

**GILLES DELEUZE**

**MICHEL FOUCAULT: O PODER**

**AULA 10**

## Aula 10: 8 de abril de 1986

Dissemos que Foucault examina somente períodos históricos muito curtos. Procuramos compreender a sucessão num período curto de três formas: a forma Deus, que corresponde à idade clássica, a forma homem, do final do século XVIII ao XIX, e a forma que nomeamos, por conveniência e por causa das alusões de Foucault a Nietzsche, “superhomem” ou forma de um futuro próximo. Vocês se lembram de nosso tema: essa história de superhomem não é tão grotesca nem tão complicada quanto a apresentam e significa algo muito específico. Ou seja, de certa maneira, as formas Deus, homem, superhomem são expressão de relações de forças determináveis, de modo que nosso título geral podia ter sido: quando as forças no homem entram em relação... com reticências porque há uma variável. Quando as forças *no* homem entram em relação com as forças vindas de fora, segundo a natureza das forças de fora, o composto de forças é a forma Deus. O composto de forças é sempre uma forma. Ele será, num caso, a forma Deus; noutro caso, a forma homem e, em outro, o que pode ser chamado de forma superhomem.

Na última aula, tentamos caracterizar essa forma superhomem como forma do futuro, e que essa forma decorre de uma relação de forças. Mas qual? Quando as forças no homem – vejam, o superhomem não é um monstro – liberam no próprio homem um ser da vida, da linguagem, do trabalho. Então, não volto a esse assunto. Tentamos dizer como um ser do trabalho era, de certa maneira, o silício; um ser de linguagem era, de certa maneira, a literatura, no sentido moderno da palavra; um ser da vida era, de certa maneira, o código genético, com toda uma nova concepção de biologia e da própria vida. Bom. Alguma dúvida? Então concordamos que não há necessidade de voltar.

Eu fiz alusão muito rapidamente a um grande texto de Rimbaud que, de algum modo, coincide fortemente com os grandes textos de Nietzsche a este respeito – quando Rimbaud esboça o homem do futuro, na grande carta a Demyen, ordinariamente chamada de *A carta do vidente* [*La lettre du voyant*].<sup>1</sup> É uma palavra bonita, “vidente”. O que essa carta diz? Há um parágrafo – vocês vão encontrá-lo em qualquer edição das cartas de Rimbaud – que me interessa particularmente porque desenvolve três ideias, três pontos. Ele diz que esse homem do futuro é o homem, exatamente como eu digo que é o superhomem: trata-se das forças *no* homem. E a qual potência essas forças podem ser elevadas? Entendam, significa que a forma homem não esgota as forças no homem. A forma homem corresponde apenas a certo grau de potência

---

<sup>1</sup> Deleuze se refere à carta de Rimbaud a Paul Demyen de 15 de maio de 1871.

[*puissance*] das forças no homem. Se, por alguma razão, as forças no homem atingirem outro grau de potência, teremos uma forma diferente da forma homem. Não é complicado, essa história do superhomem me parece muito simples e clara. É violentamente poético, mas também um conceito muito rigoroso, muito preciso, tudo está em conjunto.

N’*A carta do vidente*, o parágrafo ao qual eu me refiro é construído em três pontos: o homem do futuro é apresentado como – aqui é a própria expressão de Rimbaud – “encarregado dos próprios animais” [*chargé des animaux mêmes*]. Esse é o primeiro ponto. Eu diria: é aquele homem que libera em si um ser da vida. Segundo ponto: ele é encarregado do informe, diz Rimbaud, ou seja, do inorgânico, o que chamei, por conveniência, de a vingança do silício sobre o carbono. Ele é encarregado das próprias rochas. A rocha é onde reina o silício, o reinado do inorgânico. Eu dizia que, sob condições que nem Rimbaud nem Nietzsche poderiam prever, é verdadeiro o que se diz atualmente sobre as máquinas de terceira espécie, a saber, a vingança do silício em relação ao carbono orgânico. Em algum momento, talvez até mesmo neste ano, eu deveria oferecer uma aula sobre as relações silício-carbono, porque há muito tempo que os biólogos mais interessantes, ou cosmobiólogos, colocam esta questão: por que a vida passou pelo carbono e não por outra coisa? É um problema apaixonante para a química. Se estudassem química, isso poderia lhes interessar: por que o carbono? É aqui que a filosofia se junta à ciência. A questão “por quê?”, quando se diz que não há porquê, não é verdade. E por quê? Para quê? Bem, é um problema da razão suficiente. A pergunta “por que a vida passou pelo carbono e não por outra coisa”, não poderia funcionar de outra forma, põe em jogo todos os tipos de questões, a contingência da vida.

Por exemplo, se nos dissessem: o silício, as cadeias de silício não são estáveis. É vago, depende em quais condições. O que define a estabilidade de uma cadeia? Bem, hoje é formidável! Vejam como podemos colocar o problema das relações vida-máquina, especialmente no que diz respeito as máquinas modernas? São os chamados *chips*, elementos fundamentais das máquinas da terceira espécie, constituídos de silício. As máquinas de terceira espécie representam uma verdadeira vingança do silício sobre o carbono. O silício apresenta vantagens inegáveis. Poderíamos conceber máquinas de terceira espécie em carbono. Além do mais já nos anunciam, pois os computadores futuros, as máquinas do futuro voltarão ao carbono. Dizem que os verdadeiros robôs serão orgânicos. É como um desvio, seria muito belo como figura – estamos aqui em plena profecia, profetizando.

Vejam, há máquinas de terceira espécie, fundadas no silício, máquinas modernas que representam, a grande vingança do silício. Há uma guerra de elementos químicos. O carbono sufocou tudo no que diz respeito ao orgânico. Tudo passou pelo carbono, mas os outros

elementos protestam. Há o vagido dos outros elementos na noite do mundo. Logo, vingança do silício por meio de nossa tecnologia. O robô, a máquina de *feedback*, o computador são a vingança do silício. E anunciam que os verdadeiros robôs do futuro serão um retorno ao carbono, robôs orgânicos.

Tudo isso para dizer que é o homem que libera as forças do informe, as forças do silício. Bem, o superhomem é tão complicado quanto isto, mas não mais... E não me digam que reduzo ao cientificismo a história do superhomem... Não! Porque a relação com o silício é incorporada em algumas tecnologias, mas ultrapassa bastante a tecnologia. As histórias do uso do silício ultrapassam infinitamente a ciência, pois vão animar as formas de arte e envolvem toda uma condição humana, ou pós-humana, supra-humana ou sobre-humana, como quiserem. Estou muito interessado porque Rimbaud, depois de dizer: “o homem encarregado dos próprios animais”, acrescenta “o homem encarregado do informe”, e acredito que é necessário traduzir “informe” ao pé da letra: inorgânico, a rocha. E acrescenta, finalmente, “encarregado da língua”. Ele diz: uma nova linguagem universal. Por que ele o diz? Porque não é um retorno à linguagem universal do século XVII. O que seria uma nova linguagem universal? Ele o diz: a alma sobre alma. É curioso porque é uma expressão tão próxima daquela que Artaud usará, uma linguagem que vai da alma a alma. E vimos que, de certa forma, ela poderia definir a literatura moderna.

Desse modo, para agrupar as três noções – “encarregado dos próprios animais”, “encarregado do informe” e “encarregado da nova linguagem” –, Rimbaud tem uma expressão admirável: “o pensamento que pendura o pensamento e puxa [*tirant*]”, seria a fórmula de uma espécie de gancho do pensamento. É lindo! “o pensamento que pendura o pensamento e puxa”, o crocheteiro [*le crocheteur*]<sup>2</sup> do pensamento. O superhomem como crocheteiro do pensamento tem três braços: o informe ou ser do trabalho, a literatura ou o ser da linguagem, os próprios animais ou o ser da vida. Vejam *A carta do vidente*, de Rimbaud. Então, onde estávamos? Alguma dúvida? Está tudo claro? Bom. Então vamos seguir!

Eu acredito que fomos longe demais. Temos que retornar para coisas mais modestas antes de acabarmos. Vamos ser mais modestos, inclinemo-nos para um domínio menos lírico, recuemos, porque me parece que existe em Foucault e que também encontraremos, deslocada, uma análise semelhante no nível do que poderíamos chamar de “três formações jurídicas”. É isto que me interessa hoje. Três formações jurídicas em que, talvez, poder-se-ia descobrir a

---

<sup>2</sup> *Crocheteur* significa também aquele que arromba fechaduras.

sucessão das três formas sob um outro aspecto: forma Deus, forma homem, forma de algo porvir. Elas seriam como três estados do direito. Então é isso! Pergunta na plateia?

PERGUNTA: Tenho uma pergunta sobre a forma Deus, sobre a forma composta Deus. Gostaria de saber como pode haver uma forma composta “Deus” e ao mesmo tempo um conceito de homem, pois, na Idade Média, havia um conceito de homem e na idade clássica outro conceito de homem, de animal racional.

DELEUZE: Sim...

PERGUNTA: E uma segunda pergunta. Em seu curso, você disse que Kant trata do conhecimento, do processo de conhecer, a partir do ponto de vista do finito, ou seja, não se pode conhecer a partir do infinito, não se pode mais conhecer do mesmo ponto de vista pelo qual Deus conhece as coisas. Essa era a inovação, a revolução kantiana. Mas a forma composta é sempre um ponto de vista ontológico, ou seja, compõe-se uma forma Deus, homem, superhomem. Por outro lado, o livro de Heidegger sobre Kant<sup>3</sup> consiste em tratar o tema sob um ponto de vista epistemológico. Na idade clássica, conhecemos a verdade do ponto de vista de um deus hipotético, mas agora conhecemos a verdade, conhecemos as coisas e dizemos a verdade a partir dos *a priori* do espaço e do intelecto. Como se pode conciliar esses dois pontos de vista? Para mim não é muito claro.

DELEUZE: a primeira pergunta, eu compreendo. A segunda, não está muito clara para mim. Repita-a, por favor!

