

**GILLES DELEUZE**

**MICHEL FOUCAULT: O PODER**

**AULA 6**

## Aula 6: 4 de março de 1986

Chegamos então ao fim da análise do eixo do poder, o segundo eixo. Esta conclusão diz respeito ao tema da morte do homem em *As palavras e as coisas*. Evidentemente, esse é um assunto muito delicado, porque tratar da morte do homem significa que há sempre o risco de ser chamado de fascista. De fato, isso ocorreu, mas Foucault não foi o primeiro: a morte do homem foi anunciada por Nietzsche, em relação com o conceito de super-homem, e a acusação de um genuíno fascismo de Nietzsche era frequente. Desde a publicação de *As palavras e as coisas*, há a mesma acusação de fascismo. Na mesma época do lançamento de *As palavras e as coisas*, um psicanalista publicou um grande livro em que analisou, em mais de cem páginas, o que considerou uma semelhança alucinante entre essa obra e *Mein kampf*. Em seguida, houve numerosas críticas justamente em nome dos direitos do homem: “o que acontece com os direitos do homem quando ele morre?”. Recentemente, logo após a morte de Foucault, essas críticas foram retomadas com grande virulência com uma questão hipócrita: como Foucault podia pretender participar em lutas políticas se já havia anunciado a morte do homem?

A questão é complicada porque, desde o início, perguntamo-nos (e se aplicaria também a Nietzsche): o que morre exatamente? Ou, para usar um termo menos trágico, se algo desaparece, o que é? Quem desaparece? Se penso na morte do homem e no super-homem em Nietzsche, há duas grandes interpretações: a interpretação BD e a U. A primeira seria a interpretação “história em quadrinhos” [*bande dessinée*], o super-homem como Superman. Supõe-se que quem desaparece seja o homem existente em benefício de novo existente. Muitas vezes, Nietzsche foi interpretado como produção de um novo existente. A segunda seria a universitária: o que desaparece não é o homem existente, mas o conceito de homem. Nesse caso, seria um desaparecimento mais suave. E isso gera novas críticas: com que direito falar da morte do homem, quando o que desaparece é apenas o conceito de homem? Creio que nenhuma dessas interpretações está certa, nem para Nietzsche nem para Foucault. Não é homem existente que desaparece nem o conceito de homem. Então, o que é? O que torna possível falar em termos tão dramáticos da morte do homem?

É aqui que retornamos ao nosso problema, quase como um resumo, como uma verificação das relações poder-saber. Quero dizer, vimos anteriormente que as relações de forças eram o lugar de mutações perpétuas, que poderíamos chamar “diagramáticas”. As forças estão em mutação. Não sabemos ainda o que significa mutação, mas nos lembramos de que ela

é uma aventura das forças. As formas estão em constante mudança e, de acordo com nossa análise precedente do poder/saber, podemos dizer imediatamente: as mutações de forças determinam as mudanças de formas. Eis que a morte do homem – avançamos um pouquinho – refere-se a uma forma. Por isso posso dizer que não se trata do conceito de homem nem do homem existente. Trata-se da forma “homem”; a forma homem desaparece em benefício de outra coisa.

Mas o que é a forma homem, visto que não se deixa reduzir ao homem existente nem ao conceito de homem? Ainda não sei o que é a forma homem; posso dizer que toda forma é composta, não há forma simples. E, se todas as formas são compostas, o que são os elementos da forma? Como vimos, toda forma é um composto de forças. É uma concepção curiosa da composição, pois vemos que esta implica que os elementos componentes não são da mesma natureza nem do mesmo nível que o composto. Para encontrar os elementos de uma forma composta, é necessário pular fora do nível da composição. Para encontrar os elementos componentes de uma forma, é preciso atingir elementos informais, que são as forças. Toda forma é composta de forças.

Há um autor, na história da filosofia, que explicou muito bem que – não digo que esta ideia se impõe: quero assinalar que ela é original – as componentes nunca estão no mesmo nível do composto, não estão no mesmo plano. Leibniz, no início de *A monadologia*, explica muito bem que, se permanecermos no plano e no nível de uma forma composta, nunca encontraremos senão o composto até o infinito. Para encontrar os elementos componentes, é preciso realmente se instalar num outro nível. Nesse sentido, pode-se dizer que toda forma é um composto de forças. Vejam, por exemplo, em biologia – não sei é verdade, mas posso dizer assim para tornar a ideia mais simples –, uma forma orgânica é um composto de forças. Logo, a forma homem seria um composto de forças. Avancemos por este caminho. Eu diria que há forças componentes no homem, ou seja, forças que se exercem no homem. Mais à frente veremos o que pode ser; no momento, trabalhamos no abstrato para tentar compreender uma possibilidade: há forças componentes no homem.

Observem que digo “no homem” e não “do homem”. Se eu dissesse: “há forças componentes do homem”, já estaria pré-julgando o composto. A afirmação “forças componentes do homem” implicaria que o que é composto é o homem. Não sei. Não posso dizer nada ainda. Posso dizer: “há forças componentes no homem”, isto é, há forças que se exercem no homem. “Forças componentes no homem”, eis a primeira proposição para tentar desvendar um problema tão complicado. Segunda preposição: essas forças componentes no

homem entram necessariamente em relação com forças do fora [*du dehors*]. Vejam, tenho muita necessidade da noção de fora, tal como a analisamos da última vez. Essas forças componentes no homem [*dans l'homme*], essas forças interiores ao homem, entram necessariamente em relação com forças do fora. De qualquer modo, minhas duas primeiras proposições consistem no fato de que há forças componentes no homem; de qualquer modo, essas forças entram em relação com forças do fora.

Eu gostaria que vocês já compreendessem nesse ponto uma pequena coisa, a partir da terceira proposição, terceira hipótese. A terceira hipótese que levanto é uma pergunta: em que caso o homem deriva como composto? Quer dizer, primeira proposição: [ele escreve no quadro] forças componentes no homem. Evidentemente, é muito abstrato, o que são forças componentes? Não sabemos nada ainda sobre isso. Segunda proposição: essas forças componentes no homem entram necessariamente em relação com outras forças, forças do fora em relação ao homem. Terceira proposição: da combinação das forças componentes com forças do fora nasce um composto? Qual? É necessariamente o homem? Não, não necessariamente. As forças componentes no homem podem entrar em relação com forças do fora, de tal modo que o composto não será o homem, mas outra coisa. Mas o quê? Pode ser o homem, tudo depende das forças do fora. De qualquer maneira, vocês terão forças componentes no homem que entram em relação com forças do fora. Assim, o composto pode ser o homem, mas pode ser algo totalmente diferente. São hipóteses. Não poderia ser Deus? Mas então Deus é um composto? Tal como Deus existe, seguramente não, mas a forma “deus”. A forma é um composto, não um Deus existente. Haveria uma forma Deus que seria um composto, e um composto de quê? Obviamente de forças componentes no homem e de forças do fora. Não está claro, hein? Não está claro.

Mas, enfim, o composto poderia ser Deus e não o homem. Segundo caso: forças componentes entram em relação com outras forças do fora, aí o composto seria o homem. Mais um esforço. Terceiro caso: forças componentes no homem com ainda outras forças do fora e o composto não seria mais o homem, seria algo que podemos chamar de – uma nova forma novamente – super-homem. Vocês me dirão: tudo isso é ininteligível. Sim, por enquanto. Em outras palavras, o que muda é a forma, a forma composta. Não se trata de dizer “o homem não existe mais”. A morte do homem anuncia que o homem deixou de ser a forma composta pelas forças em presença. Em outros termos, o que muda é a forma, e a forma muda quando há mutação das forças. Quando ocorre mutação das forças? É prodigioso o que estamos fazendo.

Há mutação das forças quando, precisamente, as forças componentes no homem entram em relação com novas forças do fora. Essa será uma mutação.

Dito de outro modo, a forma que muda, poderíamos defini-la como uma função. É por isso que não é um conceito nem um existente. A forma que muda é a função. A forma composta é a função. E os elementos componentes, ou seja, as forças, são as variáveis. A função muda quando as variáveis sofrem mutações. A mutação das variáveis são novas forças do fora. É a chegada de novas forças do fora, estas que entram em relação com as forças componentes no homem de tal modo que o próprio composto muda. Assim, nós temos... Quero dizer, não temos dele o aspecto porque o mantivemos abstratamente. Pensem. O ideal seria que fôssemos pura inteligência e tudo bastaria, estaria acabado. Seria bom. Tudo isso porque temos um corpo que é [?]. Mas falo como um clássico. Veremos por que falo como um clássico.

