that discipline produces the natural body. Several times, he asserted that his position was more materialist than Marxism, since it examined the effects of power not through ideology, but directly in bodies. The individual was for him the 'product of a relation of power exercised over bodies' [...] In spite of such apparent emphasis on ma-

¹⁶ A autora que mais se encaixa nesta corrente é Judith Butler.

¹⁷ Tradução livre: "Em contraste, a versão forte do construcionismo enfrenta as questões epistemológicas e ontológicas. Ele postula uma ontologia negativa, segundo a qual o corpo e materialidade não existem como tais, mas são construções sociais e efeitos discursivos" (ORTEGA, 2014, posição 406 de 5976).

¹⁸ Tradução livre: "Em *Vigiar e punir*, temos uma configuração diferente da relação entre materialidade e investimento. Lá a alma é tomada como um instrumento de poder através do qual o corpo é cultivado e formado. Em certo sentido, ele age como um esquema de poder-carregador que produz e atualiza o próprio corpo" (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134).

teriality and on the reality of power's effects, Foucault's commitment to the body coexisted, paradoxically, with a position in which it disappears as material or biological entity, and remains knowable only through the filter of power relations as embodied in medical, juridical or pedagogical discourses. The biological body is a manifestation of the social, and plays no role as an active and intentional agent (ORTEGA, 2014, posição 433 de 5976)¹⁹.

Há, portanto, essa dificuldade pontual de expor qual seria a noção precisa de corpo em Foucault, sem que se perceba que, se efetivamente existe uma determinada compreensão de corpo ainda que não explicitada mas presente em suas análises, a leitura de corpo não seria continuada ou homogênea. O modo como suas obras tratam a noção de poder em seu trabalho de assujeitamento sobre o corpo pode ora levar à interpretação de um corpo material sobre o qual o poder opera, ora a um corpo desmaterializado.

Não queremos resolver essa abertura de diferentes posições construtivistas, mas buscar alguns elementos no próprio Foucault que facilitem ao menos compreender se uma dessas vias teria aparecido com maior peso ou frequência.

Numa conferência de 1966, publicada posteriormente, chamada *O corpo utópico: as heterotopias*²⁰, Foucault primeiro mostra o corpo como o contrário da utopia, como uma não utopia e que todas as utopias teriam a intenção de apagá-lo, sendo a utopia da alma, do não corpo, um traço fundamental da tradição ocidental. Depois diz que se enganou e que o corpo não é contrário às utopias ou um aqui carnal irremediável, mas é ele mesmo, o corpo, sempre um outro lugar, ele está sempre em outra parte:

Então, o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas. Afinal, o corpo do dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo um espaço que lhe é ao mesmo tempo interior e exterior? E os drogados também, e os possuídos; os possuídos, cujo corpo torna-se inferno; os estigmatizados, cujo corpo torna-se sofrimento, resgate e salvação [...] As crianças, afinal, levam muito tempo para saber que têm um

¹⁹ Tradução livre: "Poderia ter sido agnóstico, embora, por vezes, oscilando para ontologia negativa, como quando ele afirmou que a disciplina produz o corpo natural. Várias vezes, ele afirmou que sua posição era mais materialista do que o marxismo, uma vez que examinou os efeitos do poder não por via da ideologia, mas diretamente nos corpos. O indivíduo era para ele o 'produto de uma relação de poder exercido sobre os corpos' [...] Apesar dessa aparente ênfase na materialidade e sobre a realidade dos efeitos do poder, o compromisso de Foucault com o corpo coexistiu, paradoxalmente, com uma posição na qual ele desaparece como matéria ou entidade biológica e continua a ser cognoscível apenas através do filtro das relações de poder tal como consagrado nos discursos médicos, jurídicos ou pedagógicos. O corpo biológico é uma manifestação do social, e não desempenha nenhum papel como agente ativo e intencional" (ORTEGA, 2014, posição 433 de 5976).