PERGUNTA: Com Kant compreendemos os processos de conhecimento a partir de um ponto de vista finito, ou seja, não se pode conhecer as coisas como Deus as conhece. Na idade clássica, o conhecimento do verdadeiro era aquele tal como era produzido por Deus. O homem conhecia a verdade quando se punha do ponto de vista de um deus hipotético, que existia e dizia a verdade sobre as coisas. Trata-se de um ponto de vista, não de uma questão de forma, da forma Deus ou da forma homem. Trata-se de conhecer de pontos de vista diferentes: ponto de vista Deus, ponto de vista homem. Mas não é uma forma. É o próprio homem que se põe do ponto de vista de Deus, que conhece todas as coisas.

DELEUZE: hummm. É interessante. Sim, pode-se dizer assim. Bem, então, essa foi a segunda pergunta, e a primeira?

PERGUNTA: É sobre a forma composta Deus, quando existe ao mesmo tempo o conceito de homem. Um conceito de homem é somente as forças *no* homem? É assim?

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. *Kant e o fim da metafísica*. *Op. cit.*

DELEUZE: Você diz com razão: toda época, seja qual for, tem um determinado conceito de homem. Sim, com certeza! Por outro lado, não significa que se pensa relacionando o conjunto dos conceitos à forma homem. Logo, suponho que se distinguirá o conceito e a forma dizendo que, em cada época, sempre há conceitos. Há, por exemplo, um conceito de homem, de animal etc. Mas a forma é aquilo a que se relaciona esse conjunto dos conceitos, como sua condição para serem pensados. Certo?

Então, em cada época, há um conceito de homem; por exemplo, nos gregos, vocês encontram vários, inclusive conceitos de homem animal racional, animal político etc. Eu observo que – vou mais rapidamente – o século XVII, a idade clássica, rompe com esse tipo de conceito de homem, pretende substituí-lo por outro tipo. Por exemplo, Descartes se recusa explicitamente a definir o homem como um animal racional. Aliás, é muito interessante em Descartes, que diz: não significa um animal racional porque é necessário já saber o que significa animal e o que significa ser racional. É dar-se demasiados pressupostos, é preciso definir o homem de outro modo. Que haja conceitos de homem que mudam, sem problema. Mas digo: na idade clássica, o conceito de homem, qualquer que seja, refere-se a uma forma que, necessariamente, não pode ser a forma homem, ou seja, a forma que permite pensar os conceitos não pode ser a forma homem, mas a forma Deus. Mas não é só... o que você acrescenta é muito abstrato. Você diz que é a forma Deus que nos permite pensar conceitos na idade clássica, porque o conhecimento tem por modelo as coisas tais como são conhecidas por Deus. Tem razão, mas é abstrato. Não explica o que há de vivo num pensamento ou em um século. Creio que poderíamos atribuir de fato uma razão mais profunda da qual a sua apenas decorreria. Essa razão mais profunda não é a mesma que a idade clássica pensa do infinito. Pois, pensar a partir do infinito, a teologia da Idade Média já o fez. O que torna realmente algo novo na idade clássica é que os clássicos são incomparáveis, lançam-se numa tentativa que, realmente, lhes pertence. Não é tanto pensar o infinito ou a partir dele, o que é bastante diferente. Mas você pode dizer isso que já está... já é São Tomás ou muitas correntes de Idade Média.

O que me parece incomparável – e eu falo por conta própria, pois não é o aspecto que interessa a Foucault, mas que lhe dá razão de todo modo – é que o século XVII continua a distinguir ordens do infinito, isso que é [?]. Pensem que era muito original, à primeira vista, quando se dizia o infinito, e que havia ordens de infinidade distintas e como lidar com ordens de infinito. Para um homem clássico, tudo é infinito, mas não no mesmo sentido e do mesmo modo. É uma tarefa um pouco louca colocar ordem no infinito. Por isso, para mim, os grandes textos do século XVII – e por isso permanecem eternamente modernos – são aqueles que tentam distinguir ordens do infinito: “por favor não confundam este infinito aqui com aquele lá”. Para

introduzir uma ordem nos infinitos, eles mobilizam tudo, a teologia, a matemática, a física, as ciências, as artes. Distinguir ordens do infinito. E toda a angústia do XVII não é apenas o medo de se perder no infinito, mas de ser submergido por infinitos nos quais não se pode pôr ordem.

Vejam, a situação do homem, no século XVII, é que o homem perdeu todo o centro e vemos isso muito bem em Pascal. Se aparece particularmente em Pascal, é em virtude do gênio pascaliano, mas isso está em todos [do século XVII]. Não há mais centro. Todo o início de Descartes, nas *Meditações*, é: onde vou encontrar um centro? Então, eles poderão encontrá-lo na medida em que ordenam infinitos. Se há uma ordem nos infinitos – um primeiro infinito, um segundo, um terceiro etc. –, talvez possamos reconhecê-los e reconhecer o homem em todos esses infinitos. De modo que o homem será pensado, evidentemente, em sua relação com os infinitos, isto é, com a forma Deus, porque todas as ordens do infinito devem decorrer da forma Deus. Todas as ordens do infinito decorrem diversamente da forma Deus. Por exemplo, o infinito do mundo, é óbvio que não existiria, nem seria se o mundo não tivesse sido criado por Deus. Logo, é um infinito de efeito, enquanto a infinidade do próprio Deus é um infinito por si. Deus é infinito por si mesmo, ao passo que o mundo é infinito por sua causa (que é Deus), não é o mesmo infinito, já são duas ordens do infinito. Então, qual é a situação do homem? O homem está no mundo, participa do infinito do mundo, mas à imagem de Deus. É necessário encontrar o lugar do homem nessas ordens do infinito. E pensar o homem será atribuir o lugar ou os lugares que ele tem em função da forma Deus.

Assim, o que é pensado, de fato, é a forma Deus. Não há forma homem pela simples razão de que é apenas a limitação, em alguns aspectos, da forma Deus. Para ter a forma homem, basta dizer quais aspectos de Deus se encontram limitados para constituir a forma homem. A resposta de Descartes é célebre: “as forças no homem são o entendimento [*l’entendement*] e a vontade; a vontade no homem é infinita tanto quanto em Deus”. Assim, no nível da vontade, não há diferença. Em Descartes, muito estranhamente, a vontade não suporta a finitude.<sup>4</sup> Por outro lado, o homem tem apenas um entendimento finito. Deus tem um entendimento infinito. Em outras palavras, o homem se definirá pelo entendimento finito,<sup>5</sup> sendo este uma simples

---

<sup>4</sup> Cf. a 4a meditação de Descartes: “C'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas”.

<sup>5</sup> Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault trata da seguinte questão: o que é preciso para o sujeito conhecer? Para conhecer, deve o sujeito realizar alguma transformação espiritual, uma reconversão de caráter, uma mudança de olhar? Foucault afirma que o sujeito cartesiano (e kantiano) é aquele capaz de verdade, cujo acesso não requer nenhuma mudança, “basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto por sua própria estrutura de sujeito. Parece-me então ser isto que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos

limitação do entendimento infinito. Por conseguinte, o que é pensado é a forma Deus, o entendimento infinito. No nível da compreensão infinita, você tem razão: aqui surge o problema de conhecer as coisas tais como elas são. Essa é a primeira pergunta, parece-me.

A segunda pergunta, o que acontece no nível da descoberta da finitude que será a condição da constituição de uma forma homem? Vejam, a forma homem, isto se encadeia muito bem. Ela surge a partir do momento em que o finito não é mais apreendido como simples limitação do infinito, mas como força positiva em si mesma ou força de oposição. Para o século XVII, o finito é sim limitação, mas não oposição. O finito é a limitação do infinito, não se opõe ao infinito. Para que a forma homem surja e destitua a forma Deus, é necessário que a finitude seja apreendida como força positiva irreduzível a simples limitação.

Tomemos uma discussão lógica. O princípio da identidade  $A \text{ é } A$ . É um princípio antigo, mas muito interessante, bem conhecido pelos gregos. Então pulemos esta parte, não temos tempo para examinar cada formação histórica. Seria preciso se perguntar: na formação dos gregos, qual é o princípio de identidade? Mas eu pulo para os clássicos, para a formação clássica do XVII. Obviamente, eles têm uma maneira muito original de se servir do princípio de identidade. Acredito que, de certa maneira, eles levam o princípio de identidade até o infinito, no infinito, algo completamente estranho para os gregos. Atribuir o princípio de identidade ao infinito, isto é, constituir precisamente uma identidade de Deus. Carregar a identidade no infinito. É uma ideia tão estranha! Nela, vocês encontram a expressão mais pura em Leibniz. É um golpe de força surpreendente. Levar  $A \text{ é } A$  no infinito, é um sonho, uma grande e bela empreitada.

PERGUNTA: [?] Eles fazem disso uma garantia de...

DELEUZE: do infinito? Sim... Ou o contrário

PERGUNTA: eles precisam de uma garantia porque isto não se sustenta.

DELEUZE: Sim, eles têm necessidade de uma espécie de fundamento, que só irão encontrar no infinito pelo próprio princípio de identidade. Isso permitirá uma filosofia surpreendente, que é a de Leibniz. Bem, mas não importa. O que o século XIX faz ou o que surge a partir de Kant? Uma completa recusa do princípio de identidade, que se expressa como recusa da própria fórmula do princípio de identidade. Não parece nada, mas é tão importante! Todas as formas de pensamento passam... A fórmula do princípio de identidade era  $A \text{ é } A$ . Bem, a partir de uma certa época, não se pode mais dizer que  $A \text{ é } A$ , por quê? Há mais de mil maneiras de dizer que  $A \text{ é } A$ . Vocês sabem, é complicado. Deus está morto e os homens chegam, e, quando isso

---

capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer". Cf. *ibid.*, p. 234.



acontece, dizem uns aos outros: não se pode mais dizer que A é A, porque não se pode saber se A existe. Quem podia lhes dizer se A existe? Deus. Se Deus está morto, se a forma Deus desmoronou, A também desmorona. A só é A se existir A. Eis que o princípio de identidade recebe um pequeno complemento que arruinará sua formulação. A é A? Sim, claro, desde que haja A. O que nem sequer significa: se A existe, mas se há algo para pensar, se um conceito existe, o que me prova sua existência? Sim. Se há A, então A é A. Na verdade, eles recolheram o princípio de identidade quando dependia da forma Deus. Então, se a forma Deus vacila, o princípio de identidade se torna hipotético. Se A existe, então A é A. O princípio de identidade perdeu seu valor, como se dizia na filosofia, mas aqui é uma terminologia indispensável, chamada na lógica ou filosofia. O princípio de identidade perdeu seu valor apodíctico, ou seja, seu valor de necessidade lógica. Ele tem apenas um valor hipotético. Se A existe, logo A é A. Daí a necessidade de o princípio de identidade ser amarrado a outro princípio categórico, outro princípio apodíctico que não pode mais ser fornecido pela forma Deus.