Bem, consideraremos três casos, no fim das contas nossa história é curta. Vamos imaginar três casos. Defino o primeiro como a era em que forças componentes no homem entram em relação com forças do fora, de tal modo que o que elas compõem não é ainda o homem, mas Deus. Chamaremos essa era de idade clássica. Em seguida, consideraremos um segundo caso em que forças componentes no homem entram em relação com novas forças do fora, de tal forma que o composto desses dois tipos de forças não mais compõe Deus, mas o homem; será o advento da forma “homem”. Em outras palavras, na idade clássica, há um conceito de homem; percebam que estamos, mesmo assim, libertando-nos de todos tipos de contrassenso, tanto em Foucault quanto em Nietzsche. Apesar de o que estou dizendo aqui esteja centrado em Foucault e não em Nietzsche, as mesmas conclusões valeriam para este último. Para o pensamento clássico, obviamente, há um conceito de homem enquanto animal racional, como preferirem. Além disso, os homens existem. Não faz sentido dizer que na época clássica os homens não existiam. Bem, eles existem, é óbvio. Aqui, o importante é que não há forma homem que determina uma função. Há uma forma Deus que determina uma função e, fundamentalmente, a função saber.

O século XIX será a segunda era em que forças componentes entram em relação com forças do fora, de tal forma que o composto das forças é o homem, e não mais Deus. Assim, o século XIX estará sob a forma: “Deus está morto”; o que significa menos que Deus não existe e mais que o conceito de Deus não existe. É muito minucioso. Em seguida, uma terceira era que podemos pensar: as forças componentes no homem entram em relação com forças do fora, do tipo três. Repito porque essa nova formulação traz muita clareza. Idade clássica: forças componentes no homem entram em relação com forças do fora do tipo um. O composto é Deus

como forma, a forma Deus. Em segundo lugar, o século XIX, forças componentes no homem entram em relação com forças do fora tipo dois e, apenas nesse caso específico, o composto é o homem, a forma homem. E três: nossa modernidade? Não sei, colocamos na condicional porque é mais prudente, não temos certeza de nada. Forças componentes no homem entram em relação com forças do fora do tipo três. E o composto, vamos chamá-lo de super-homem, embora esse termo seja nietzschiano e não tenha lugar em Foucault. Compreendamos ao menos negativamente uma forma que não seria mais a forma Deus nem a forma homem.

Em um texto muito interessante, que se encontra na discussão que se seguiu a sua conferência *O que é um autor?*, Foucault diz: a morte do homem, não há motivo para chorar. Nesse momento ele foi novamente mal compreendido: ele não só quer matar o homem, mas não quer chorar pelo homem. Foucault afirma: sim, é uma mudança de forma – não faz ninguém morrer, hein? Evidentemente, não. O século XVII prescindiu da forma homem, segundo a interpretação de Foucault, e isso não impediu os homens de existirem.<sup>1</sup> Assim, o que há de interessante aqui? Vocês verão que isso muda muita coisa. Não impediu os homens de existirem, mas eles existiram de outro modo. A forma não diz respeito à existência, mas ao modo de existência; não concerne à existência nem às forças; a forma concerne particularmente aos modos de existir. Então, é errado dizer que não existimos no modo clássico, que não existimos no modo romântico, que existimos de uma outra maneira hoje?

Bem, avançamos um pouco. Eu dizia: o que desaparece ou não desaparece é a forma. Da forma passamos à função e da função passamos à ideia de uma maneira de existir ou modo de existência. Não sei se o que digo é muito interessante, mas é óbvio que qualquer outra coisa é idiota, logo não temos escolha; pensar que o homem engendra um super-homem é uma ideia, de fato, digna das histórias em quadrinhos, é um domínio, mas não é o da filosofia; dizer que o conceito de homem muda também não é suficiente. A interpretação pela história em quadrinho é excessiva; a interpretação pelo conceito é insuficiente; portanto, estamos na verdade porque estamos no justo meio [risos]. Então, eu desejaria que vocês já tivessem uma espécie de pressentimento abstrato do que significa a morte do homem. As forças em relação umas com as outras não constituem mais o homem ou ainda não o compõem; e, em um momento, elas compuseram o homem.

---

<sup>1</sup> Para Deleuze, o século XVII pertence à idade clássica, o que é compatível, esquematicamente, com Foucault, para quem a “idade clássica” corresponde aproximadamente aos séculos XVII e XVIII, ao período entre Descartes e Kant, e a “idade moderna” corresponde ao século XIX. Kant marca a passagem entre as duas e o século XIX. Este “duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*”, marca da modernidade, irá aparecer como problema, no século XIX, para as ciências humanas: psicologia, sociologia, análise das linguagens e a própria filosofia.

Em outros termos, há forças componentes *no* homem, e elas só se tornam forças componentes *do* homem se entrarem em relação com forças do fora, capazes de produzir o composto homem. Vou repetir isso dez vezes, de várias formas, para que vocês se familiarizem com essa ideia, para que se ela se torne muito simples como um método. Vejam, é nosso método obrigatório. Ele será para nós somente um método porque, por razões altamente pedagógicas, não vou lhes oferecer um resumo de *As palavras e as coisas*, cabe a vocês ler essa obra. Gostaria que meu papel fosse apenas este: disponibilizar pressupostos que, talvez, possam enriquecer sua leitura; não lhes direi o que Foucault diz, vocês precisam ir até ele. Interessa-me tudo o que há como pressupostos que Foucault não se propôs a dizer, porque os pressupostos são por natureza implícitos. Eu assinalarei cada vez que retornar ao texto do Foucault. Mas voltarei a ele muito pouco, porque não é o que me interessa. O texto literal vocês têm que ler.

Vejam, temos, então, três grandes partes nesse estudo da morte do homem. A primeira é a idade clássica: forças componentes no homem entram em relação com forças do fora de tipo um, de maneira que o que é composto não é o homem, mas Deus. É isso que é preciso tornar concreto. Pois bem, se considerarem o pensamento do século XVII – aqui falo por minha conta para justificar, parece-me, o ponto de partida de Foucault, o que nem ele mesmo sente a necessidade de dizer –, se vocês leram um pouco dos filósofos do século XVII, vocês devem estar convencidos. Por quê? Em quem vocês reconhecem um pensamento do século XVII? Se buscarmos a característica desse pensamento, podemos citar várias, mas, parece-me, em todo caso, que a primeira foi muito bem dada por Merleau-Ponty. Há uma espécie de livros que, às vezes, tendemos a menosprezar e são muito ricos.

[...] um livro muito bonito, muito notável, por isso vale a pena abrir o livro. E, quando se trata do pensamento clássico, Merleau-Ponty faz uma introdução, algumas páginas sobre o pensamento clássico, como caracterizá-lo segundo ele. Ele afirma uma coisa que sempre me impressionou e nunca me esqueci desse texto que é tão belo. Diz ele: os clássicos, eles se reconhecem nisto: uma maneira inocente de pensar o infinito.<sup>2</sup> Penso que é, ao mesmo tempo, convincente e, de certa maneira, a fórmula é muito bela, porque inocente não é seguro. Quero dizer, é certamente falso se o termo inocente significar “calmo e tranquilo”, pois é uma maneira singularmente angustiante de pensar o infinito. Mas o fato é que eles não pararam de pensar o infinito e isso é ser clássico. Derivo de Merleau-Ponty, o que é ser clássico? É pensar o infinito. Por que o pensamento sobre o infinito é angustiante? Eu gostaria de abordar [?], quais são os

---

<sup>2</sup> Cf. DELEUZE, G. *Michel Foucault: o saber. Op. cit.*, aula de 19 de novembro de 1985.

textos fundamentais, os marcos do século XVII? O texto sobre os dois infinitos em *Pensamentos*, de Pascal, a famosa carta XII de Espinosa a Louis Meyer, em que Espinosa distingue quatro ou cinco infinitos. Posso então corrigir: talvez seja inocente, mas por que é singularmente angustiante? O pensamento clássico descobre o universo infinito. É muito simples. O homem perdeu seu centro, ele não tem mais centro. Não há centro no infinito ou, como dizemos, o centro está em toda parte e a circunferência em lugar nenhum, ou vice-versa.

O homem clássico é fundamentalmente descentrado. Ele lamenta os belos dias. Quais eram os dias belos antes do homem clássico? Era quando se discutia para saber quem girava em torno de quem: a Terra girava em torno do Sol ou o Sol girava em torno da Terra. Por que eram belos dias? Porque, aqui, havia um centro, qualquer que fosse. Ter-se-ia preferido, talvez, que fosse o Sol que girava em torno da Terra e ela fosse o centro, mas, em todo caso, mesmo se a Terra gira em torno do Sol, é ainda um centro. É reconfortante, tranquilizador. Mas, compreendam, se o universo é infinito, é a ruína dos centros. Há apenas centros locais.