²⁰ Essas conferências foram recentemente publicadas em português, sob o nome: **O corpo utópico, As heterotopias**, com a tradução de Salma Tannus Muchail (FOUCAULT, 2013).

corpo. Durante meses, durante mais de um ano, elas têm apenas um corpo disperso, membros, cavidades, orifícios, e tudo isto só se organiza, tudo isto literalmente toma corpo somente na imagem do espelho. De um modo mais estranho ainda, os gregos de Homero não tinham uma palavra para designar a unidade do corpo. Por paradoxal que seja, diante de Tróia, abaixo dos muros defendidos por Heitor e seus companheiros, não havia corpos, mas braços erguidos, peitos intrépidos, pernas ágeis, capacetes cintilantes em cima de cabeças: não havia corpo (FOUCAULT, 2013, 14/15).

Aparece nessa conferência um questionamento da própria materialidade do corpo ou de uma materialidade que não seja ela mesma apenas possível pelas utopias e fantasias que o colocam a exercer os papéis e existir como tais expedientes o ilustram. Qual o sentido do termo utopia e implicitamente de heterotopia não é esclarecido por Foucault. Podemos supor que o topos do corpo é posto a falar, é preenchido e composto por isso que lhe é estranho, mas que, em sua conjunção com o corpo, tanto as diferentes apreensões e dicções a seu respeito quanto sua própria manifestação formam as lentes da inteligibilidade de sua materialidade.

Materialidade, não lugar e lugares outros. Esses três conceitos são colocados em relação, uma relação aparentemente difícil e absurda. Como a materialidade do corpo pode ser o não lugar? E por isso ele é o avesso da utopia, ele é presença e conota a inescapabilidade (corpo cárcere?). Mas essa presença que é o corpo também é 'penetrável' e 'opaca', quer dizer, ela acolhe, o corpo é poroso e, portanto, não é materialidade irreduzível, mas um topos que acata forma-função. As utopias, assim, surgem e se aplicam ao corpo. O não lugar ganha condição pelo corpo e sobre o corpo. Nisso o corpo pode seguir uma rede infinita de mutação, não se trata mais de questionar o que é fantasia e o que não corresponde a essa 'materialidade', ou seja, a própria utopia fica para trás. O que precisa ser questionado são as inúmeras formas-funções capazes de portar o corpo a outro lugar, de sempre poder configurar um outro corpo. As heterotopias servem para ilustrar a instabilidade e a impossibilidade de um 'próprio' definitivo do corpo.

Voltamos ao trecho do prefácio de *As palavras e as coisas* que serviu de epígrafe a esta análise do corpo em Foucault. Nesse prefácio o exemplo da enciclopédia chinesa de Borges conduz a leitura de Foucault sobre o dispartado, o desordenado e o impossível do pensamento.

Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de

ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito (FOUCAULT, 1992, 7).

Embora *As palavras e as coisas* não tenha como objeto o corpo e se preocupe em compreender as condições de possibilidade das diferentes formações discursivas, a relação das utopias e heterotopias da conferência de 1966 com o prefácio desse livro publicado no mesmo ano leva a pensar se o topos do corpo, penetrável e poroso, não afirma justamente sua capacidade de ser ordenado e classificado como sempre outro ao sabor das configurações do saber e relações de poder. Questionamos se o desconforto das heterotopias mencionado por Foucault nesse prefácio não poderia ser aproveitado para problematizar a impossibilidade do corpo. Impossibilidade que não é ausência do corpo, mas de um corpo que mesmo em sua materialidade não possa ser visível ou inteligível sem uma ordem que o informe. Quer dizer, sem uma técnica que seja a um só tempo o que penetra o corpo para lhe dar uma forma específica e também permitir uma visibilidade informativa sobre ele. Assim, essa materialidade não requer nenhuma essencialidade prévia ou definida.

Se nestes textos da década de 1960 já é possível interpretar na preocupação arqueológica uma possível leitura do corpo aberto às diferentes ordenações que lhe são configuradas pelo saber, é mais claramente no *Vigiar e punir* que a reflexão sobre o corpo ganha terreno.