Aliás, é muito correto o que você acabou de dizer: Deus era o fiador das identidades. Agora, não há mais fiador. Onde encontrar um fiador? Bom, este outro fiador é conhecido. A partir de Kant, o fiador do princípio de identidade “A é A” é “eu penso” – “eu igual a mim” [*Moi égale moi*]. Toda identidade encontra seu fiador na identidade da consciência de si. Isso porque o “eu penso” iguala “A é A”, se há o “eu”. Mas o “eu penso” não está submetido a uma hipótese, é o novo princípio apodíctico. E se A é igual a A, é porque o “eu penso” acompanha todo conceito. O “eu igual a mim” acompanha todo A. E Kant dirá: o “eu penso” acompanha todas e cada uma de minhas representações.<sup>6</sup> Em outros termos, todo A se refere a “eu igual a mim”. Mas qual é o sentido de tudo isso? O “eu igual a mim” é a posição do eu finito. A identidade do eu finito agora garante a identidade do princípio de identidade. Nisso consiste a finitude constituinte e essa é a forma homem. Essa forma homem é a identidade do eu finito. E os pós-kantianos dirão explicitamente: se A é A – por exemplo, estas são fórmulas que vocês encontrarão em Fichte claramente –, é por causa do “eu igual a mim”. Vejam, “eu” não é um A entre outros. “Eu igual a mim” é a posição da consciência finita que garantirá a identidade de tudo o que é pensado. A forma homem substitui a forma Deus.

Então, nessa história de finitude constituinte, que começa com Kant, Heidegger é apenas o fim do percurso. Atravessa todos eles, é a síntese do eu finito. Se vocês quiserem, para resumir, a síntese do eu finito substitui a análise do Deus infinito. Será a grande viravolta [*renversement*] kantiana, a passagem da forma Deus para a forma homem. Entretanto, chamo a

---

<sup>6</sup> “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. KANT, I. *Crítica da razão pura*, B131.

atenção para o fato de que ambos são legítimos. Quando tentarem caracterizar algo, é necessário manter os dois. Por exemplo, querem definir abstratamente a teoria do conhecimento no século XVII, mas não é suficiente, é preciso conseguir encontrar o problema, o problema vivido, que, apesar de todo problema intelectual, constitui o drama de uma época. No século XVII, eles absolutamente não sabem mais onde estão porque tudo é infinito e são infinitos de diversas ordens. Esse é o problema concreto deles. Sobre isso, vocês podem convocar todas as disciplinas. Quando temos o problema concreto que se estende numa época, que aparece, transpira através de uma época, compreendemos melhor como as coisas se referem umas às outras.

Bem, todos os matemáticos se perguntam como vamos dominar ou fazer um instrumento capaz de incidir não sobre o infinito, mas sobre uma ordem do infinito, o infinito matemático. É o florescimento de métodos em torno do cálculo infinitesimal. Mas, na pintura, temos um problema bem diferente; isso porque há uma descoberta: as transformações da perspectiva, a descoberta da luz independentemente do contorno dos objetos que, também aqui, refere-se a uma ordem do infinito muito particular. E, nos grandes textos teológicos, temos esta tentativa para distinguir as ordens do infinito: “Cuidado! Infinito não é...” etc. Em toda parte, uma espécie de angústia: onde encontrar um centro para o homem?

Daí decorre o tema pascaliano: o homem não tem centro. E a última esperança: Cristo pode ser considerado como o centro do homem? Vocês compreendem quando faço essa pergunta? Certamente interessa a muitas pessoas hoje, mas ainda parece um problema que não é inteiramente adequado às nossas preocupações. É uma preocupação, como diria Nietzsche, para o último Papa, mas não tanto para nós. No entanto, se substituí-lo, por exemplo, se relermos os textos de Pascal, compreendemos o que ele quer dizer: a pergunta “Cristo pode ser considerado como o centro do homem?” significa que o homem no mundo do século XVII não tem absolutamente nenhum centro, porque o universo é infinito. Então aqui entendemos como Pascal pode permanecer absolutamente moderno. É uma modernidade absoluta. Obviamente, não é pelas mesmas razões do XVII. Não temos um centro, não pelas mesmas razões, mas, enfim, é algo suficiente para conversar com autores do XVII, pelo menos um diálogo. Alguns gemem lá das profundezas de seu século XVII: “perdemos o centro!”. E então lhes respondemos: “ainda bem, isso vem a calhar, nós também!” [risos]. Mas veremos de quais maneiras. Em seguida, isso nos leva a dizer: “mas houve realmente alguém que teve um centro?” Sim, mas o que não ia bem quando se tinha um centro? O que era ter um centro? Talvez estivessem gemendo sob seu centro. Talvez também não fosse bom. Nunca há nada muito bom. Mas isso nutre diálogos

que atravessam séculos e, sobretudo, permite que descubramos que Pascal não perdeu nada de sua grandeza e potência.

Eu disse que Foucault somente considerou, eis seu rigor, pequenos períodos bem determinados, exceto – encontramos no final [de sua obra] períodos bastante longos, mas ignoramos o que lhe convenceu de que é necessário considerar longos períodos.<sup>7</sup> Mas, antes disso, constata-se que seus livros se escalonam entre períodos curtos, durações curtas, em geral do século XVII ao início do XX. No entanto, no ponto em que estamos, se vocês aceitarem o método que ele nos confia – dadas as relações de poder em um período histórico, buscar a forma que resulta delas –, acredito que este seja um método que pode ser aplicado a todos outros períodos. É evidente que Foucault sempre se proibiu de falar, exceto nalgumas alusões, em formações históricas da Ásia, da África. Ele se manteve na Europa Ocidental e em certos segmentos da Europa Ocidental bem determinados, sobretudo porque não queria sair dela.

Mais uma vez podemos dizer com confiança que as formas Deus, homem e superhomem não esgotam absolutamente nada, não esgotam o universo das formas, que, certamente, há além disso relações de forças entre forças no homem e forças de fora que dão lugar a todas as outras formas que não são Deus, nem homem, nem superhomem. Por exemplo, seria muito interessante buscar quais são as formas indianas, as chinesas, as asiáticas, as africanas de modo geral. Acredito que se poderiam encontrar formas que, de fato, não seriam mais Deus, nem homem, nem superhomem, mas formas extraordinárias de plantas ou animais, formas de jardim, o homem-jardim. O homem-animal. Enfim... aqui eu paro. Eu não estava pensando em totemismo, totemismo é conceito. É bem melhor do que isso. Quero dizer, as relações de forças seriam pensadas na relação com formas vegetais, animais. Não os animais existentes, é claro, mas seria uma questão de relações de forças e as formas animais explicariam essas relações de forças. Seria um domínio muito rico.

A esse respeito, a Índia me interessa. Há um autor muito importante que trabalha isso chamado Haudricourt,<sup>8</sup> um especialista em agronomia, que escreve sobre o papel das formas jardim na Ásia e das formas vegetais na Índia e das formas animais. Ele faz da Índia uma espécie de intermediário entre Ocidente e Oriente, é muito curioso o que ele diz. Seria necessário fazer o equivalente talvez ao que Foucault fez no nível das civilizações não europeias. Pouco importa o que isso quer dizer.

---

<sup>7</sup> Foucault dá algumas indicações a esse respeito na introdução do segundo volume de *História da sexualidade*, na sessão intitulada “Modificações”.

<sup>8</sup> Na segunda aula do curso *Michel Foucault: subjetivação* (inédito, aula de 29/abril/1986), Deleuze refere-se mais longamente à etnologia de Haudricourt e ao seu artigo “Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui”, *In: L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 1, 1962.

PERGUNTA: há uma questão que me vem toda vez e da qual você já tratou. Nas relações de forças, Foucault selecionou três tipos de vetores: trabalho, vida, linguagem. Não haveria outras forças, outros sistemas que se estruturariam de modo diverso das formas? Mas o que torna possível selecionar, a partir de quais critérios se escolhe?

DELEUZE: Sim, sim, a questão é muito bem fundamentada. Nós a respondemos quando você não estava aqui. Não há uma fórmula fixa em Foucault, tudo depende do período. Porque você mesmo observou: vida, trabalho, linguagem. Pois quando ocorrem vida, trabalho, linguagem ocorrem? Acontecem apenas para a forma de homem, logo não há fórmula invariável. A cada formação, não vamos interrogar a vida, o trabalho, a linguagem. E por que, no nível da forma homem, o que conta é vida, trabalho, linguagem? Por uma simples razão, pode-se pensar se Foucault está certo ou não. Para ele, é a raiz tripla da finitude. Vida, trabalho, linguagem são as três forças da finitude, cuja forma homem será pensada na relação com a vida, o trabalho, a linguagem. De modo que a forma homem aparece quando as forças no homem confrontam as forças da finitude. Ora, segundo Foucault, as três forças da finitude são vida, trabalho, linguagem. Sobre isso, tudo está aberto, podemos pensar ou dizer: ele me convence? Mas, para mim, não há motivo para discussão. Cada um pode se perguntar: o que significa dizer “vida, trabalho, linguagem são as três raízes da finitude”? Não há outras? Esse é o esquema de Foucault.