Por vezes, fizeram de Pascal um precursor da modernidade. Por que não? Mas invocasse a angústia pascaliana para torná-lo uma espécie de pré-existencialista. Não é verdade. A modernidade de Pascal está na perfeição com a qual ele encarna a idade clássica; por uma razão muito simples, qual seja, toda angústia pascaliana é uma angústia do infinito, enquanto a angústia existencialista é angústia da finitude. Há essa conversão radical que faz com que Pascal não seja especialmente precursor a esse respeito; ele é plenamente homem do século XVII. Ora, eu gostaria que vocês compreendessem que se há uma angústia no pensamento clássico, é porque, finalmente, esse pensamento pensa não apenas o infinito, mas pensa a multiplicidade de infinitos. Não apenas um único infinito seria suficiente para fazer o homem perder seus centros, mas, de fato, o homem não deixa de estar encurralado entre ordens de infinitos múltiplos. Tudo é infinito. Há ordens de infinito e creio que, verdadeiramente, um dos pensamentos-chave de todo o século XVII é essa ideia de ordens do infinito; não por acaso citei dois textos fundamentais, mas poderia ter citado mil. Eu tomei como texto emblemático *Os dois infinitos* pascalianos, duas ordens de infinito: o infinito de grandeza e o de pequenez, e o homem está encurralado entre essas duas ordens do infinito.

Eis um problema pascaliano em *Os dois infinitos*, como fixar o finito, se é verdade que, por um lado, ele é sobrepujado pelo infinito de grandeza, tal como aparece no universo (não se trata nem mesmo de Deus) e, por outro, mergulha no infinito de pequenez, na medida em que cada átomo contém em si mesmo um infinito no sentido do infinitamente pequeno? Como estabelecer o finito se ele é tomado no curto-circuito entre duas ordens de infinito: o



infinitamente grande e o infinitamente pequeno? Daí decorre a ideia de um tipo de errância do homem em um mundo que não tem centro.

Na carta de Espinosa a Meyer, fica evidente que finalmente tudo é infinito, o que não significa que tudo se confunde, uma vez que há ordens de infinito. Mas como o homem pode se reconhecer enquanto criatura finita? Espinosa diz: há um primeiro infinito, é infinito por si mesmo, ou seja, Deus. No entanto, há uma segunda ordem de infinito, não mais o infinito por si mesmo, mas o que é infinito por sua causa, nesse caso é o mundo. Em seguida, há uma terceira ordem de infinito, que está no infinito por sua causa, ou seja, no infinito do segundo tipo; no infinito por sua causa, vocês podem sempre abstrair uma porção finita, apenas isso: todas essas porções finitas que vocês separaram no conjunto infinito comunicam com um terceiro infinito, qual é? É um infinito muito curioso, que não pode ser igualado a nenhum número, embora compreendido entre dois limites, e Leibniz, matemático, felicitará Espinosa por ter encontrado a fórmula do terceiro infinito. No entanto, ele foi mesquinho nos elogios a Espinosa, devido seu pânico de ser comprometido pela frequência de Espinosa, que era muito comprometedora. Leibniz não pôde esconder sua admiração e disse: sim, [Espinosa] soube ver que qualquer coisa que tinha um máximo e um mínimo apresentava, mesmo assim, uma forma de infinito, uma ordem de infinito, a saber: aquilo que não pode ser igualado por nenhum número, embora seja compreendido entre dois limites. Se quiserem, é o equivalente do infinitamente pequeno.

Mais ainda, no nível desse terceiro infinito, o século XVII lida já completamente com paradoxos que irão surgir em seguida, serão retomados no pensamento moderno com os números transfinitos, designadamente a ideia de um infinito que é o duplo de um outro infinito; simplesmente esse terceiro infinito é definido como grandeza que não pode ser igualada a nenhum número. Essas grandezas podem ser o dobro ou metade daquelas de uma outra quando os limites são a metade dos limites da outra. Bom, enfim, eu gostaria apenas de lembrá-los da variedade das ordens de infinito para o pensamento do século XVII. Agora, passo para outro ponto.

Já que apenas tentei definir o elemento do pensamento clássico, do século XVII, pensar o infinito e, por conseguinte, como são imediatamente tomados no problema fundamental das ordens de infinito, não é surpreendente, na verdade, que esse seja o século do cálculo infinitesimal – agora passo a um outro problema que não é mais qual é o elemento do pensamento clássico, mas como procede o pensamento clássico? Ora, parece-me que quaisquer que sejam as diferenças entre os grandes pensadores do século XVII – seja Pascal ou Descartes, seja Malebranche, Espinosa ou Leibniz –, há algo de comum entre eles, uma espécie de método:

toda coisa criada é um misto. Um misto de realidade e de limitação. Um princípio da lógica clássica é que toda realidade é perfeição. Toda realidade é perfeição e [esse princípio] vem da lógica da Idade Média, mas esses pensadores se servem dele de modo inteiramente especial. Tornar-se-á verdadeiramente o método do pensamento clássico. Uma coisa sendo dada, o que é real nela? O que é a limitação? O que é realidade e o que é limitação? Por exemplo, um corpo. Nele, o que é realidade em seu interior, dentro de um corpo, e o que é limitação? O que é realidade é perfeição, o que é limitação é imperfeição. Será necessário lidar um com o outro, é este o problema do século XVII: em um corpo, o que é realidade e o que é perfeição? Por outro lado, o que é limitação, ou seja, imperfeição? No espírito ou numa ideia, o que é realidade? Qual... eles irão forjar a noção de realidade ou de perfeição. Qual quantidade de realidade ou de perfeição? Um corpo é divisível? Um corpo é divisível, a divisibilidade é uma limitação, imperfeição. Então, o que é real em um corpo divisível? Talvez a força, dirá Leibniz, porque a força é indivisível e a indivisibilidade é uma perfeição. Nesse momento, é necessário ascender do corpo à força. A alma é indivisa, significa que ela tem mais realidade do que o corpo, não tem a imperfeição do corpo.

Não vou longe, quero dizer que são verdadeiramente coisas, se ousar dizer, tão infantis do século XVII, e este é um pensamento que se tornou tão estranho para nós. Mas, de fato, pode-se encontrar sua novidade, até mesmo sua eternidade nesse pensamento clássico, se se for sensível não às grandes teses muito belas que eles desenvolveram, mas ao tipo de lógica cotidiana que essas teses colocam em jogo. Creio que o próprio nervo do pensamento do século XVII é desenredar o que é imperfeição ou limitação e o que é perfeição ou realidade. Pode-se compreender o problema da extensão no século XVII, se se parte de coisas muito simples. Eles se deparam com um problema fantástico: é necessário atribuir extensão a Deus ou não? Deus é pensamento, é óbvio, mas Deus é extensão? Atribui-se a ele o pensamento, sem dificuldade. Vocês me dirão: por que se atribui a ele o pensamento? Enfim, para eles nem é preciso dizer, pouco importa. Mas para a extensão, eles tropeçam. Vejam que esse problema compromete, é necessário se convencer de que não é um problema que caiu na indiferença, agir como se atormentasse a questão de saber se pode atribuir extensão a Deus. Eu até gostaria que houvesse alguns deles aqui para que esse problema permanecesse urgente. Vejam, se a sala fosse bem-feita, alguém se levantaria e diria: para mim, é um problema urgente. Mas nada! Nada!

Isso nos leva a quê? A extensão é divisível, se tenho motivos para atribuir extensão a Deus, é porque, sob a extensão do visível, posso pensar pelo menos um núcleo, um algo indivisível, uma matriz de extensão que não seria divisível e se poderia atribuir a Deus. Ou

então seria necessário dizer: o que é divisível é a extensão sensível, mas, além dessa extensão sensível, há uma extensão inteligível. Trata-se de Malebranche, que elabora uma teoria da extensão inteligível; ou se trata de Espinosa, que considerará a extensão um atributo de Deus, mas, enquanto atributo, ela é indivisível, e é somente divisível como modo desse atributo; ou se trata de Leibniz, que distinguirá a *extensio*, a extensão e o *spatium*, a extensão sendo divisível, mas o *spatium* sendo de uma outra natureza. Bom. Deus tem um corpo? A questão é bastante simples, significa: há no corpo algo que eu possa designar como realidade ou perfeição ou o corpo é inseparável de sua imperfeição ou de sua limitação?

Bem, basicamente só nos resta tirar conclusões. O pensamento clássico busca apreender aquilo que possa ser elevado ao infinito. Há algo nessa coisa que possa ser elevado ao infinito ou nada? Em um corpo, há algo que possa ser elevado ao infinito? Não importa qual ordem de infinidade, haverá certamente graus de perfeição. Mas o real, isto é, o perfeito, pode ser elevado a uma ordem do infinito. Elevável ao infinito, é isso. E vocês me dirão: o século XVII confundia o indefinido e o infinito? Obviamente que não. Mas essa questão é irrelevante. O indefinido era uma ordem última do infinito. O indefinido, por exemplo a sequência dos números, isto é, a possibilidade de adicionar sempre uma unidade ao último número, por mais elevado que seja, esse indefinido que, hoje, opomos ao infinito – mas, precisamente, será o problema de saber como chegamos a opor o infinito e o indefinido. Para o século XVII é o inverso; o indefinido está incluído no infinito e é apenas a última ordem da infinidade. O que é elevável ao infinito em uma coisa? Se não há nada, é porque essa coisa se confunde com sua própria limitação. Se há algo elevável ao infinito, bem, é preciso fazê-lo, e a partir desse momento, a realidade ou perfeição assim alcançada pertencem a Deus. O elevável ao infinito relaciona-se, por natureza, a Deus.