Não queremos repor todo o percurso da história das prisões e nem mesmo falar das técnicas disciplinares de docilização dos corpos ali investigadas. A intenção é tomar uma passagem que entendemos emblemática para pensar o corpo. Trata da passagem em que Foucault lembra do 'duplo corpo do rei' de Kantorowitz e coloca na contrapartida o corpo do condenado. Se o rei em seu 'mais poder' justifica o desdobramento de seu corpo, o condenado, no outro polo em seu 'menos poder', não justificaria outra espécie de desdobramento? Nas palavras de Foucault: "de um incorpóreo, de uma 'alma'" (FOUCAULT, 1987, 31).

Esse incorpóreo, essa alma, que se coloca como o 'mínimo corpo do condenado' é rejeitada como ilusão ou ideologia para ser tematizada como tecnologia de poder sobre o corpo e cuja sua realidade se produz 'permanentemente'. Essa alma não é originária, sua realidade decorre dos procedimentos punitivos que estabelecem o tipo de subjetividade do homem dócil e útil. Segundo Foucault:

Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto do saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo

poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 1987, 31/32).

Esta passagem é bastante rica. Para começar, Foucault reverte a clássica menção platônica do corpo como prisão da alma²¹ e o faz justamente para expor que alma, como corolário de tecnologia de poder, é um efeito de práticas que tem efetividade exatamente porque educa e conforma os corpos numa classificação representada por esta 'alma'. A alma aqui é pensada não como um em si, mas como as subjetividades constituídas e que pela sua força assujeita e conforma o próprio corpo em seus vetores.

Mas também o corpo ganha um esclarecimento. Quando Foucault nega o homem real, ou seja, um homem cuja composição seja de um em si alheio às tecnologias do corpo, ele também rejeita o homem como objeto do saber ou de intervenção técnica. Isso aponta para a leitura de que o corpo não é uma mera coisa ou simples objeto epistêmico sobre o qual se aplicam técnicas. O corpo do condenado não é um mínimo existencial, este corpo só faz sentido e é visível pela alma que o emoldura, por este incorporado que torna possível esta sua exata condição corpórea.

A própria Judith Butler, que entende existir em Foucault de modo mais consistente o construtivismo epistemológico, vê especificamente no *Vigiar e punir* sua proximidade com o construtivismo da ontologia negativa. E dentro dessa leitura ela procede a uma comparação entre Aristóteles e Foucault. O ponto de partida dessa comparação está no repor a noção de matéria em Aristóteles como potencialidade, como aquilo que precisa ser atualizado por uma forma e somente na junção com a forma a matéria deixa de ser uma condição aberta para ser um ente específico. Em suas palavras:

In both the Latin and the Greek, matter (*materia* and *hyle*) is neither a simple, brute positivity or referent nor a blank surface or slate awaiting an external signification, but is always in some sense temporalized" (BUTLER, 2011, posição 716 de 6134)²².

Essa retomada de Aristóteles ainda continua na lembrança que uma matéria só pode ser atualizada mediante um *schema*, ou seja, uma forma que a individualiza e a coloca em evidência. Isso quer dizer que a matéria não aparece nunca sem seu *schema*:

Schema means form, shape, figure, appearance, dress, gesture, figure of a syllogism, and grammatical form. If matter never appears

²¹ Seria interessante observar o quanto esta menção da alma como prisão do corpo se aproxima da leitura nietzscheana que pensa exatamente que a alma foi a forma ordenadora do corpo ao longo da história da cultura.

²² Tradução livre: "No latim e no grego, a matéria (*materia* e *hyle*) não é nem uma simples, bruta positividade ou referência, nem uma superfície em branco ou lousa aguardando uma significação externa, mas é sempre em algum sentido temporalizada" (BUTLER, 2011, posição 716 de 6134).

without its schema, that means that it only appears under a certain grammatical form and that the principle of its recognizability, its characteristic gesture or usual dress, is indissoluble from what constitutes its matter (BUTLER, posição 745 de 6134)²³.