No entanto, na idade clássica, não se trata de forças da finitude, logo não se trata da vida, do trabalho e da linguagem, mas sim das ordens do infinito. Na idade clássica, as forças no homem não estão relacionadas a forças de finitude: forças de finitude não são reconhecidas. Trabalho, linguagem e vida são reconhecidos, mas não erigidos em forças positivas, e sim como figuras de limitação.

Desse modo, as forças no homem na idade clássica não são de modo algum confrontadas com vida, trabalho, linguagem enquanto forças da finitude, mas com ordens do infinito, ou seja, do que é elevado ao infinito. E o que é elevável ao infinito? Não é o trabalho. Para Foucault, o trabalho é uma força de finitude, por isso não é elevável ao infinito. Se vocês tomarem o sentido físico do trabalho de uma força, o trabalho infinito não tem estritamente nenhum sentido, é um não sentido, como uma velocidade infinita. “Velocidade infinita” é uma expressão desprovida de sentido. Então trabalho infinito, vida infinita, nada isso faz sentido. Por outro lado, a idade clássica reconhecerá que o elevável ao infinito não é o trabalho, mas a riqueza. Vocês me dirão: a riqueza não é elevável ao infinito. Nas condições em que o século XVII pensa que a riqueza, em relação à terra, supostamente com uma potência inesgotável de direito, a riqueza é elevável ao infinito. Daí a ideia de Foucault de que, no século XVII, não há economia política, porque a

economia política se fundamenta no trabalho e na finitude do trabalho. Por outro lado, há uma análise das riquezas. Do mesmo modo, não há biologia porque ela supõe a finitude da vida. Mas há uma história natural, que é elevável ao infinito. Assim como há uma gramática universal, não há linguística. E, na terceira era, a do superhomem, são ainda novas forças. Pois, tentei mostrar que, de fato, embora mantivermos as mesmas palavras, “vida”, “trabalho”, “linguagem”, o trabalho no sentido do trabalho das máquinas da terceira espécie não tem nada a ver com o trabalho das máquinas de energia ou com o do homem. Portanto, cada vez mais são forças diferentes que intervêm, não há uma fórmula estereotipada em Foucault, em que cada formação seria confrontada com as mesmas forças de fora. Cada vez, para que uma forma mude, é necessário que novas forças de fora entrem em jogo.

PERGUNTA: Tenho uma pergunta sobre o que você disse há pouco. Você repropõe a oposição lógica da identidade, ou para você a dialética é algo diferente? E, segunda questão, o princípio de identidade tem uma consequência real?

DELEUZE: responderei assim: no ponto onde estamos, são perguntas que me incomodam um pouco... Respondo um pouco em desordem aos dois pontos essenciais de suas perguntas. Por um lado, a dialética, por outro, o princípio da identidade. A dialética, o princípio da identidade, no ponto em que estamos de nossa análise, diria que são noções vazias se você não considerar a formação histórica. Não há princípio de identidade unívoco. Do mesmo modo, não há dialética unívoca. Interessam-me as formações que empregam a palavra dialética, vejo que é uma palavra que aparece na formação grega e que tem depois uma longa história na formação medieval. E creio que não exagero quando afirmo que ela desaparece da formação clássica. Ainda que possamos encontrá-la aqui e ali, não é tão forte. Ela reaparece de forma triunfal, mas de modo diferente, na formação do século XIX. Se você me perguntar: “qual é o lugar da dialética?”, direi: em qual formação?

PERGUNTA: Hegeliana.

DELEUZE: Na formação hegeliana... Na formação do século XIX, a dialética hegeliana me parece tipicamente uma operação que pertence totalmente ao século XIX, pela qual a síntese do eu finito, que a dialética hegeliana supõe – é por isso que a esta é absolutamente diferente da grega –, é pós-kantiana. Quer dizer, ela pressupõe o eu finito como fundamento e pretende reconciliá-lo com o infinito. Isso é próprio da dialética hegeliana. É uma tentativa envolvente, grandiosa, mas implica a determinação do novo fundamento: o eu finito, isto é, a posição kantiana de partida que Hegel nunca recusou. Hegel quer mostrar, através da dialética que constitui, como os momentos do eu finito serão uma verdadeira reapropriação do infinito. Isso é coisa dele. Obviamente, [?] quando Platão falava de dialética, tratava-se de algo inteiramente diferente [e]

que pertencia à formação grega. Surge este problema: por que a mesma palavra? Provavelmente há relações. De Hegel a Platão, há algo que acontece, Hegel reativa algo de platônico, seguramente.

Mas, no ponto em que estamos, eu nunca poderia me perguntar sobre a dialética em geral. Posso afirmar que a dialética hegeliana pertence à formação do século XIX, dado que Hegel sempre reconheceu que o princípio de identidade se referia à posição do eu finito. Por isso ele pretende ultrapassar o princípio de identidade para reconquistar o infinito. Ele o ultrapassa de uma maneira que me parece muito bela, que mostrará precisamente sempre a finitude como força de posição. Ele dirá: não é a identidade que conta, é o princípio de contradição. Essa é a originalidade hegeliana que reconciliará o infinito e o finito, ele desloca o princípio de identidade para o princípio da contradição.

Ouçam-me atentamente a esse respeito, não é complicado. O princípio de não contradição é que “A não é não A”, o princípio de identidade é que “A é A”. Todos conhecem há tempos o princípio de contradição, e o lógico mais humilde sempre dirá que o princípio de não contradição decorre do princípio de identidade: se A é A, A não é não A. O que Hegel faz? Como dizem, você tem que ser um tolo para acreditar nisso, Hegel inverte o princípio de contradição e acredita que as coisas se contradizem. Vejam, imaginemos uma criança sem talento que tivesse compreendido mal Hegel, ela diria: Hegel é um senhor, um filósofo engraçado que diz que A é não A. Podemos sempre dizer qualquer coisa, mas seria uma ideia engraçada dizer A é não A. O interesse inicialmente seria muito pequeno, logo seria muito tolo, idiota. Mesmo assim, Hegel não está nesse nível. Como todo mundo, o que Hegel diz é: A não é não A. No entanto, ele é o primeiro a levar esse princípio a sério. Os outros também disseram: A não é não A, mas não sabiam o que diziam. Contentavam-se apenas em dizer de outra forma: A é A. É muito surpreendente o percurso de Hegel e por isso corremos o risco de pensar que ele afirma que A é não A. Ele diz: vocês não observaram nada quando disseram que A não é não A. Por que dizem que A não é não A? Vocês têm razão ao dizê-lo, mas nunca, se partirem do princípio de identidade, engendrarão o princípio de não contradição, há uma fronteira de um para o outro. De A é A, não podem concluir que A não seja não A e, no entanto, é preciso dizer A não é não A. Por quê? O que aparece de novo com A não é não A?

Bem, o que aparece novamente são duas negações. Quando eu digo A é A, o triângulo é triângulo, é uma coisa. Mas quando digo: o triângulo não é o não triângulo, por que diabos introduzo duas negações? E a observação triunfante de Hegel é que a identidade não é senão um resultado. Quer dizer, para colocar sua própria identidade, é preciso que a coisa se oponha ao que a nega, duas negações: A não é não A. A não é [se opõe a] não A, ao que a nega. Portanto,

a identidade é apenas resultado do princípio de não contradição. É preciso que a coisa enfrente seu oposto e negue o que se lhe opõe para colocar sua identidade. Introduce-se o negativo como força no pensamento, o negativo não é mais uma negação, como no século XVII, mas uma força. A potência do negativo. De modo que, longe de dizer A é não A, Hegel é aquele que diz A é A, mas, para dizê-lo, foi necessário que dissesse A não é não A. O princípio de não contradição é primeiro em relação ao princípio de identidade.

Compreendam que uma ideia tão simples como essa – pois ninguém a teve antes – faz um grande filósofo. Mas, então, suponhamos que alguém diga: Hegel é quem diz A é não A, por um lado, destrói tudo que há de interessante na ideia e não entende mais nada. Hegel não é aquele que nega o princípio de não contradição, pelo contrário, é o primeiro que o leva a sério a ponto de colocá-lo como primeiro em relação ao princípio de identidade. E isso resultará em toda sua concepção da dialética. Só se pode perguntar pela identidade da coisa se a submeter a uma aventura especulativa pela qual ela confronta seu oposto, ou seja, confronta o que a nega e ela mesma nega o que a nega, essa será a dialética hegeliana, que nada tem a ver com dialética platônica. Compreendem? Espero ter respondido vagamente à sua pergunta.

PERGUNTA: Não já será um pouco devido à introdução, no século anterior, das grandezas negativas, ao que Kant chamará de grandezas negativas?

DELEUZE: Sim. Por isso é kantiano, e supõe duas coisas: a descoberta de que o negativo não é uma limitação, não é uma negação limitadora, mas uma força – isso supõe o eu finito –, isto é, de fato, o texto<sup>9</sup> do qual tudo deriva a esse respeito é o de Kant, quando diz: uma grandeza negativa, uma quantidade negativa, -2 por exemplo, não é uma limitação. É uma força positiva orientada ao inverso da força +2. Tanto que, mesmo aqui, há uma estrutura aritmética muito simples, os números negativos, assim como no século XVII, houve o cálculo diferencial. Mas não é a matemática que inspira a filosofia, o que é problema na matemática tem seu correspondente na filosofia e vice-versa.