O que significa tudo isso? Temos nosso problema. Quais são as forças componentes no homem? Vejam novamente um texto de Espinosa como o *Tratado da reforma do intelecto*. Ele colocou esta pergunta abertamente: “quais são as forças componentes no homem?”. Novamente, não confundamos com as forças componentes do homem. As forças componentes do homem. Em quase todo o século XVII, com algumas variações, dirão: as forças componentes no homem são o entendimento e a vontade. Mas, precisamente, o entendimento humano é finito, compreendemos apenas poucas coisas. Finitude do entendimento humano, que é limitado. Mas há uma realidade no entendimento que, mesmo assim, participa de uma ordem de infinidade. Apesar de ser limitado, participa da ordem da infinidade, caso contrário não teria realidade ou perfeição. Em qual ordem de infinidade? Comparem com a imaginação. Qual diferença há entre

imaginar um triângulo e pensar um triângulo, concebê-lo? Não é difícil, imaginar um triângulo é sempre visar um triângulo particular. Mas quando vocês dizem: “o triângulo tem seus três ângulos iguais a dois direitos”, formulam uma proposição do entendimento, isto é, que vale para todo triângulo possível. Vocês imaginam sempre um triângulo particular, mas concebem a infinidade dos triângulos. A infinidade de triângulos possíveis. É muito simples. O entendimento participa de uma ordem de infinidade. Por isso mesmo ele é elevável ao infinito, e o entendimento de Deus é o entendimento infinito. O entendimento finito é apenas parte do entendimento infinito.

Como Leibniz – estou acumulando exemplos – prova a existência de Deus? Ele diz: não basta definir Deus como ser infinitamente perfeito. Porque não estou certo de que tal noção não implique contradição; e Leibniz continua: há noções que implicam contradição, por exemplo a de maior velocidade. A maior velocidade implica contradição porque, se defino velocidade como afetando um móvel que percorre uma circunferência – [Leibniz] dá todas as razões físicas para definir a velocidade sob essa figura –, não há a maior velocidade porque posso sempre aumentar o raio do círculo e terei, na ocasião, um móvel que percorre ainda mais rápido que o anterior. Em outras palavras, a maior velocidade só pode se compreender na ordem do indefinido, isto é, a última ordem do infinito. Mas ele nos diz: o infinitamente perfeito não é isso, é muito diferente. O ser mais perfeito é muito diferente da maior velocidade porque, o ser possui todas as perfeições elevadas ao infinito, sem limitação; e ele nos diz: esse ser não pode ser contraditório, pois a contradição é uma limitação. Bem, pouco importa tudo isso. É para que vocês se familiarizem cada vez mais com essa forma de pensamento. A partir daí posso realizar uma melhor conclusão, a que me interessa.

Vejam, as forças componentes no homem – por exemplo a vontade, o entendimento – vão entrar em relação com forças do fora de um certo tipo; é aqui que precisamos do concreto. Qual tipo de forças do fora? Uma força que não pertence ao homem, que não está nele, e este é o mistério do século XVII: como há no homem algo que não lhe pertence? O que é? Eu diria que é a força de elevação ao infinito. De onde decorre que nosso pensamento tem o poder de elevar alguma coisa ao infinito? É o problema do século XVII, se podemos resumir uma época num problema. Vejam imediatamente a resposta, é a prova que Deus existe. Se Deus não existisse, não poderíamos elevar algo ao infinito, justamente porque nós, homens, somos finitos. É uma prova da existência de Deus que é, em minha opinião, subjacente a todas as provas explícitas que o século XVII desenvolve. Observem, a prova seria exatamente a de que nosso pensamento tem um poder que não lhe pertence, poder de elevar algo ao infinito. Esse poder

não lhe pertence, portanto deve depender de um ser em si mesmo infinito. Um ser finito não pode dar conta do poder que ele tem de elevar algo ao infinito.

Pois bem, eis minha resposta. Na idade clássica, as forças componentes no homem entram relação com forças do fora que podemos definir como: forças de elevar ao infinito, posso até mesmo dizer que elas são plurais, pois há várias ordens de infinitude. Mas, assim, as forças componentes no homem são em si mesmas elevadas ao infinito. O entendimento finito do homem elevado ao infinito é o entendimento infinito de Deus. Em suma, quando as forças componentes no homem reencontram, como forças do fora, a força de elevar ao infinito, elas formam um composto – todas juntas, elas formam um composto –, isto é, as forças componentes do homem, por um lado, e a força do fora, força de elevar ao infinito, por outro; elas formam um composto e este é Deus, a forma Deus. Em outras palavras, o século XVII não pensa o homem, pensa Deus. E por que ele não pensa o homem? Ele não pode pensar o homem porque as forças componentes no homem entram em relação com forças tais que o composto não é homem, é Deus. De modo que, obviamente, o século fala do homem, mas não faz do homem a forma que deriva da composição das forças. O composto é Deus e todas as ordens do infinito que dele derivam.

Chego então ao texto de Foucault. Volto agora ao texto de Foucault sobre a idade clássica em *As palavras e as coisas*. Sua tese literal consiste em dizer que não há precursor, em uma formação histórica dada, não procure seus precursores na formação histórica anterior. Por exemplo, no século XVII e no XVIII, vocês procurariam em vão o equivalente do que nos parece evidente hoje e que chamamos de economia política, de linguística ou mesmo de filologia, assim como de biologia. Por outro lado, o pensamento do século XVII fala e apresenta outras formações.<sup>3</sup> Quais são elas? É a análise das riquezas, a gramática geral e a história natural. E Foucault diz: não pensem que a história natural prepara a biologia, ou que a análise das riquezas prepara a economia política. Será preciso uma verdadeira mutação, para uns e outros, desde a formação de saber do século XVII às formações de saber do XIX: economia, linguística, biologia. Em outros termos, a economia política, por exemplo, será fundada na aparição de algo que não pôde aparecer no saber do século XVII. Então, deve-se dizer que a biologia é melhor? Não sabemos se é melhor, ser melhor ou não pouco importa. Quando

---

<sup>3</sup> Foucault localiza a mudança da “epistême” da “Idade Clássica” (aproximadamente, séculos XVII e XVIII) para a epistême da “Idade Moderna” na segunda metade do século XVIII. Tendo em vista o problema do “homem” – nos termos expressos por Deleuze – e da finitude, Foucault analisa os modos como os homens trocam, vivem e falam. Por este motivo, centra sua análise das epistêmes a partir dos saberes ligados ao trocar, falar e viver. Na epistême clássica, trata-se da análise das riquezas, da gramática geral e da história natural; na epistême seguinte, da “Idade Moderna”, trata-se da economia política, da linguística ou filologia e da biologia.

descobrirem o que o século XVII diz, aí então vocês estarão, talvez, em melhores condições de compreender as análises literais de Foucault.

Foucault diz em primeiro lugar: o que é a análise das riquezas do século XVII? Bem, é das duas coisas uma, ou a análise da moeda como meio de troca e é, basicamente, bem conhecido sob o nome de tese mercantilista; ou a análise do trabalho agrícola como fundamento da riqueza e é, grosso modo, o polo dos fisiocratas. Na verdade, a análise das riquezas no século XVIII se divide segundo estas duas grandes correntes: a corrente mercantilista e a dos fisiocratas. No entanto, creio que haja algo em comum entre as duas. Na moeda, o que interessa aos mercantilistas? A novidade do século XVII e do XVIII, do ponto de vista da moeda, é não mais buscar definir a moeda por qualidades intrínsecas, mas compreendê-la em função da troca. A troca explica a moeda, esta enquanto signo universal que constitui a permutabilidade das riquezas. Ou, se preferirem, a moeda faz circular as riquezas e, por conseguinte, as aumenta. Bem, é uma ordem do infinito. Seria preciso desenvolver, isso me parece muito importante, mas não podemos perder o fio; na Idade Média, a maior parte das teorias da moeda se dedica às qualidades intrínsecas da moeda. A verdadeira novidade do mercantilismo é ter libertado [dégagé] da moeda algo de elevável ao infinito, por meio da troca e da circulação. Sem dúvida é uma ordem de infinidade muito baixa, mas, novamente, conta o fato de que seja uma ordem de infinidade.