Ainda que se possa questionar que aquilo que Aristóteles pensa como forma não estaria de acordo com o pensamento de Foucault, a relação aí estabelecida tem menos a intenção de aproximá-los do que de usar um instrumento interpretativo que sirva para esclarecer como Foucault não pensa o corpo como uma materialidade posta, definitiva, apta a ser moldada pelas técnicas de poder. A alma, como mecanismo das tecnologias de poder pode ser visualizada como um *schema* que cria, individualiza e atualiza o corpo.

É nesse sentido que se pode dizer que o corpo em Foucault é desmaterializado, não porque ele simplesmente não exista e suma por trás do saber-poder que o constitui, pressupondo aí uma construção fisiológica, mas porque o corpo, como trabalhado por Foucault, escapa da condição de objeto e da noção de materialidade da tradição filosófica moderna. O corpo não é coisa a ser apreendida em sua realidade, ele é desmontado de sua condição material para se apresentar numa condição figurada (CUTRO, 2004) que responde aos variados *schemas* que o produzem como uma ou outra figura.

Se as técnicas animam e dão forma ao corpo, decorre disso que o corpo 'investido' por tais técnicas é por elas 'in-formado'. Nem corpo e nem técnicas são absolutos autônomos, mas são relacionais e, portanto, apesar da linguagem apresentada por Foucault levar a supor um corpo prévio que é investido por poderes e saberes que lhe são externos, entre eles não há uma distinção ontológica. O corpo é o efeito material que coincide com suas formas imateriais (suas tecnologias produtivas).

No texto *Nietzsche, a genealogia e a História*, Foucault diz que o corpo é um "*volume en perpetual effritement*" (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1011)²⁴. É uma maneira de usar um termo que se refere à *res extensa* (volume) para invalidar o conceito de coisa ou objeto para o corpo. O corpo não é coisa disposta ao poder, mas uma instância que conjuntamente realiza o poder ao materializá-lo no aparecer de uma forma específica.

²³ Tradução livre: "*Schema* significa forma, figura, aparência, vestido, gesto, figura de um silogismo e forma gramatical. Se a matéria nunca aparece sem seu *Schema*, isto significa que só aparece sob uma certa forma gramatical que é o princípio de seu reconhecimento, seu gesto característico ou veste usual, é indissolúvel do que constitui a matéria (BUTLER, 2011, posição 745 de 6134).

²⁴ Tradução livre: "volume em perpétua pulverização" (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1011).

REFERÊNCIAS

- BERNI, Stefano. **Nietzsche e Foucault: corporeità e potere in una critica radicale della modernità**. Milano: Giuffrè, 2005.
- BUTLER, Judith. **Bodies that Matter: on the discursive limits of "sex"**. London and New York: Routledge, 2011.
- _____. **Foucault and the paradox of bodily inscriptions**. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 86, no. 11, nov. 1989.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Déchiffrer le corps: Penser avec Foucault**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2011.
- CUTRO, Antonella. **Michel Foucault tecnica e vita: bio-politica e filosofia del bios**. Napoli: Bibliopolis, 2004.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **A história da sexualidade 1: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução Ligia M. Ponde Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. **Os anormais: curso no College de France (1974-1975)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **O corpo utópico, As heterotopias**. Tradução Salma Tannus, Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- _____. **Dits et Écrits I, 1954 — 1975**. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. **Dits et Écrits II, 1976 — 1988**. Paris: Gallimard, 1994.
- HACKING, Ian. **The Social Construction of What?** Harvard: Harvard University Press, 2001.

HONNETH, Axel. **The critique of power**: reflective stages in a critical social theory. Cambridge, Mass and London: MIT Press, 1993.

MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. **Governing the present**: administering economic, social and personal life. Cambridge: Polity Press, 2008.

ORTEGA, Francisco. **Corporeality, medical technologies and contemporary culture**. Oxon: Birkbeck Law Press, 2014.

_____. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Neurociências, neurocultura e autoajuda cerebral. In: **Interface — Comunicação, Saúde, Educação**, v.13, n.31, p. 247-260, out./dez. 2009.

ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. **Corpo em evidência**: a ciência e a redefinição do humano. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

* Recebido em 10 fev. 2015.