Vamos avançar? Tentaremos encontrar três formas jurídicas e para já confirmar em algo, digo que nenhuma das três formas – Deus, homem e superhomem – é pura e nunca se pode dizer que são a maravilha. Eu insisto nisso porque tenho muitas preocupações. Quando nos tornarmos superhomens, com nosso silício, nossos animais e nossa literatura, tudo ficará bem. Não. É complicado, vocês sabem! Quando se escreve, é muito difícil porque, para se fazer compreender, é preciso fazer simplificações. Até Nietzsche... Quando Nietzsche fala do

---

<sup>9</sup> Cf. KANT, I. “Ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia”. In: *Id. Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

superhomem, tem-se a impressão de que é a aurora radiante. Eu não entendo assim. Ele está certo: é necessário ir um pouco rápido, mas isso não acontece assim. É tudo muito diferente. Quando reinava a forma Deus, nem tudo estava indo muito bem. No entanto, estávamos sob a forma Deus. Mas o que o homem assumia sob a forma Deus? O homem existente! As Cruzadas e as Guerras Religiosas. A forma homem, a grande forma humanista, vimos tudo isso, especialmente porque nunca se interrompe. No momento da forma homem, há ainda quem Nietzsche chama de último Papa, este está lá, trabalha a forma homem. E seria preciso periodizar especialmente o quarto livro de *Zaratustra*: o último Papa trabalha plenamente a forma homem, mas a forma superhomem continuará a ser trabalhada pelo que Nietzsche chama, admiravelmente, de os últimos homens. Os últimos homens são partes envolvidas na forma superhomem, e se agitam, de modo que cada forma continua a ser o lugar, para falar como Foucault, de um combate ou de múltiplos combates, ou um lugar estratégico onde os combates continuam.

Ora, eis o meu tema geral. Podemos esboçar, de acordo as investigações de Foucault, formações jurídicas que correspondam à forma Deus, à forma homem e à forma superhomem ou forma do futuro? Eu acredito que sim, se tomamos os textos de Foucault em livros diferentes de *As palavras e coisas* que concernem ao direito. Esta é uma evolução muito localizada porque Foucault insiste fortemente no modelo jurídico, no gosto jurídico da Europa Ocidental, da Idade Média ao século XX. Esse gosto jurídico é ainda muito próprio às sociedades ocidentais. Então, mais uma vez, encontraríamos o curto período estudado por Foucault. Mas se tomo a letra dos livros de Foucault, dois livros, o que posso dizer? O primeiro, *Vigiar e punir*, apresenta duas formações jurídicas: a formação de soberania – até o século XVIII; basicamente, Foucault fixa o ponto de virada em Napoleão – e, em seguida, a formação disciplinar, obviamente preparada antes de Napoleão, mas que explode depois dele. O segundo livro, *A vontade de saber*, faz um progresso que, se segui-lo à risca, quer dizer o seguinte: as formações disciplinares não consistem somente numa disciplina dos corpos: acrescenta-se a elas algo sobre que *Vigiar e punir* não disse uma palavra, algo que é muito diferente da disciplina dos corpos, a saber, uma biopolítica das populações que aparece igualmente e se desenvolve no decurso do século XIX, embora tenha sido preparada no final do XVIII. Sobre essa biopolítica das populações, ressalto que Foucault – muito rapidamente, dado que não é seu projeto – a segue até nosso período. Ele faz sobretudo numerosas alusões ao fascismo e à importância de uma biopolítica das populações do ponto de vista da raça no fascismo. Tanto que, no estado dos textos de Foucault, parece-me que muitas coisas tornariam possíveis a distinção de fato de três formações e não apenas de duas.



Eu tento ser claro, pois a ascensão da biopolítica das populações jurídicas me parece historicamente posterior à ascensão da disciplina dos corpos. Mesmo que haja sobreposição entre as formas, não poderíamos formular a partir dos textos de Foucault a hipótese de três formações jurídicas, e não duas? Primeira: formação de soberania, cujo término ocorre com a Revolução Francesa e que, basicamente, corresponde à Idade Média em parte, à idade clássica, monarquia absoluta. Segunda: formação disciplinar, após a Revolução, Napoleão e o século XIX. E, evidentemente, inicia-se já neste período o aparecimento de uma terceira formação, desta vez fundamentada numa biopolítica das populações, que se esboça no século XIX e explode no XX. Vejam aonde quero chegar. Haveria aqui correspondência. De acordo com essas três formações, haveria três sujeitos do direito diferentes, três formas jurídicas muito diferentes. Como nomear a terceira, se é válido isolá-la? Vamos usar aqui a expressão de Burroughs (o autor americano de quem lhes falei a propósito da literatura),<sup>10</sup> é uma formação de poder de controle. Ter-se-ia, portanto: poder de soberania, poder disciplinar ou de disciplina e poder de controle. Qual é o terrível poder de controle que Burroughs retratou? Digo isso, permito-me fazê-lo, pois a admiração de Foucault por Burroughs e o conhecimento que tinha dele – embora, pelo que sei, não o tenha mencionado em seus escritos<sup>11</sup> – era muito grandes, especialmente as análises que Burroughs fez do controle social nas sociedades modernas após a 2ª Guerra atingiram bastante a Foucault. Sim. Vamos tentar caracterizá-los.

Formações de soberania: Foucault lhes dá duas características interessantes: por um lado, operações de extração [*prélèvement*], é um poder que consiste, por um lado, em extrair [*prélever*] do homem e, por outro lado, decidir sobre a morte. Extrair de todas as atividades do homem e decidir sobre a morte. É um direito do soberano. Bom. permita-me dizer: é, em direito puro, a forma Deus. O sujeito do direito é Deus, ou seja, o soberano. Por que a identidade do soberano com Deus? Deus é, por um lado, aquele que extrai – a extração, o sacrifício é a parte de deus, é a economia da extração, da soberania – e, por outro, quem decide sobre a morte. É o juiz.

O que acontece quando passamos para sociedades disciplinares? Vocês devem se lembrar como Foucault definiu a disciplina. Disciplinar é submeter a multiplicidade humana pouco numerosa a uma série de operações determinadas, tomada nos limites atribuíveis. Para Foucault, disciplinar é exatamente impor tarefas a conjuntos pouco numerosos de humanos, tomadas nos limites atribuíveis. E ele responde: aparece, no século XIX, a formação de grandes

---

<sup>10</sup> Cf. *supra*, aula de 25 de março de 1986.

<sup>11</sup> De fato, Burroughs não consta no onomástico dos *Dits et écrits* nem é referido nos cursos de 1976, 1978 e 1979 que falam da disciplina e do controle.

meios de confinamento, prisões, escolas, quartéis, fábricas etc. Vejam que isso é disciplina e como se opõe à soberania. Não se trata mais de extrair, mas de compor forças para fazê-las produzir um efeito maior do que teriam produzido se estivessem isoladas. Compor forças em função de um efeito útil a se obter. Não se trata mais de extrair, trata-se de compor, é um outro objetivo. Por outro lado, já não é mais decidir sobre a morte, trata-se de disciplinar os corpos. Creio que, de acordo com as análises de Foucault, podemos dizer que nessa formação disciplinar se constitui a noção de homem, a forma jurídica homem. O que conta nessa formação, na verdade, não é a relação do homem com o soberano, mas do homem com o homem, para que dela saia o máximo de efeitos. O sujeito do direito não é mais o soberano, mas o homem.

Bem, vocês podem decidir se há uma terceira formação ou se é o mesmo da segunda, se é a segunda formação em forma mais complexa. Acho que, talvez, tenhamos interesse em dizer que é realmente como uma terceira formação. A terceira idade do direito,<sup>12</sup> neste nível, é a biopolítica das populações. Em que consiste essa biopolítica das populações? Em que ela se distingue de adestramento de corpos, da disciplina dos corpos? Torna-se distinto desta vez devido ao seu objeto. A biopolítica das populações surge quando o direito se propõe a gerir a vida, diz Foucault, em multiplicidades abertas quaisquer. Observem a importância da diferença entre disciplina e biopolítica. [A gestão biopolítica] se dá no espaço aberto, são grandes multiplicidades cujos limites não são atribuíveis. Elas só serão tratáveis pelo cálculo das probabilidades, daí o desenvolvimento do cálculo de probabilidades e o sentido dos controles sociais de probabilidades (probabilidades de ocorrerem casamentos em uma nação, de nascimentos, taxa de natalidade, núpcias, mortalidade, planejamento, expansão de cereais, erradicação dos vinhedos etc.). São populações também, não são só os homens que são populações. Trata-se realmente de gerir as populações em espaços abertos.

Por isso, a palavra controle diz respeito à sociedade, o poder de controle é muito diferente do disciplinar. Talvez o poder de controle tenha posto raízes, se delineado, no mesmo tempo que o poder disciplinar se consolidava. Mas, parece-me, não é a mesma formação jurídica. Não é o mesmo sujeito do direito. Vimos que o sujeito do direito das formações de soberania é finalmente o soberano, isto é, Deus. O sujeito do direito disciplinar é o homem disciplinado. A disciplina tem por função formar o homem como sujeito do direito; este é o homem em relação com o homem, de modo que, de sua composição, emerge o máximo de

---

<sup>12</sup> Para uma análise detalhada do poder soberano, disciplinar e biopolítico, e suas implicações no direito, além dos textos de Foucault mencionados anteriormente, cf. FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

efeitos úteis. Observem que a forma, por conseguinte, o sujeito do direito não é mais Deus, é o indivíduo. Na era humanista, o sujeito do direito é a pessoa e os direitos são direitos do indivíduo, do homem enquanto ser disciplinado.

Nietzsche dirá tão admiravelmente: o homem enquanto ser capaz de cumprir uma promessa. Esse é o homem do direito, o homem disciplinado ou, Nietzsche dirá mais violentamente, o homem domesticado.<sup>13</sup> Mas ele dará como definição última nas páginas maravilhosas o que será essa seria a versão nietzscheana de Foucault: “como se adentra o homem para cumprir promessas?”.<sup>14</sup> Esse adestramento do homem faz dele um sujeito do direito, ou seja, um indivíduo. A relação do indivíduo com o indivíduo é o direito da pessoa no século XIX, o contrato. O contrato é a relação do indivíduo com o indivíduo de tal forma que, dessa conjunção de pessoas, surja o máximo de bens. Tudo isso lhes deixa perplexos? Vocês devem ter sentido que o direito não pensa mais assim. No entanto, eram noções que pareciam sagradas. Isso era o que acontecia no tempo distante. Mas agora eu digo: estamos na idade da biopolítica das populações, que podem ser cereais, ovelhas, vinhedos, homens. Tudo isso é tomado nas populações, ou seja, nas multiplicidades numerosas sem limite atribuível, exceto os limites de probabilidades. Escalas de probabilidade, isto é, zonas de probabilidade substituíram os limites atribuíveis do confinamento. Há zonas de probabilidade para que tantos franceses possam ir de férias para a Espanha etc. Não são mais limites: não há limites, não há nenhuma necessidade de tê-los.