A partir daí os mercantilistas poderão desenvolver [déployer] um quadro de riquezas – donde o sucesso surpreendente dessa noção no século XVII, fazer um quadro de algo – é precisamente desenvolver. Encontramos todo o tempo, em *As palavras e as coisas*, a propósito da idade clássica, essa noção de desenvolver – insisto nisso, porque, mais tarde, será uma noção essencial de Foucault. A análise das riquezas desdobra, desenvolve todo um quadro. O pensamento do século XVII será o pensamento do desdobramento, do desenvolvimento. A moeda desdobra a riqueza, a desenvolve. A análise das riquezas será precisamente esta operação pela qual a troca não ocorre sem um desenvolvimento, um desdobramento das riquezas pela moeda, isto é, uma elevação potencial ao infinito. Em outras palavras, o mercantilismo, à sua maneira, serve-se da moeda para elevar a riqueza ao infinito. Vocês me dirão: claro que não em fato. Não, mas em direito! O infinito da riqueza é pensável em direito, ou seja, a riqueza é uma quantidade crescente. O quadro é o meio de um desenvolvimento indefinido, no sentido do século XVII, segundo uma ordem de infinidade.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Na verdade, a ideia do quadro, em Foucault, é um sistema de equivalências que se vai do mesmo ao mesmo indefinidamente, por meio de semelhanças e diferenças, um sistema de desdobramentos sucessivos dentro de um

Por outro lado, o que os fisiocratas objetam aos mercantilistas? É muito interessante. Uma das objeções principais que os fisiocratas fazem aos mercantilistas é a de que estes não veem que a própria troca, o comércio e a circulação das riquezas são em si mesmas dispendiosas. Vejam, eles dizem: não pode ser a moeda nem a troca nem o comércio porque são dispendiosos. Há exatamente, usando termos que empreguei, entre os mercantilistas e os fisiocratas, uma espécie de polêmica típica do século XVII e se prolonga durante todo o século XVIII, a saber: o que é real, isto é, perfeição e, portanto, elevável ao infinito? A resposta dos mercantilistas é que a moeda eleva ao infinito a riqueza, pela troca e pelo comércio. Os fisiocratas dizem: o comércio e o dinheiro ainda estão sobrecarregados de uma imperfeição radical, não podem ser elevados ao infinito. Mas, trata-se de toda maneira de fazer um quadro que se baseia em algo de elevável ao infinito. A resposta dos fisiocratas é que, de fato, o comércio é dispendioso, a própria indústria também é dispendiosa. Logo, a ordem de infinidade que implica a análise das riquezas deve ser buscada alhures. Onde se pode encontrá-la? Bem, o que realmente corresponde a uma ordem de infinidade, não é o comércio nem o dinheiro nem a moeda, mas a terra.<sup>5</sup> Por quê? São as propriedades da terra. Pode-se fazer todas as objeções que se quer, mas a terra é elevada ao infinito, em direito. Obviamente que a terra se esgota, mas é necessário ver em quais condições, e mais, em qual ponto se pode renová-la com quaisquer precauções do trabalho agrícola, mas a terra é a verdadeira potência de elevação ao infinito, o comércio assim como a indústria a supõem; em outras palavras, o que é primeiro..., o quadro das riquezas, por exemplo, é constitutivo do pensamento do século XVII.

Eu diria que é a mesma coisa para a gramática geral. Nesse caso, trata-se de chegar, para os gramáticos do século XVII, a elementos últimos que, senão infinitos, seriam ao menos universais. A gramática geral é inseparável da língua universal, ou seja, trata-se de fazer um quadro dos elementos últimos, estes que são, ao infinito, línguas concretas. Que é o infinito? Também aqui é potência de elevar ao infinito o trabalho de linguagem segundo o pensamento do século XVIII. O que serão essas características últimas ao infinito ou ao indefinido das línguas? Serão as raízes. E a gramática geral será toda uma gramática de raízes, descoberta de

---

quadro, de uma riqueza a outra, a moeda fornecendo a unidade de equivalências. Em sentido epistêmico – e não histórico, como Deleuze coloca aqui –, o quadro representa um sistema fechado ou circular de remissões *coplanares*, mesmo que em número indeterminado.

<sup>5</sup> Em questão está: o que propicia o aumento da riqueza? Para os fisiocratas, é a terra, o solo, a abundância da natureza. Há aumento da riqueza no ciclo natural da agricultura, a única atividade realmente produtiva. Nos ciclos sucessivos, comércio, manufatura, governo etc., há dispêndio gradual e racional do incremento extraordinário de riqueza propiciado pela atividade agrícola. O *tableau économique* – quadro econômico – do fisiocrata François de Quesnay ambicionava sintetizar o ciclo econômico anual de um país justamente num quadro, permitindo ao soberano econômico uma visão sobranceira do processo.

algo não elevável ao infinito, mas de quando se eleva ao infinito, e a gramática geral fará o quadro de raízes e desdobrará, desenvolverá – é sempre um pensamento do desenvolvimento, do desdobramento.

Vejam, estou esquecendo o terceiro saber. O que é história natural? Ela é o desenvolvimento de um quadro de seres vivos que se propõe classificá-los segundo a ordem das semelhanças e das diferenças, incluindo diferenças infinitamente pequenas, isto é, a ordem das semelhanças e das diferenças prolongáveis até o infinito. Assim como a gramática geral reivindicava raízes, a história natural reivindicará características. Onde Foucault poderá definir o pensamento do século XVII como um pensamento da ordem; mas vejam que na ordem ele entende exatamente o que propôs definir como elevação ao infinito, isto é, a ordem aparece quando as coisas são integradas em um quadro que extrai o que é elevável ou distribuível ao infinito. Portanto, tento concluir: o homem nunca é pensado. O homem tem seu lugar no quadro. O homem falante, vivente, caminhante e que trabalha a terra tem seu lugar, é óbvio, mas a forma sob a qual se pensa o homem não é homem, é Deus, pois a forma que domina no século XVII é a forma composta por forças componentes no homem, por um lado, e por forças do fora que são a elevação ao infinito, por outro. Agora, as forças componentes no homem entram em relação com forças do fora de elevação ao infinito e compõem Deus e não o homem. De modo que Deus é infinitamente rico, infinitamente falante; a voz de Deus, o *logos*, não é o infinitamente que trabalha, mas o que cria, que produz, tanto que a terra é apenas uma ordem do infinito inferior à infinidade de Deus. Portanto, eis a questão: o que acontece? Em meados do século XVIII, isso se move. E o que irá explodir no século XIX? Um encontro.

Talvez vocês entendam melhor. As forças componentes no homem vão entrar em relação com forças do fora de uma outra natureza diferente. Acontece como se a força de elevação ao infinito terminasse. Ela se dissipa exatamente como muda a atmosfera. A força de elevação ao infinito nos abandonou. O que pode ter acontecido? Eis que outras forças, como um céu que muda, chegaram até nós. Nossas forças componentes uniram-se a outras forças, que não são mais as de elevação ao infinito, mas praticamente o contrário. A partir disso, não é mais Deus que será o composto das forças, será outra coisa e talvez essa outra coisa, outra forma composta, merecerá o nome de homem. Mas, vejam, tudo depende com qual tipo de forças as forças componentes no homem se encontram. Eu gostaria que refletissem sobre o que lhes disse, vou dar uns minutos de descanso, em seguida passarei para o segundo estágio.

Bom, deixo claro que é realmente apenas uma introdução à leitura de *As palavras e as coisas*, na qual vocês verão como Foucault analisa a história natural, a análise das riquezas, a



gramática geral... Eu apenas esbocei dizer os fundamentos do texto, mas não o texto propriamente, porque é de uma clareza absoluta. Alguma questão? Vamos para a segunda parte! Veremos o que há de muito importante no método de Foucault: uma comparação das forças. Vou tentar explicar a novidade em Foucault, como ele parece retomar uma tese bem conhecida, mas a retoma de modo diferente, e cabe a nós, leitores, encontrá-la. Qual é a tese bem conhecida? É a de que, no final do século XVIII, ocorreu uma inversão fundamental que chamamos, geralmente, de inversão kantiana ou de revolução copernicana, porque Kant anuncia que fará na filosofia uma revolução análoga àquela que Copérnico operou na ciência da natureza. Assim, em que consiste a revolução kantiana ou nova revolução copernicana? Um livro de Jules Vuillemin, intitulado *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*,<sup>6</sup> excelente para a história da filosofia moderna. Nele, por meio dos neokantianos, o autor aponta a revolução fundamental na filosofia operada pelo kantismo. E se eu resumisse esse livro em uma frase, seria mais ou menos assim: com Kant, a finitude se torna constituinte, quer dizer, fundadora. Para o século XVII e para a idade clássica, seria uma proposição absolutamente ininteligível; o finito, por natureza, é constituído. O que é constituinte é necessariamente o infinito. Além disso, são as ordens de infinidade que constituem tudo o que está em cada nível do ser. Para todo o século XVII, por definição, o finito é o derivado. Apenas o infinito é originário. Para que haja uma finitude originária, supõe-se uma inversão, um basculamento de todas as noções. Nesse momento, o indefinido particularmente será arrancado das ordens do infinito, das ordens da infinidade e se tornará a reiteração de um ato do sujeito finito, a reiteração do ato de um eu [*moi*] finito. Noutros termos, é nesse momento que o “eu penso” kantiano assumirá o valor de fundamento.