Vocês entendem por que não é o confinamento? A terceira idade não pode mais ser a do confinamento. Não há mais nada para fazer, uma vez que os limites atribuíveis são substituídos por zonas de frequência. É a zona de frequência que conta. Qual a necessidade de prender pessoas, já que a probabilidade certifica que vocês irão encontrá-las na estrada, em tal dia e em qualquer momento? É obvio que o confinamento torna-se, nesse aspecto, custoso, estúpido, socialmente irracional. O cálculo das probabilidades é muito melhor do que os muros de uma prisão. É um poder de controle e não mais um poder disciplinar. Creio que há todos esses elementos em Foucault. O poder disciplinar que ele analisa em *Vigiar e punir* é um poder finito. A prova disso é que, no final desse livro, ele trata desta questão: por que a prisão deixou de ser uma forma relevante hoje?

---

<sup>13</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*: “Daqueles que querem tornar a humanidade ‘melhor’”.

<sup>14</sup> “Criar um animal que pode fazer promessas”; “A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas”. Cf. *Id.*, *Genealogia da moral*, 2ª dissertação: “‘Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”.

Vocês podem dizer que não é o que parece. É preciso o olho do sociólogo e Foucault tem razão. A prisão vai sobreviver anos e décadas, e se tornará mais rigorosa. Mas quando as coisas se tornam mais severas, é mais um sinal de sua sobrevivência. Afinal, todos sabem que o sistema penitenciário é, no que diz respeito às nossas sociedades modernas, um regime absolutamente inadequado e que já não é mais viável, pois há muitas pessoas para colocar na prisão. Por isso, é preciso encontrar não mais formas disciplinares, mas formas de controle. É tudo que se faz hoje: o exército se desintegra em seus quartéis, os alunos explodem em suas escolas, os trabalhadores em suas fábricas e por isso é muito interessante. Temos que ouvir muito bem todas as histórias de retorno ao trabalho em casa, de regresso ao trabalho em tempo parcial; as questões de ordenamento do tempo de trabalho são absolutamente fundamentais hoje.

Novamente, isso não quer dizer que caminhamos para dias melhores, que a estratégia continua nas formações de controle, mas que passa por aí, ou seja, pelas evidências imediatas. Por exemplo, a prisão não é mais adequada para as punições, a fábrica não é mais adequada para o trabalho e a escola não é mais adequada para o ensino. Quer dizer, é o fim dos ambientes disciplinares, que eram ambientes de confinamento para multiplicidades aritméticas. Precisa-se de ambientes de controle abertos sobre as multiplicidades probabilísticas. Estas serão encontradas, não se deve preocupar, o infortúnio virá até nós, mas é óbvio que as pessoas – ainda existem, ainda existem – nem acreditam, e dizem: “vamos endurecer as prisões”; não acreditam nelas, pois sabem que o regime está completamente arruinado, que a prisão acabou. Mas seu discurso ainda faz sentido, e vai durar 30 ou 40 anos e, pode durar mais 30 ou 40 anos, e ainda poderá endurecer. Então, antes que eles instalem os troços de controle, é necessário atribuir um... Há problemas, quando levamos prisioneiros para realizar trabalho chamado “livre”: há toda a cidade que não quer, e dizem: “o que fazem aqui?” Tudo isso. Basta implantar uma clínica psiquiátrica numa cidadezinha para que as pessoas tragam problemas, dizendo: nós não queremos todas aquelas pessoas loucas andando nos cafés porque são um problema.

Depois, é preciso instalar, de fato, os radares de controle, ou seja, ver as zonas de frequência e isso leva muito tempo, mas, enfim, é tudo óbvio. Vocês sabem disso tão bem quanto eu. Mas é para estar atento ao que acontece atualmente na França acerca deste debate sobre o ordenamento do tempo de trabalho. No que diz respeito a esse debate, o pobre coitado vem me dizer: “eu sou a favor do restabelecimento da pena de morte”. É engraçado, mas não o é para todos, não é sério, só que não é razoável. Por outro lado, é razoável no sentido mais terrível e mais frio da palavra: as novas formas serão formas de controle e não formas disciplinares, acabou a idade da disciplina. O que significa: “a idade da disciplina acabou”?

Acabou em benefício da idade do controle. Por exemplo, todas as histórias de cartões são surpreendentes. O cartão não se trata de disciplina, mas de controle. A unificação dos cartões, o cartão magnético, é controle e não velha disciplina. Os muros da escola...

Portanto, é muito ambíguo; é verdade que os mais ativos da esquerda estavam certos em lutar pela abolição da prisão, do hospital psiquiátrico etc. Mas devemos ver que seus inimigos não são os velhos e pobres tipos que fazem papel de palhaços (os que dizem sim ao hospital psiquiátrico, às prisões), e sim os controladores que absolutamente concordam com eles, que dizem: sim! É claro! Não há prisão! Bravo! A batalha nunca acontece onde você acredita. Como Foucault diria, a estratégia vai para outro lugar, está entre os abolicionistas da pena de morte. A verdadeira luta se dá entre os abolicionistas da pena de morte, não entre os conservadores da pena de morte e os abolicionistas. Ela se dá também entre os que dizem: “a escola está arruinada”; obviamente, sabemos que a escola está arruinada, não basta ensinar ortografia às crianças para que a escola funcione. Está arruinada porque não há mais processo disciplinar que dê conta; por isso, quando os pais dizem na frente dos filhos: “é difícil, não há disciplina!”, até mesmo os melhores, dizemos: sim, obviamente não há disciplina, mas eles são controlados! Eles são controlados, mas controlados com base na probabilidade. Obviamente que não se lida exatamente com cada caso em particular, porque, nesta zona de frequência, enviamo-los para um ambiente aberto. Todos os ambientes são abertos, simplesmente haverá terra de ninguém [*no man's land*] entre ambientes, haverá coisas assim: controle com o cartão magnético. Bom. Não, vocês não deveriam estar nessa zona aqui... O que tudo isso significa?

Bem, esse ponto já nos permitiria resolver ou retornar a uma questão que me importa muito quanto à obra de Foucault. É uma pequena ambiguidade que havia, da qual Foucault era, em minha opinião, apenas parcialmente responsável. Já falamos sobre isso, mas agora estou mais preparado para voltar ao ponto em que Foucault era considerado um pensador do confinamento, tendo definido nossas sociedades modernas pelo confinamento. Parece-me absolutamente errado. Ora, não há nada mais impreciso. Pois é verdade que Foucault se ocupa e se ocupou de maneira magistral dos ambientes de encarceramento. Ou seja, nomeadamente, o asilo para a loucura, a prisão para a delinquência. Bem, isso é verdade. Observem à qual formação histórica ele está ligado. Parece-me essencial. Foucault associa o asilo para a loucura à formação histórica clássica, ao hospital geral e à evolução do hospital psiquiátrico no século XIX. E, para a prisão, os séculos XVIII e XIX. Lembro-lhes que *Vigiar e punir* termina com o anúncio de que a punição, o sistema de punição não tem mais necessidade da prisão ou não terá no futuro.

Por isso digo-lhes: sempre me incomoda quando um filósofo tão perspicaz e excelente como Virilio ataca Foucault ao dizer que ele não compreendia as sociedades modernas. Qual foi o argumento de Virilio? Um argumento muito interessante, ele disse: o problema não é o do confinamento. Se preferirem, não é o par disciplina-confinamento. E Virilio, em todos os seus livros, contrapõe-lhe outro par, dirigido diretamente contra Foucault, chamado bastante por ele de par vias-controle [*voirie-contrôle*].<sup>15</sup> Ou seja, o problema é da via livre e não dos ambientes de encarceramento. A polícia, afirma Virilio, sempre teve mais a ver com o viário, ou seja, a rua, do que com a prisão. O verdadeiro elemento da polícia é a viabilidade, a rua. E desde a sua constituição, já no século XVIII, são atribuídas à polícia tarefas ligadas à viabilidade. Bom. viário-controle e não confinamento-disciplina.

De fato, todos os temas de Virilio sobre a temática da velocidade, a estratégia nuclear... quem conhece um pouco seus livros emocionantes pode completar. Mas nunca houve tão grande e tão frequente... É parte dos mal-entendidos comuns, porque não tem nenhuma importância que Virilio se engane sobre Foucault. O importante é o que Virilio tem a dizer, mas pode nos induzir a um contrassenso, porque é evidente que a crítica de Virilio, como qualquer crítica que fazemos a alguém, não se sustenta. Pois a afinidade Foucault-Virilio – eles não tinham, suponho, uma grande afinidade de humor, de temperamento – seria evidente, óbvia. Porque, também para Foucault, o que este define como uma biopolítica das populações excede em todas as partes o confinamento. Mais do que isso, em *Vigiar e Punir*, Foucault estuda ambientes de confinamento, o que é interessante hoje? E isso não significa que seja muito progressista; como dizem, é social-liberal, não é especialmente a esquerda que faz isso. Quando consideramos os hospitais-dia, os hospitais integrais, equipes de cuidados domiciliares, setorização, significa que passam mais do que por um meio de confinamento, são controles, controle sob demanda, doméstico. Não quero dizer que seja ruim. Quando se está em coisas assim, não se trata de ser melhor ou pior, mas de saber por que e contra quem se luta, em qual momento. Então não se deve perder muito tempo lutando contra a pena de morte, mesmo que alguém tente restabelecê-la. É melhor prestar atenção aos procedimentos de controle que irão substituí-la. Enfim, deve-se fazer tudo ao mesmo tempo? Eu não sei. É preciso sobretudo manter muita alegria para os horrores futuros, porque nunca haverá o suficiente. [risos]

Quando Foucault explica, em *Vigiar e punir*, em qual sentido o hospital no século XIX funciona como meio de confinamento, afirma: atenção, há uma coisa engraçada que é o hospital

---

<sup>15</sup> Cf. VIRILIO, P. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação da Liberdade, 1996.

marítimo, e tem duas páginas muito belas (páginas 145-146),<sup>16</sup> muito rápidas sobre esse hospital marítimo, precisamente irreduzível ao hospital que confina. Pois, o hospital marítimo, tendo em conta suas funções e situação muito especiais, funciona como uma espécie de cruzamento, de um intercâmbio viário, de um meio de controle de todos os tipos: sobre drogas, medicamentos, epidemias, com todos os marinheiros que trazem de volta doenças, a AIDS. E o hospital marítimo já é, em meados do século XIX, uma instituição que prefigura as formações do futuro do XX, ou seja, uma formação aberta de controle, em oposição ao ambiente disciplinar fechado. Essas poucas páginas me impressionaram muito, porque veremos como ele não se apega de modo algum ao confinamento.

No trimestre anterior, vimos que, em Foucault, a função de confinamento está sempre subordinada ao seu tema mais profundo, ou seja, a invocação de um fora. O confinamento cumpre uma função de fora, está a serviço de outra função, que é a de exterioridade. Às vezes é uma função de exílio cujo modelo é o esquadramento. É assim que Foucault diz explicitamente em *História da loucura*: o hospital geral se modela no exílio, fecha, tranca os loucos os desempregados etc., mas no modo de exílio. No entanto, o exílio é uma função de exteriorização, não de confinamento. O confinamento serve a uma função que o ultrapassa, função de exterioridade. No outro caso, a prisão não tem mais o exílio como modelo, e sim a grade. O confinamento está sempre a serviço de uma função mais profunda, função de exterioridade. Foucault, longe de ser... então ainda mais quando não há um confinamento, mas a formação de um poder de controle.

Queria concluir essa discussão. Parece-me um verdadeiro contrassenso fazer de Foucault um pensador que privilegiou o confinamento. Pelo contrário, ora ele subordina o confinamento a uma função de exterioridade mais profunda, ora anuncia seu fim em favor do controle, que é de uma natureza completamente diferente, são funções abertas e não fechadas. Bem, observem, poderíamos dizer que temos três períodos. E no nível das formações de controle, o sujeito do direito é bem diferente. Talvez vocês estejam pressentindo isso e não irão se surpreender caso tenham acompanhado toda nossa história anterior sobre Deus, homem e superhomem. O que será o sujeito do direito? A resposta bruta será: o vivente [*vivant*] e não o homem ou a pessoa. Sejam mais específicos: esse sujeito será o vivente no homem, enquanto nas formações de soberania, o sujeito do direito era o deus no homem e nas formações disciplinares, era a pessoa no homem. Agora será o vivente no homem e não a pessoa.

---

<sup>16</sup> Cf. *Vigiar e punir, op. cit.*, p. 170 sq.

Essa evolução do direito é muito importante, como resumi-la em uma palavra do ponto de vista da história do direito? Esta é a passagem do direito civil para o direito social que ocorre no final do século XIX e no início do XX. O direito, por mais que se mantenha o termo direito civil, não é mais um direito civil, mas tem se tornado cada vez mais um direito social. Como se define o direito social?<sup>17</sup> Há muitas maneiras. Vimos que o direito civil tinha por sujeito a pessoa no homem [*la personne dans l'homme*] e encontrava sua expressão jurídica mais pura no contrato, relação da pessoa com a pessoa.

Como vocês sabem, a partir do século XIX, do final do século XIX e até o XX, o contrato não funciona mais. Também aqui o contrato não funciona mais, ainda que se possa mantê-lo. Por que nada mais passa pelo contrato? Por uma razão muito simples, o contrato é uma relação de pessoa para pessoa, e não uma relação no nível de uma população. Como ter relações contratuais entre todos os membros de uma população? Não é uma ideia razoável. Pode haver acordos entre membros de uma população, mas é absolutamente impossível haver relações contratuais. O que isso significa? Dou-lhes um exemplo. Agora está um pouco ultrapassado, mas houve um momento em que as exigências contratuais do direito disciplinar, do direito civil e das demandas nascentes do direito social fizeram estranhas contradições jurídicas. Do ponto de vista do contrato ou do direito civil, o contrato é uma relação que une pessoa a pessoa; a pessoa no homem. Como consequência imediata, o contrato não é, como dizem no direito, oponível a terceiros. “O contrato não é oponível a terceiros” significa: ele não empenha alguém que não tenha celebrado a relação contratual. O contrato obriga os parceiros do contrato e não é oponível a terceiros, isto é, alguém que não o tenha celebrado.

Bom, eu tomo uma série de fenômenos que assumiram importância singular no século XIX, para mostrar-lhes em qual sentido é unicamente pela ficção que se pode falar de um contrato. É o exemplo das greves dos trabalhadores que acontecem em todo o XIX. Podemos reduzi-lo a uma ruptura do contrato? Naturalmente, nos movimentos antigreve, os juristas denunciaram a greve como ruptura de contrato, mas era posição que não podia funcionar. O que é a greve? Obviamente, é um fenômeno social que não pode ser traduzido em termos de contrato e, por conseguinte, ruptura de contrato, porque, fundamentalmente, é oponível a terceiros, como ainda hoje se sabe, já que, por natureza, incomoda principalmente os terceiros, ou seja, os usuários. Uma greve do metrô não aborrece tanto a gestão do metrô, mas incomoda os usuários, o que significa que é oponível a terceiros. Compreendem? Outro exemplo mais

---

<sup>17</sup> A esse respeito, Foucault defende um “direito dos governados”: que se defenda os indivíduos segundo sua condição atual, postos em relação com as técnicas de governo – soberania, disciplina e controle da população. Cf. FOUCAULT, M. “Va-t-on extrader Klaus Croissant?”. In: *Dits et écrits* v. II, p. 365.



suave: o mandato de deputado é um contrato entre os eleitores e o deputado? Os deputados falam sobre o contrato que os une aos eleitores, é uma fórmula educada, sabem muito bem que não é um contrato. Um deputado representa aqueles que votaram nele – o que seria um contrato –, mas também aqueles que não votaram e os que não podem votar: crianças, inabilitados, entre outros.

Considerem o início da previdência social. Fazia rir. Pense nisso: sobretudo no início, agora há acordos, mas, no início, o próprio cliente pagava o médico e a previdência social reembolsava o paciente. Cada vez que um paciente vai ver um médico, uma relação contratual se constitui entre ambos. Puro século XIX. Isso é importante para eles, é claro, por razões que ora são as mais nobres e ora são as mais vergonhosas e, às vezes, misturadas com vergonha e nobreza. E mais, a previdência social é tipicamente um terceiro. Qual é o terceiro por excelência? A sociedade. A sociedade é terceira a toda pessoa, terceira por excelência. E a previdência social pagava o tratamento; era o terceiro pagante. Percebem? Não é difícil. Problema jurídico: é um conflito entre o direito civil que está morrendo e o direito social que está nascendo. Como resolver esse conflito uma vez que os médicos liberais representam uma força social importante? Por isso é muito interessante o direito, sempre passível de encontrar truques. Era necessário encontrar algo para satisfazer as potências crescentes do direito social e as potências descendentes da medicina liberal. E o que encontraram foi particularmente tortuoso. Trata-se de dizer ao paciente: você vai pagar o médico do seu próprio bolso (relação liberal, o contrato está salvo), mas, por outro lado, o médico lhe fará um documento dentro de sua relação contratual; ele não quer saber o que acontecerá. Ele lhe oferece um papel que é uma garantia de pagamento, que você o envia ao terceiro que lhe pagará de volta.

Vejam, esse tipo de decomposição da operação, que teria sido muito mais simples se a seguridade social tivesse pagado diretamente o médico, deve-se unicamente ao confronto de duas concepções de direito estritamente, qualitativamente diferentes. Em outras palavras, à medida que o direito social aumentava, desenvolvia-se; a relação médica não era mais a relação contratual, não mais uma pessoa como sujeito do direito. O paciente deixou de ser pessoa. Isso é incrível porque os mais reacionários dizem: na medicina social, os pacientes não são mais pessoas. A rigor, isso é verdade. Não cabe discutir. Evidentemente, eles não são mais pessoas. Tudo que podemos dizer é que, quando os doentes eram pessoas, não era grande coisa, porque ser uma pessoa nunca impediu de ser tratado como um cachorro [risadas]. É evidente que um paciente não é mais uma pessoa. Quem é o paciente? Ele se tornou um vivente, o sujeito do direito não é mais a pessoa no homem. Não há mais pessoa no homem. O sujeito do direito tornou-se o vivente no homem. Isso não impede que ele tenha mesmo assim direitos diferentes

daqueles de um cachorro. Esse sujeito tem direitos diferentes porque o vivente no homem não é a mesma coisa que o vivente no cachorro. Mas não é em nome da pessoa, mas sim em nome de uma qualidade de vida, o que é completamente diferente. O direito social se baseia no vivente e não na pessoa. Enquanto o direito civil se assentava na pessoa.

Observem o que acontece hoje com lutas que concernem ao direito. Elas se situam todas no nível do vivente e não mais no nível da pessoa. O que isso significa? A vida no homem é hoje um problema do direito. Por que vida no homem? Aqui também, reacionários e progressistas têm a mesma linguagem, exceto os que realmente exageram, aqueles que querem ser ainda mais estúpidos do que já são. Mas, caso contrário, temos a mesma língua do direito social. Considerem a história do aborto, o que os piores inimigos do aborto invocam? Chega a ser engraçado. Eles não ousam dizer que o feto é uma pessoa, sentem que não funciona, que se dissermos às pessoas que o feto é uma pessoa, todos ririam. Mas o que eles dizem? Bem, as associações antiaborto têm sua bandeira: deixe-os viver, ou seja, explicitamente invocam um direito perfeitamente moderno, um direito do vivente, direito à vida. E assim devolvem habilmente o que foi a reivindicação motriz do aborto, o direito à vida das mulheres. Mulheres que reivindicavam o direito de decidirem por si mesmas sobre suas vidas e sobre a qualidade de suas vidas. E agora os reacionários retornam dizendo que se lhes negarmos que o feto é uma pessoa, não se pode negar, pelo menos, que o feto seja um vivente e que convém ao feto deixá-lo viver.