Ora, qual é a diferença fundamental entre o eu penso kantiano e o eu penso cartesiano? O eu penso cartesiano mantinha o primado do infinito sobre o finito. Como diz Descartes, na terceira meditação, o infinito é primeiro em relação ao finito. Ele o afirma a propósito do *cogito* e do próprio “eu penso”. A operação do *cogito* só é possível sobre o fundo do infinito. Com Kant, o eu penso, como dizemos, envolve, recolhe-se [*se rabat*] – veremos que essas palavras serão muito importantes para Foucault –, dobra-se [*se replie*] sobre sua própria finitude.<sup>7</sup> O eu

---

<sup>6</sup> VUILLEMIN, J. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne; Fichte, Cohen, Heidegger*. Paris: PUF, 1954.

<sup>7</sup> “O lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora. *As palavras e as coisas* desenvolve esse tema: se o pensamento vem de fora e se mantém sempre no lado de fora, por que não surgiria no lado de dentro, como o que ele não pensa e não pode pensar?”. DELEUZE, G. *Foucault. Op. cit.*, p. 104.

penso kantiano é diferente do cartesiano, como vimos no primeiro trimestre,<sup>8</sup> quando tentei mostrar que aquele se referia à forma do tempo. Referindo-se à forma do tempo, precisamente, o eu penso kantiano se colocava como ato de um eu finito. Em outras palavras, a promoção da finitude é o ato do pensamento dito moderno do fim do século XVIII e do início do XIX. Ademais, no detalhe, se vocês lerem Kant, verão que a relação do entendimento infinito e do entendimento finito se reverte, uma vez que o entendimento finito não é mais um derivado do infinito, mas apenas o inverso. O entendimento infinito é uma diferencial do entendimento finito, que é derivada do finito. Pouco importa tudo isso. Vejam então que, na filosofia, creio que foi dito frequentemente, embora seja dito de maneira particularmente brilhante por Vuillemin, o pensamento moderno, tal como se forma no século XIX, define-se por certa promoção da finitude, a ponto de a finitude se tornar constituinte. É verdade que todo século XIX começará a questionar o infinito, não apenas no nível de Deus, mas nos níveis de todas as ordens de infinidade. Notadamente no final do século XIX, mas o questionamento é preparado por toda história das matemáticas durante o século XIX, cito apenas um caso muito típico: arrancar o cálculo infinitesimal, o cálculo diferencial de toda hipótese de infinito e torná-lo um método da finitude.

Todas as noções que são correntes nas matemáticas do século XVII: “tender para, tender ao infinito”, “aproximar-se de um limite”, “limite”, “infinitamente pequeno”, são conjuradas e, além disso, um matemático do século XIX as chamará de hipótese gótica, ele dirá “a hipótese gótica do infinitamente pequeno”. Dito de outro modo, há uma reinterpretação finitista [*finitiste*] do cálculo infinitesimal. É um exemplo entre outros. Mas é uma espécie de conversão ao finito que é constituinte. O eu finito é constituinte. É uma mudança fundamental. Portanto, a interpretação ordinária consiste em dizer: o homem toma consciência de sua própria finitude, obviamente há razões pelas quais ele toma consciência de sua própria finitude nesse momento. O homem, como vimos, não se pensava infinito, mas pensava a partir de Deus, ou seja, a partir do infinito. O que Foucault retoma dessa interpretação? Dela, ele retoma o resultado: substituição da ordem do infinito pelo ponto de vista do finito.

Interessa-me a grande novidade, se considerarmos o detalhe do que ele disse em *As palavras e as coisas*, pois ele não diz, de modo algum, que no século XIX o homem toma consciência de sua finitude. Gostaria que vocês vissem uma pequena diferença que é, ao mesmo tempo, decisiva e compromete todo seu método. Vejamos. Nessa obra, Foucault diz – eu retomo

---

<sup>8</sup> Cf. DELEUZE, G. *Michel Foucault: o saber. Op. cit.*, aula de 19 de novembro de 1985.

ao pé da letra – no século XIX, o homem – subentendido as forças componentes no homem – entra em relação com forças que não são as suas, entra em relação com forças do fora que, ao invés de ser elevação ao infinito, são forças de finitude. As forças componentes no homem entram em relação com forças exteriores de finitude. Esse é o segundo tipo de força do fora. Observem, ele não diz que o homem toma consciência em si mesmo de forças que seriam forças de finitude e de sua própria finitude. Foucault afirma: as forças no homem encontram forças de finitude. É em um segundo momento – há então dois momentos – que o homem se apropria dessas forças de finitude e as descobre como sua própria finitude. Quero dizer, Foucault decompõe em dois momentos a tese original. Parece-me típico da maneira como ele procede. Veremos o porquê. Mas, de antemão, é necessário ver esse ponto: toda a originalidade de *As palavras e as coisas* sobre este ponto, a diferença entre a idade clássica e o século XIX, repousa sobre estes dois momentos que Foucault distingue. Primeiro momento: as forças no homem entram em relação com forças exteriores de finitude que não são as suas. Segundo momento: ele torna suas essas forças.

Vocês veem os dois momentos? Aqui, é necessário ler, por que e em que sua análise do século XIX distingue dois momentos. Mas, ao final, quando retoma sua análise e a resume nas páginas 380-81: “E supõe-se que, a partir daí, estendeu-se a historicidade descoberta no homem aos objetos que ele fabricara, à linguagem que falava e, mais longe ainda, à vida”. Vejam, aqui ele ataca explicitamente a interpretação corrente: o homem tomaria consciência de sua finitude, a entenderia e a aplicaria à linguagem, à vida e à produção. Ele continua: “o estudo das economias, a história das literaturas e das gramáticas, afinal de contas, a evolução do vivente, nada seriam senão o efeito de difusão, sobre áreas do conhecimento, de uma historicidade descoberta de antemão no homem”. Essa é a interpretação corrente. E Foucault faz, por sua vez, sua viragem, como ele gosta tanto de fazê-las: é o ponto muito interessante em *As palavras e as coisas*, “Na realidade, foi o contrário que se passou. As coisas receberam primeiro uma historicidade própria que as liberou deste espaço contínuo lhes impunha a mesma cronologia que aos homens”.<sup>9</sup> É o espaço contínuo que se chama de elevável ao infinito. As coisas receberam de antemão uma historicidade própria que as liberou desse espaço contínuo do século XVII, isto é, desse espaço serial. “De sorte que o homem se achou como que despojado”, quer dizer, a história não aconteceu por meio do homem, ela aconteceu primeiro às coisas. As coisas produzidas pelo homem, as palavras pronunciadas por ele, a vida foram históricas antes que o

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. *Op. cit.*, p. 510.

próprio homem se descobrisse como histórico. Se o século XIX é a descoberta da história, a história foi primeiro descoberta fora do homem antes de ser descoberta no homem.

E depois? O homem, neste primeiro momento, descobre a história como história das coisas, da vida, da linguagem, mas então, diz Foucault, “o homem não é, ele próprio, histórico: uma vez que o tempo lhe vem de fora dele mesmo, ele não se constitui como sujeito da História senão pela superposição da história dos seres, da história das coisas, da história das palavras. Está submetido aos puros eventos dessas, logo, porém...”. Aqui começa o segundo tempo, “Logo, porém, esta relação de simples passividade se inverte: pois o que fala na linguagem, o que trabalha e consome na economia, o que vive na vida humana é o próprio homem; e, por esse motivo, também ele tem o direito a um devir tão positivo quanto o dos seres e das coisas, não menos autônomo – e talvez até mais fundamental [...]”.<sup>10</sup> Não é uma historicidade própria ao homem e inscrita profundamente em seu ser que lhe permite se adaptar etc. Vejam aqui os dois momentos e explicitamente marcados. Primeiro momento: o homem, ou melhor, as forças no homem entram em relação com forças que afetam não o próprio homem, mas as coisas, as palavras, os viventes, portanto, forças do fora. O homem entra em relação com forças exteriores de finitude.

Segundo momento: o homem se apropria dessa finitude.

Por que esse desvio? Qual é seu interesse? Veremos que esse desvio será essencial. Deixo de lado a questão: é historicamente verdadeiro?

Resumamos a tese de Foucault. Quais são as forças de finitude? Ele afirma: é a vida, o trabalho, a linguagem. Agora, talvez compreendamos melhor como essas forças irão, digamos, destronar o infinito. Tripla raiz da finitude. O homem não é a raiz da finitude, mas as forças que ele enfrenta e encontra: forças da vida, da linguagem, do trabalho; são elas que irão destronar as ordens do infinito. E por que no século XVII não havia biologia? Porque esse século não podia reconhecer a vida, dado que a vida é uma força finita. Logo, ela não entrava no esquema “realidade = perfeição”. A vida é tanto mais real, e toda sua potência vem de sua finitude, como

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 511. Foucault prossegue na página seguinte: “Assim aparece, por trás da história das positividades, aquela, mais radical, do próprio homem. História que concerne agora ao ser mesmo do homem, pois que evidencia que não somente ele ‘tem’, em torno de si, ‘História’, mas que ele mesmo é, em sua historicidade própria, aquilo pelo que se delineia uma história da vida humana, uma história da economia, uma história da linguagem. Haveria, pois, a um nível mais profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras. É justamente essa erosão primeira que o século XIX buscou na sua preocupação de tudo historicizar, de escrever, a propósito de cada coisa, uma história geral” Na idade clássica, o mundo e o homem “num só movimento, se incorporavam numa história única”. A partir do século XIX, vem à luz uma forma nua de historicidade humana: “o fato de que o homem enquanto tal está exposto ao acontecimento”.

dirá Bergson mais tarde: o elã vital é finito. Finitude do elã vital, da potência da vida. Finitude da linguagem, do trabalho. De modo que o trabalho não é de modo algum considerado nesse momento como uma potência do homem, é uma força à qual o homem se confronta exatamente como quando a física fala do trabalho. O trabalho de uma força. É encontrando, portanto, as três figuras da finitude, as três forças da finitude que tudo mudará, que se operará a mutação. Assim, será invertida a força de elevação ao infinito. Quais serão os dois momentos? O que significa dizer que a biologia substitui a história natural? Significa dizer que a série indefinida de seres vivos substituirá a ideia de que a vida é uma força finita que procede por uma espécie de produção comparável, mas não alinhada [*non-alignable*]. Isso significa que haveria planos de organização da vida. Por exemplo, os artrópodes e os vertebrados não entram mais em uma série alinhável, na qual, no limite, pode-se passar por semelhança e diferença de um extremo ao outro. Mas artrópodes implicam uma espécie de plano de vida irreduzível e heterogêneo ao plano de vida que produz o vertebrado. Haverá como que planificações heterogêneas, irreduzíveis umas às outras, que marcarão cada vez um impulso da vida nesta ou naquela direção. É o que a biologia do século XIX, já no fim do XVIII, identificará sob o nome de ramificações [*embranchements*]. Haverá ramificações irreduzíveis. Portanto, descoberta de uma força de finitude da vida que não se deixa totalizar nem alinhar numa série indefinida.

Em outras palavras, não há mais ciências gerais, é a época das ciências comparadas. Por exemplo, para a linguagem, ao mesmo tempo, haverá planos de organização da linguagem que, cada vez, atualizam uma força finita que é a da linguagem, e marcam, como planos de organização, este tipo de línguas, aquele outro tipo de línguas. A implicação disso é a substituição da raiz, tal como ela foi estudada no século XVII, pelo estudo das flexões. E a filologia se apresentará como estudo das flexões e as próprias raízes serão subordinadas às flexões. Do mesmo modo o conceito fundador, se o conceito fundador da filologia é a flexão, o da biologia é a organização, são os planos de organização.

E, por fim, o trabalho fundará a economia política. Com isso significa dizer que o trabalho foi ignorado pela análise das riquezas do século XVII? Evidente que não, o trabalho não era ignorado, mas não era considerado como unidade de medida irreduzível. O tratamento do trabalho como unidade de medida irreduzível será o ato criador da economia política. Aqui, Foucault, sem dúvida, vai ao encontro de textos famosos e belíssimos de Marx, quando este coloca a questão de quando começa a economia política. Marx diz: supõe-se que ela começa com Adam Smith, porque este descobre um trabalho que não é mais caracterizado ou qualificado como este ou aquele, mas como trabalho qualquer; o trabalho abstrato como unidade

de medida de toda produção. E ele diz que os fisiocratas do século XVIII já produzem um conceito de trabalho muito firme, seguro, mas é ainda um trabalho qualificado como o trabalho agrícola. Mas o trabalho puro, trabalho abstrato como unidade de medida irreduzível da produção, é o ato de base da economia política clássica, que fez Marx dizer a Engels: Adam Smith é o Lutero da economia política, pois, do mesmo modo que Lutero ultrapassou a religião exterior em direção à religiosidade, isto é a religião subjetiva, Smith ultrapassou as riquezas exteriores na direção do trabalho subjetivo, o trabalho puro, que não é mais qualificado como este ou aquele em relação ao seu objeto: o trabalho abstrato. Portanto, todas essas análises de Foucault tratarão de mostrar como a biologia vem destituir e substituir a história natural, como a filologia vem destituir e substituir a gramática geral e como a linguagem vem destituir e substituir... bem, vocês completam. Então os dois momentos são sempre: a força da finitude é encontrada primeiro pelo homem fora do homem; depois, segundo momento, o homem se apropria, interioriza essa força de finitude e, por conseguinte, constitui sua própria história.

O que é importante para nós? Se você quiser, tento fazer um esquema assim, simplificando muito. Tomemos a história natural, há sempre constituição de quadro, isto é, uma série que digo quase elevável ao infinito, de direito podemos prosseguir ao infinito situando seres vivos por semelhança e diferença. Há um esquema linear da série. Ao contrário, a finitude da vida no século XIX engendra uma figura da diferenciação, a partir do núcleo ou do elã finito da vida, haverá diferenciação entre linhas heterogêneas. A cada linha... quatro grandes linhas, pois há quatro grandes cruzamentos, segundo Cuvier e depois segundo seu sucessor, Von Baer, em que não haverá continuidade, mas ruptura. Como se a vida se engajassem numa via, em outra via e outra... Por exemplo, algo como a embriologia, notadamente na forma de uma embriologia comparada – o que ela foi desde o início com Von Baer. Ele traduz em embriologia os grandes trabalhos de Cuvier sobre as ramificações que consistem em mostrar que, nessa embriologia, o desenvolvimento do embrião se dará, dependendo das espécies e dos gêneros aos quais ele pertence, por uma via de tal ou tal ramificação. Quatro ramificações principais que serão como quatro planos de vida, e vocês não poderão alinhar os viventes em uma série linear que prossegue ao infinito.

Então, digo, vejam para onde irei com esse esquema, mas já estou cansado, tenho a impressão de que não está ficando muito claro. Vocês me dizem. Vou imediatamente para a solução: as forças componentes no homem, na formação histórica do século XIX, não entram mais em relação com forças de elevação ao infinito, mas com a tripla força ou as três forças de finitude: vida, trabalho no sentido físico e abstrato, linguagem.

Então, essas forças componentes no homem entram em relação com forças de finitude. O que elas irão compor? Naquele momento, elas compuseram o homem, a forma homem. O século XIX é precisamente a idade dessa forma, isto é, o século em que a forma homem é composta. Sim, tenho a impressão de que... não aguento mais. Está um pouco claro ou não? Vamos tentar concluir, avançar um pouco mais porque em seguida será simples.

É necessário aceitar essa maneira de colocar o problema. Por isso insisti tanto no início sobre minha apresentação abstrata, se vocês não compreenderem a ideia de forças componentes no homem que entram em relação com forças do fora, tudo isso perde seu sentido. A história do homem consiste nisso. Estamos na idade em que as forças componentes no homem enfrentam e entram em relação e se entrelaçam com forças do fora de um novo tipo. Bom, vou dizer uma coisa mais simples. Por exemplo, quando as forças do homem enfrentam e se entrelaçam com forças finitas da vida, o que são essas forças finitas da vida? Podemos dizer ou tentar dizê-lo cientificamente; é, entre outras coisas e principalmente, a força do carbono. O sucesso da vida é o sucesso do carbono e dos compostos carbônicos. Por que o carbono teve tanto sucesso no universo? Por que a vida é feita de carbono? Nesse caso, ele assume um papel concreto, um lado muito concreto. O homem se casou com o carbono. Vocês me dirão: não, porque se não houvesse esse elemento, não haveria vida nem homem. Não é isso. Vejam, um homem enquanto forma composta está em relação com uma força de finitude: o carbono.

Qual nova força o homem enfrenta? É bem conhecido, assim que vocês tocam um computador. Vamos falar de computadores já que todos estão falando sobre eles. Bem, quando vocês tocam um computador, as forças componentes em vocês entram em relação com uma força de novo tipo, não é o carbono, é o silício. O silício que retransmite o carbono, com as ditas máquinas, justamente! Maravilha! Com as chamadas máquinas de terceira espécie. Pois as máquinas de primeira espécie referem-se à idade clássica, do tipo polia, mecanismo de relojoaria etc.; as de segunda espécie, ditas energéticas, referem-se ao século XIX, máquina a vapor. E hoje dizemos que é a idade das terceiras máquinas, as do tipo três, máquinas informáticas, de calcular etc.

As forças componentes no homem entram em relação com um novo tipo de forças, o que será composto? Não será mais Deus nem o homem. Não é nossa culpa, não há problema algum dizer isso. É a morte do homem. Evidentemente, é a morte do homem em proveito de outro composto. Há mudança de forma. Hoje não falamos mais de homem como sujeito; o sujeito (ou o composto) é o sistema chamado “homem-máquina”. O sistema homem-máquina é outra coisa. A máquina energética não formava com o homem um sistema homem-máquina.

O que a forma é uma máquina de terceira espécie, nossas máquinas, as máquinas de nossa época, a era do silício.