Bem, então isso se torna muito interessante. Deve-se deixar os fetos viver? Isso é um problema para Nietzsche. Ele teria dito sim, porque, dado seu estado de saúde... bem, isso não importa. Por isso, temos que dizer: os que querem proibir o aborto e os que militam em favor do aborto estão – para falar como Foucault e essa é sua ideia todo tempo – no mesmo solo arqueológico, o do direito social em que o sujeito do direito é vivente e não mais a pessoa. E Foucault dirá em *A vontade de saber*: como explicar que a época que impulsionou a abolição da pena de morte seja a mesma que fez os maiores genocídios da história? E, mais uma vez, ele queria mostrar que as duas tendências – abolição da pena de morte em todos os países e existência universal de genocídios no século XX – pertencem ao mesmo solo arqueológico, embora não no mesmo sentido. Porque a abolição da pena de morte encontra seu fundamento no direito social a partir do momento em que o sujeito do direito é o vivente. Nesse ponto, o direito não pode mais ser o direito de fazer morrer. Este era o velho direito de soberania.<sup>18</sup> O

---

<sup>18</sup> Cf. o capítulo V de *A vontade de saber*, intitulado justamente “Direito de morte e poder sobre a vida”.

“E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver –

direito disciplinar já questionava a pena de morte. Com maior razão, um direito que se propõe gerir a vida do ponto de vista das populações, não pode manter a pena de morte.

Contudo, por que os genocídios se tornaram tão importante no século XX? Considerem quais foram as primeiras manifestações do poder de controle moderno? Ou seja, um poder que não era mais de soberania nem de disciplina? É o fascismo.<sup>19</sup> O fascismo atende exatamente à definição de Foucault de biopolítica das populações. Biopolítica racial, tema do espaço vital, denúncia, portanto, biopolítica racial. Isso me parece a trindade do fascismo: biopolítica racial, reivindicação de um espaço vital, ou seja, um espaço aberto, de expansão, denúncia do inimigo não como outra pessoa, mas como agente biológico perigoso, suscetível de contaminar a raça ou a civilização, a cultura etc. O inimigo como agente infeccioso. Parece-me que é isso. No entanto, o genocídio faz-se em função das condições de sobrevivência da população que o comete. Trata-se de se livrar do agente infeccioso. É em nome da vida no homem e da sobrevivência no homem que o genocídio se realiza. Eu encontro aqui a conclusão de que, efetivamente, a terceira idade do direito não é melhor do que as outras duas, mas essa não é a questão. Aparece nessa terceira idade do direito novas estratégias, lutas: há que lutar contra novas formas, assim como promovê-las. De fato, com o fascismo começa o grande poder de controle, mas de qual forma? Já foi dito mil vezes, nos grandes textos de Walter Benjamin, sob a forma de grandes manifestações em massa, que no espaço aberto são inseparáveis do fascismo, tal como ele foi em seu nascimento. Não posso dizer que é o poder de controle em sua expressão plena porque, é óbvio, seria apenas através das análises de Burroughs; o poder de controle é o que está ocorrendo agora. Mas o fascismo era prefiguração do poder, se preferirem, o ponto de inflexão; do mesmo modo, Foucault fez de Napoleão o ponto de inflexão da soberania à disciplina, e Hitler e Mussolini, já antes, foram a virada do poder disciplinar ao poder de controle. Uma virada feita duas vezes, uma pelo rádio, a outra pela televisão. A televisão sendo a forma moderna. Poderíamos combinar um estatuto das imagens com os três

---

com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetra-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer". *Id.*, *Em defesa da sociedade*, p. 287.

<sup>19</sup> Na verdade, para Foucault, as primeiras manifestações do biopoder como genocídio se deram com a colonização: "E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder; compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido. O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo". *Ibid.*, p. 307.

poderes, um estatuto dos meios de expressão das imagens correspondentes aos três períodos. Mas não temos tempo.

Vou tentar terminar porque sinto que vocês não aguentam mais. Essa passagem do direito civil ao direito social é certamente um dos momentos mais importantes da história do direito. Apenas acrescento, por ser um belo livro, que há precisamente um discípulo de Foucault que acaba de publicar um livro muito importante sobre este tema, intitulado *l'Etat providence*.<sup>20</sup> Seu nome é François Ewald, assistente de Foucault no Collège de France. Ewald pelo menos tem o mérito, ao contrário dos atuais defensores dos direitos humanos, de conhecer algo sobre a evolução do direito. E o livro mostra algo fundamental: como a passagem do direito civil ao direito social foi feita não uniformemente, mas, entre outras coisas, no decorrer do século XIX a propósito de um ponto específico, o acidente de trabalho e o desenvolvimento dos seguros. É um estudo muito digno de Foucault, de seu método, sobre a história dos acidentes na formação do século XIX, com noções muito interessantes. Eu acabei de lê-lo, foi publicado pela Grasset há dois meses.

Leio-o porque confirma absolutamente tudo o que dissemos aqui. Gostaria de concluir hoje, são as páginas 24 e 25, “na ordem dos direitos sociais, e não civis, o sujeito adquire competência jurídica pelo único fato de ser vivente. Se, com efeito, os direitos sociais são por princípios indefinidos, nunca passam de expressões de um direito fundamental à vida. Dizer que o direito civil, ou seja, o velho direito, não conhece o direito à vida pode ser surpreendente”. Ele faz a si mesmo uma objeção; na verdade, sabemos que, do ponto de vista do direito civil, o direito de conservar a própria vida – lembrem-se, conservar a própria vida – é um direito inalienável a tal ponto que, para o direito civil, o direito de preservar a sua própria vida é dito natural. É um direito natural tão inalienável que o prisioneiro está em seu estrito direito – como os juristas sempre disseram no século XIX – quando tenta por todos os meios escapar. Não se pode incriminá-lo por ter fugido, sim, isso é muito interessante. Um fugitivo tem o direito natural de tentar, de preservar sua vida e, portanto, de escapar. Irão persegui-lo apenas por quebrar uma fechadura [risos].

O direito é assim: não vamos persegui-lo por ter escapado, mas por ter nocauteado um guarda etc. Precisamente, vejam que é uma confirmação: o direito civil reconhece o direito de conservar a própria vida por quaisquer meios, exceto os que estão sob a lei. No entanto tem-se o direito de manter a própria vida, o que não é um direito civil, e sim um direito natural. Sendo assim, dizer que o direito civil não conhece o direito à vida pode ser surpreendente; o direito à

---

<sup>20</sup> EWALD, F. *L'État providence*. Paris: Grasset, 1986.

autopreservação, de fato, não figura entre os direitos naturais? Ewald continua: mas, precisamente, não é suscetível de ser garantido enquanto tal por um direito positivo. Nenhum direito positivo pode garantir isso. “Este, o direito positivo, protege o sujeito apenas no âmbito de uma troca, ou seja, de uma relação contratual. Para os liberais, viver não dá nenhum direito” – pense em [Ronald] Reagan hoje, não é um liberal à risca, ou em Giscard [D’Estaing]. Essa é a posição do direito civil. “Viver não nos dá direitos, o direito só protege o que se faz com a vida”. “Viver não nos dá direitos, a lei só protege o que se faz com a vida. Pelo contrário, a ideia de direito social pressupõe que o próprio fato de viver nos dá direitos positivos, mas direitos que só podem obedecer a um regime completamente diferente do dos direitos civis”. Há aqui realmente uma mutação do direito. Com efeito, “eles não são oponíveis a outro, mas a este novo sujeito de direito, que é a totalidade dos sujeitos, a sociedade”.

Em outras palavras, o contrato é oponível a um outro, outra pessoa que fez contrato com você, enquanto o direito social não é oponível a uma outra pessoa, mas à sociedade. “Sociedade, você me deve o trabalho, os meios para viver e sobreviver, o direito de manter uma família etc.”. O que significa tudo que chamamos e tudo que os liberais denunciam como o Estado de bem-estar [*l’État providence*]? Significa que esse novo regime, no qual mesmo os liberais só podem fazer cortes extremamente... Compreendam, por exemplo, para restaurar um direito civil, seria necessário suprimir os seguros; para isso, os carros deveriam ser suprimidos; é por isso que “liberais” possuem um nível de hipocrisia inimaginável. Tudo que eles dizem não é realmente nada, significa algo, mas não o que dizem. É óbvio que o próprio regime de seguros em si é tipicamente do direito social. A vida é garantida, o próprio fato de viver é oponível a terceiros, sendo esta toda a sociedade, é o terceiro pagamento. Os liberais podem suprimir a seguridade social, embora seja difícil. Eles podem reduzi-la etc., mas não suprimirão o seguro do automóvel. No entanto, seguro do automóvel é potencialmente antiliberal, faz parte do novo direito, e tudo isso é evidente.

Para terminar, refiro-me às páginas 23 a 25 do livro de Ewald, “os direitos sociais se apoiam num novo princípio de avaliação. O valor fundamental não é tanto a liberdade como valor dos valores, mas a vida, tudo o que é vivente, tudo o que a vida produz; suas potencialidades precisam ser atualizadas.” E Foucault diz em *Vontade de saber* – faço o encadeamento de Foucault com o livro de Ewald... página 191: “foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi

a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania”.<sup>21</sup> Quero dizer: é exatamente o encadeamento, é o texto no qual Ewald fundamentará todo seu desenvolvimento na ascensão dos seguros no século XIX e na transformação do direito, que passa do direito civil para o direito social. Portanto, o terceiro sujeito do direito não é mais a pessoa no homem, mas a vida no homem, mais uma vez para o melhor e para o pior, e vice-versa. Isso era tudo que eu queria mostrar hoje: no nível jurídico, no nível jurídico muito modesto, encontramos uma confirmação da distinção das três formas: forma de soberania, forma de adestramento [*dressage*] do homem e forma do vivente no homem, algo novo, uma nova forma. Peço-lhes que reflitam a respeito. Na próxima aula terminaremos tudo isso.

---

<sup>21</sup> FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p. 136.