Bom, o que isso significa? Compreendam, ninguém se indigna com a proposição “Deus está morto”, justamente porque estamos acostumados. Podemos muito bem salvar Deus e dizer que o fato de que a morte está em Deus é precisamente a razão pela qual Deus supera a própria morte, e isso é simples. “Deus está morto” quer dizer: o homem tomou o lugar de Deus. É uma história bastante conhecida. Ela foi realizada do ponto de vista do pensamento por Feuerbach, que coloca o homem no lugar de Deus. Ele afirma: Deus não é originário e o homem derivado, mas o homem é originário e Deus derivado. Deus é uma inversão do homem. Dizer “Deus está morto” é pôr o homem no lugar de Deus, é o reverso da inversão. Vejam o livro admirável de Feuerbach chamado *Essência do cristianismo*. Feuerbach é, como dizem, um hegeliano de esquerda, um dos maiores filósofos da esquerda hegeliana.

Então, a substituição de Deus pelo homem é realmente um... tornou-se uma verdadeira... enfim, algo óbvio. E muitas vezes acontece que creditemos ou debitemos a Nietzsche, dizendo: Nietzsche, ah sim, o pensador da morte de Deus! Nada mais! Por uma razão muito simples, no momento em que Nietzsche escreve: mas, mas morte de Deus, é uma espécie de obviedade. Acreditam que um pensador como Nietzsche retomaria alguma coisa já dita mil vezes? Nietzsche não precisou citar Feuerbach. Se quiserem compreender um pouco Nietzsche, a morte de Deus não é absolutamente seu tema. Em todos textos de Nietzsche em que ele fala muitas vezes da morte de Deus, está achando extremamente engraçado. São textos da grande comédia de Nietzsche que tem uma potência cômica enorme. Isso só o faz rir... não porque Deus morre, é uma coisa muito triste, mas porque é algo que se falava tanto em sua época que ele sente a necessidade de redizer, trata-se, como ele próprio diz, de acrescentar-lhe algumas versões inéditas. Então ele inventará versões, sete ou oito. Uh, acabamos.

Se houver tempo, eu gostaria de tratar das aproximações possíveis de Foucault com Nietzsche. Consideraríamos essa questão da morte de Deus em Nietzsche. É muito bom. Deus morre, mas como? Nietzsche dirá: esta versão, uma outra versão, uma outra... são perfeitas as versões que ele propõe. Podemos dizer que traz algo novo sobre o cômico das versões. Ele faz rir, e Nietzsche é aquele que não anuncia de modo algum a morte de Deus, ela já está anunciada, é uma notícia muito antiga, vocês sabem, é aquele que varia ao infinito as versões da morte de Deus.

Bem, algo muito importante em Nietzsche é que, antes dele, a morte de Deus era o anúncio que o homem tomaria o lugar de Deus. Nietzsche inverte a colocação. O que lhe



interessa não é a morte de Deus, é a morte de seu sucessor, a morte do homem. Isso porque a ideia de Nietzsche, desenvolvida admiravelmente por Klossowski em seu livro *Nietzsche e o círculo vicioso*, é que Deus é o fiador da identidade e, se Deus morre, não há mais fiador da identidade, isto é, o homem não pode mais ser identificado. Então, a morte de Deus já contém a morte de seu sucessor, a morte do homem. É justamente aqui que Nietzsche é novo. Acontece exatamente a mesma para a história com Marx. Os historiadores burgueses do século XIX inventam a noção de classe, mas, estranhamente, paralisaram as classes em um determinado momento. Toda história do século XIX é construída sobre a luta entre duas classes: aristocracia e burguesia. São autores que não têm nada de revolucionário, como Guizot, que faz uma história da luta de classes. Quando também dizemos que a luta de classes é uma ideia dos marxistas, é absolutamente falso. É uma ideia dos historiadores burgueses do século XIX. No século XIX, a Revolução francesa foi inteiramente interpretada como a vitória da classe burguesa sobre a aristocrática. Simplesmente que, quando tais historiadores chegam à classe burguesa, estimam que ela seja o universal, a classe universal. É a classe dos direitos do homem, logo é classe do universal, não há outra classe; os burgueses se encontram diante desses seres estranhos que dizem: somos uma classe que assumimos uma posição de classe, a saber, os proletários. E as grandes discussões importantes do século XIX são: pode-se considerar os trabalhadores como uma classe? Guizot quer que a burguesia seja uma classe e que haja luta de classes, na qual a burguesia triunfe sobre a aristocracia, ele não quer que haja uma classe trabalhadora.<sup>11</sup> E não é apenas em função de seus próprios interesses que ele bloqueia as classes, mas também bloqueia neste local porque a burguesia é portadora do universal. Como haveria uma classe após, ou acima ou abaixo?

O que não só Marx, mas todo o movimento socialista, fizeram no século XIX? Mostrar que a luta de classes não se encerra com a burguesia, há uma terceira classe: a do proletário. E mais, a classe proletária ou trabalhadora – e a mesma história recomeça –, de certa maneira, porta o universal. E vai tão longe que, nos textos do período romântico de Marx, há perpetuamente o tema: quem é homem e nada mais do que homem? E a resposta de Marx é necessariamente o proletário, porque ele não tem família nem pátria, é alienado etc. O proletário não tem, portanto, nenhuma qualidade, é submetido ao trabalho abstrato, à lei do trabalho

---

<sup>11</sup> Foucault retoma esses discursos históricos, mas afirma que eles se transformaram numa “contra-história” de caráter racista visando anular a força do discurso revolucionário do campo proletário: “E é assim que, no momento em que se forma uma contra-história de tipo revolucionário, vai-se formar uma outra contra-história, mas que será contra-história na medida em que esmagará, numa perspectiva biológico-médica, a dimensão histórica que estava presente nesse discurso. E assim que vocês veem aparecer algo que vai ser justamente o racismo”. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Op. cit.*, p. 94.

abstrato, ele é o homem e nada mais do que homem. Por isso ele é portador do universal. Vejam, todo o problema é que, após a burguesia, desponta um terceiro sujeito, uma terceira posição de classe. Eu diria: é a mesma coisa na história: a morte de Deus / a morte do homem.

Para Feuerbach, as mudanças de formas terminam no homem, o homem é portador do universal. Logo, em uma luta que é a da própria história, o homem substitui Deus. Em Nietzsche há o protesto, um equivalente do protesto marxista, mas em sentido diferente – não quero dizer que seja a mesma coisa de maneira alguma. Ele disse: a morte de Deus não é muito grave nem muito importante, porque quando o homem toma o lugar de Deus, enfim, retoma-se à mesma coisa, e, de fato, a morte de Deus já contém a morte do homem porque não há mais identidade ou identificação possível quando Deus está morto.

Então, o que aconteceu? Ir em direção a uma nova era, a do super-homem, não significa coisas extraordinárias, mas que forças componentes no homem enfrentam ou vão enfrentar forças do fora de uma outra natureza. Esse confronto, esse afrontamento comporá uma forma nova que não será a de Deus nem a do homem. Qual será? O que acontece nesse terceiro nível? Quais são essas forças? Vimos que, para idade clássica, era a força do infinito. Para o século XIX, forças da finitude. O que há além do infinito e o finito? Temos a impressão de ter esgotado o percurso, como no caso da relação da aristocracia com a burguesia, de que não há mais nada. Após o homem, há... ou o nada, ou é necessário que o homem dure. Em Nietzsche, há uma espécie de aposta, ele pensa que pode haver outras formas. Ele dirá algo sobre essas outras formas, sobre o que é esse super-homem? Super-homem é, por enquanto, um nome vazio para designar a outra forma. O que são essas forças, que não são aquelas da elevação ao infinito nem as da finitude, quais são? Quem superaria forças que não correspondessem mais à dualidade finito-infinito? Não poderíamos nem mais dizer se é finito ou infinito, porque seria de outra natureza. Sintam que a física também não parou de buscar nesse caminho: há pouco lhes falei do silício. É muito curioso como isso está em sintonia a evolução das ciências; todas as tentativas para constituir uma espécie de finito ilimitado. Misturo tudo: o eterno retorno, em Nietzsche, é uma maneira de dizer algo que não é mais finito nem infinito.

Bom, essa terceira forma seria, portanto, o super-homem. Retorno a Foucault: as forças componentes no homem se unem às forças do fora de um novo tipo, de um terceiro tipo. Posso dizer melhor agora: as forças da idade clássica eram acumuláveis ao infinito. As forças do século XIX são, essencialmente, de difração, de diferenciação: diferenciação dos cruzamentos da vida, das famílias de línguas – por isso a ciência se tornou ciência comparada –, diferenciação dos modos de produção. Bem, as forças de finitude são de difração, de divergência, de

diferenciação; as forças do infinito são de acumulação e de seriação, de serialização. Quais são as novas forças? Como as forças componentes no homem constituiriam algo diferente do homem? Bom, escutem, vamos parar por aqui porque tenho a impressão de que não dá pra ir mais.